



# Mission, Kolonialismus, Partnerschaft

Beiträge zu einer postkolonialen Relektüre

THEOLOGISCHE IMPULSE DER MISSIONSAKADEMIE

20

THEOLOGISCHE IMPULSE DER MISSIONSAKADEMIE (TIMA)  
ISSN 2196-4742

---

**Herausgeber:**

Missionsakademie an der Universität Hamburg  
Rupertistr. 67 | 22609 Hamburg | Tel. (040) 823 161-0  
[www.missionsakademie.de](http://www.missionsakademie.de) | [info@missionsakademie.de](mailto:info@missionsakademie.de)

**Satz und Herstellung:**

Martin Keiper | [www.keipertext.com](http://www.keipertext.com)

**Druck:** Scandinavian Book, Gravenstein (DK)

Hamburg, September 2022

Die Texte der Reihe TIMA stehen auf der Website [www.missionsakademie.de](http://www.missionsakademie.de) als PDF-Dateien zum Download bereit. Die Rechte an den Texten liegen bei den Autorinnen und Autoren.

# Inhalt

ANTON KNUTH

- 5 **Für eine kritische Weiterentwicklung der ökumenischen Partnerschaftsbewegung**

## I. HISTORISCHE BEITRÄGE

JOACHIM WIETZKE

- 11 **Die deutsche evangelische Mission und der Kolonialismus unter besonderer Berücksichtigung der Breklumer Geschichte**

MAGDALENA KITTELMANN

- 25 **Identities of Indigenous and missionary cultures in German New Guinea**  
*Cultural changes through medical work carried out by the Neuendettelsau Missionary Society*

FALRES ILOMO

- 43 **“Relationship” between German Missionaries and Colonial Power in Southern Tanzania**

RAVINDER SALOOJA

- 54 **„Climbing High Mountains“**  
*Reflexionen über Mission und Kolonialismus mit Bezug auf ein Ereignis in Tanganjika 1896 im Kontext der Arbeit der Leipziger Missionsgesellschaft*

ANTON KNUTH

- 70 **Unterdrückt oder befreit?**  
*Gedanken zur Aushandlungsgeschichte zwischen Mission und Kolonialismus*

LOTHAR KÄSER

- 82 **Ethnologische Beobachtungen zur Selbstchristianisierung indigener Gesellschaften**  
*Kulturelle Bedingungen eines merkwürdigen Konversionsprozesses*

## II. ZEITGESCHICHTLICHE BEITRÄGE

SEBASTIAN JUSTKE

- 103 **Mission postkolonial?**  
*Zeitgeschichtliche Beobachtungen zum Missionsdiskurs seit den 1950er Jahren am Beispiel der Missionsakademie Hamburg*

HANNS HOERSCHELMANN

- 120 **Last oder Chance?**  
*Missionssammlungen als Teil des Spannungsfeldes von Mission und Kolonialismus*

HEIKE JAKUBEIT

**131 Dekolonisieren – eine Aufgabe von Missionswerken als  
Erinnerungsgemeinschaften**

*Im Rahmen des Konzepts eines „kollektiven Gedächtnisses“ nach Astrid Erll*

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

**143 Gedanken zur Notwendigkeit und Problematik weltumspannender Mission**

AARON TWINOMKAMA - UEM YOUTH NETWORK

**149 Building the Global Church Together**

*New Visions and Ideas for Partnership Work*

EPHRAIM MARK CHICAY

**151 Building the Global Church Together:  
New Visions and Ideas for Partnership Work**

LARS BEDURKE

**153 Zwischen „helfen“ und „fördern“ und gemeinsamen Lernen für eine  
zukunftsfähige Welt**

*Eine Perspektive aus der Abteilung Bildung von Brot für die Welt*

TUT MAI NGUOTH

**160 What Role does Reconciliations and Solidarity play in Development  
Cooperation?**

DIETMAR ARENDS

**168 In Search of a New Theology of Partnership**

ANTON KNUTH

## Für eine kritische Weiterentwicklung der ökumenischen Partnerschaftsbewegung

Ohne Zweifel gehört die neuzeitliche Missionsbewegung mit ihrer Gleichsetzung von Christentum und Eurozentrismus in den Kontext des Kolonialismus. Gleichzeitig war die Konversion zum christlichen Glauben eine Form der Selbstbehauptung, die weltweites Christentum aufblühen ließ. Wo zunächst ein radikaler Bruch mit der alten Religion erfolgt zu sein schien, zeigte sich bei näherer Betrachtung, dass es sich eher um eine religiöse Transformation handelte, die in Kontinuität mit traditioneller Spiritualität erfolgte.

Könnte Mission also beides gewesen sein, Folge überhöhten Sendungsbewusstseins und Antipode des Kolonialismus? Ausdruck kultureller Überheblichkeit und zugleich das Versprechen einer gleichen Würde aller Menschen? Den dialektischen Charakter der Mission betont Rebekka Habermas, wenn sie sie durch „den emanzipatorischen Impetus von Zivilisierungsmissionen und deren disziplinierende Gewalt“ gleichzeitig gekennzeichnet sieht.<sup>1</sup> Im „Gleichheitsversprechen des Christentums“ lag demzufolge „eine ungeheure Energie für künftige Kämpfe“ verborgen, die zur Befreiung vom Kolonialismus aktiviert wurde.<sup>2</sup>

Die hier vorgelegten Beiträge, die zwei Tagungen an der Missionsakademie<sup>3</sup> bündeln, wollen die aktuelle Diskussion um die Rolle der Missionen vertiefen und auf die postkoloniale Partnerschaftsbewegung beziehen.<sup>4</sup>

1 Rebekka Habermas/ Richard Hölzl, Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert. Einleitung, in: (dies.:) Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln, Weimar, Wien 2014, 9-28, 10.

2 Rebekka Habermas, Missionare, Missionarsfrauen und Diakonissen. Ein schwieriges Verhältnis in der Kolonialzeit, Vortrag am 8.6.2022 in der Evangelischen Akademie Berlin [https://www.berliner-missionswerk.de/aktuelles/?no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=1383](https://www.berliner-missionswerk.de/aktuelles/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1383) (8.8.2022).

3 Die Tagung „Building the Church together. New Visions and Ideas for the Partnership Work“ fand online vom 7.-9. März 2022 statt. Ich danke Frauke Bürgers (VEM), Johannes Stahl (EMS) und Christoph von Seggern (MEW) für die produktive Zusammenarbeit. Die Tagung „Mission und Kolonialismus revisited“ fand im Hybridformat vom 4.-6. April 2022 statt. Ein herzliches Dankeschön an Dr. Almut Nothnagle (EMW) für die gute Kooperation. Zusätzlich wurde der Beitrag von Dr. Joachim Wietzke aufgenommen, den er am 4.5.2022 auf der Tagung in Breklum „Nordkirche decolonize“ gehalten hat.

4 <https://mission-weltweit.de/de/themen-schwerpunkte/mission-und-kolonialismus/> (8.8.2022) Der Vorstand der Evangelischen Mission Weltweit (EMW) hat eine Themengruppe „Mission und

Die Bemühungen um eine Weiterentwicklung der kirchlichen Partnerschaften und der Entwicklungszusammenarbeit sind nicht denkbar ohne die Adressierung postkolonialer Asymmetrien oder fortwirkender rassistischer Stereotypen.<sup>5</sup>

Ein ökumenisches Verständnis von Partnerschaft hat zum Ziel, die gemeinsame Verantwortung für eine weltweite Kirche wahrzunehmen, die dazu aufgerufen ist, sich in interkultureller Vielfalt für Gerechtigkeit, Versöhnung, Nachhaltigkeit, Freiheit und Frieden einzusetzen. Rassismuskritik ist dabei sowohl ein wichtiges Thema der gesellschaftlichen Debatte, als auch der Theologie geworden.<sup>6</sup> Zunehmend wird daher nicht nur die Aufarbeitung der Beteiligung der Missionen am völkischen Nationalismus oder Nationalsozialismus<sup>7</sup>, sondern auch des Kolonialismus wichtig.

Der Austausch mit dem Pazifik, Lateinamerika, Afrika, oder Asien sollte aber nicht auf die Selbstbeschäftigung mit kolonialer Schuld reduziert werden. Eine bruchlose Identifizierung von Mission und Kolonialismus schiene vielmehr Gefahr zu laufen, sich der Verantwortung für ein komplexes Beziehungsverhältnis der Gegenwart zu entziehen.<sup>8</sup> Nicht erst seit der Ablösung der Missionsbewegung durch die ökumenische Partnerschaftsbewegung gilt, dass Mission keine Einbahnstraße ist, sondern ein Aushandlungsgeschehen.

Schon im 19. Jahrhundert waren im Norden die kolonialen Akteure, die aus wirtschaftlichen oder geopolitischen Motiven heraus handelten, zu unterscheiden von den eher aus idealistischen Beweggründen angetriebenen Missionaren und Diakonissen, während im Süden wiederum die politischen Akteure, die strategisch handelten, von den Menschen zu differen-

---

Kolonialismus“ eingerichtet und viele Landeskirchen haben ihre Bemühungen um eine interkulturell offene, diversitätssensible Kirche verstärkt.

5 Dies wurde deutlich bei der Partnerschaftstagung: „Paradigmenwechsel Partnerschaft? Neue Wege gemeinsam gehen.“ (TIMA 18) <https://www.missionsakademie.de/tima.html> (8.8.2022)

6 Vgl. „Rassismus und Rassismuskritik“. Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss) 2/2022 (im Erscheinen).

7 Vgl. „Mission erfüllt?“ Zur Rolle der Missionen im Nationalsozialismus. Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss) 1/2022

8 Thomas E. Schmidt, Die reine Energie Doualas, in die: ZEIT Nr. 31. Feuilleton (28.7.2022), gibt zu bedenken: „Viele der dekolonisierenden Aktivitäten kranken daran, dass sie das Grundverhältnis zu den afrikanischen Gesellschaften von selbsterklärt guten weißen Menschen und von seinem Geschichtsbewusstsein her definieren. Der weiße Mensch möchte seine Historie reparieren und sich mit Gesten der Großmut von seiner Schuld befreien.“ <https://www.zeit.de/2022/31/kunst-kamerun-douala-afrika-kolonialismus> (8.8.2022)

zieren waren, die nach Verbesserung der Lebensumstände im Rahmen ihrer eigenen Spiritualität suchten.

Heute bietet das durch die Missionsbewegung entstandene ökumenische Netz von weltweiten Beziehungen ein hohes Gut, das exemplarisch erfahren lässt, was es heißen kann, Teil der einen Kirche Jesu Christi zu sein. Die folgenden Texte, die zum Teil in ihrer Vortragsgestalt belassen sind, wollen einen Beitrag leisten für weitergehende Diskussionen, Begegnungen und Kooperationen.

Den ersten, „historischen“ Teil dieses Buches eröffnet Joachim Wietzke, ehemaliger Grundsatzreferent des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW) und bis 2005 Direktor des Nordelbischen Missionszentrums. Er analysiert „Die deutsche evangelische Mission und der Kolonialismus unter besonderer Berücksichtigung der Breklumer Geschichte“ und bezieht dabei auch die ökumenische Bewegung mit ein, die aber in Deutschland erst nach 1945 angemessen aufgegriffen wurde.<sup>9</sup>

Magdalena Kittelmann, Ärztin am Basler Krankenhaus, zeigt in ihrem Aufsatz „Identities of Indigenous and missionary cultures in German New Guinea. Cultural changes through medical work carried out by the Neuendettelsau Missionary Society“ wie die Einführung westlicher Medizin das religiöse Selbstverständnis der Menschen in Melanesien beeinflusste, aber auch auf die Theologie der Missionare zurückwirkte. Da Krankheit und Wohlergehen im Kontext Neuguineas immer religiös verstanden wurde, blieben Missverständnisse zwischen den Missionaren und den neuen Konvertiten nicht aus.<sup>10</sup>

Falres Ilomo, Professor der Theologie an der Universität Iringa, Tansania, verfolgt den Einfluss der Berliner Mission in Südtansania auf die geltenden Sozialordnungen, die auf den Erlass von „Platzordnungen“ bei der Gründung christlicher Siedlungen zurückgeht. Die enge Kooperation der Missionare mit der deutschen Kolonialregierung verlieh dem Instrument der Kirchenzucht ein bis heute anhaltendes Gewicht, das seiner Revidierung zugunsten einer Kontextualisierung der christlichen Botschaft harrt.

9 Vgl. Joachim Wietzke, Die Weite des Evangeliums. Band 2: Die Weimarer Republik. Eine theologisch-geschichtliche Regionalstudie zu Mission und Ökumene in Schleswig-Holstein, Husum 2022.

10 Der Beitrag: Identities of Indigenous and missionary cultures in German New Guinea. Cultural changes through medical work carried out by the Neuendettelsau Missionary Society, erschien zunächst in: Pacific Geographies#55 (January/February 2021), 11-19.  
[http://pacific-geographies.org/wp-content/uploads/sites/2/2021/04/PG\\_55\\_1119.pdf](http://pacific-geographies.org/wp-content/uploads/sites/2/2021/04/PG_55_1119.pdf) (8.8.2022)

Ravinder Salooja, ehemaliger Direktor der Leipziger Mission und Pastor der Württembergischen Landeskirche, macht in seinem Beitrag „Climbing High Mountains'. Reflexionen über Mission und Kolonialismus mit Bezug auf ein Ereignis in Tanganjika 1896 im Kontext der Arbeit der Leipziger Missionsgesellschaft“ auf die zunehmende Verstrickung der Leipziger Mission in die Kolonialmission des Deutschen Reiches aufmerksam und warnt davor, die grundsätzlich eurozentrische Prägung der Missionsbewegung zu bagatellisieren.

Anton Knuth, Geschäftsführender Studienleiter der Missionsakademie und Pastor der Nordkirche, weist in „Unterdrückt oder Befreit? Gedanken zur Aushandlungsgeschichte von Mission und Kolonialismus“ auf die Vielschichtigkeit der Entstehung des globalen Christentums hin. Während die Missionare und Diakonissen mit den Kolonisatoren das Bewusstsein einer kulturellen Überlegenheit teilten, eröffnete ihre Übersetzungstätigkeit gleichzeitig indigenen Gemeinschaften die Möglichkeit, auf dem Hintergrund ihrer Spiritualität eine eigene religiöse Identität auszuhandeln und ihrerseits zu Entdeckern der biblischen Botschaft zu werden.

Lothar Käser, emeritierter Professor der Ethnologie an der Universität Freiburg, interpretiert in seinen „Ethnologischen Beobachtungen zur Selbstchristianisierung indigener Gesellschaften“ jede Art des Religionswechsels als eine Form des Kulturwandels. Kulturen können durch die Begegnungen mit Missionen nicht zerstört, sondern lediglich transformiert werden. Anhand der Cargokulte Melanesiens oder des Wohlstandsevangeliums in der Charismatischen Bewegung lässt sich zeigen, dass sich Phänomene der Selbstchristianisierung auf eine Hybridisierung von Kulturen zurückführen lassen.

Den zweiten Teil der Beiträge eröffnet Sebastian Justke, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (FZH) mit „Zeitgeschichtlichen Beobachtungen zum Missionsdiskurs seit den 1960er Jahren am Beispiel der Missionsakademie Hamburg“ unter dem Titel „Mission postkolonial?“ Er zeigt darin, wie sich das Missionsverständnis nach 1945 zunächst ökumenisierte, um sich seit den 1960er Jahre zusehends zu politisieren, so dass Mission und Kolonialismus im Kontext der neuen sozialen Bewegungen zu politischen Schlagwörtern wurden.

Hanns Hoerschelmann, Direktor von Mission EineWelt, dem Centrum für Partnerschaft, Mission und Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen



Kirche in Bayern, schildet im Kontext der Restitutionsdebatte den Umgang mit der hauseigenen Missionsammlung. Dienten die Ausstellungsgegenstände zunächst als Anschauungsmaterialien für ausreisende Missionare, so wurden sie später zur thematischen Auseinandersetzung mit gemeinsamen Anliegen genutzt. Eine Vereinbarung von 2017 mit der Partnerkirche in Papua-Neuguinea überträgt ihr die Eigentumsrechte, diese hat aber bislang kein Interesse an einer Rückgabe gezeigt.

Heike Jakubeit, Direktorin der Norddeutschen Mission, bezieht den Dialog mit unterschiedlichen Stimmen wie der Decolonize-Bewegung auf das Konzept eines ständig sich in Bewegung befindlichen kollektiven Gedächtnisses. Dabei gilt es auch diejenigen in den Diskurs miteinzubeziehen, die von der Gesellschaft unberücksichtigt gelassen werden und die Vielzahl der Erinnerungsgemeinschaften zu berücksichtigen.

Johann Hinrich Claussen, Kulturbeauftragter der EKD, vergleicht in seinen „Gedanken zur Notwendigkeit und Problematik weltumspannender Mission“ anhand der Darstellung der Missionsgeschichte von Bernhard Meier „Die Bekehrung der Welt“ den mitunter paternalistischen Universalitätsanspruch der neuzeitlichen Mission mit heutigem Menschenrechtsaktivismus oder säkularem Entwicklungshilfeengagement. In Thesen prüft er, inwieweit es geraten ist, weiterhin einen universalen Begriff von Menschheit zu verfolgen.

Zwei Vertreter aus dem Jugendnetzwerk der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), bringen ihre Beobachtungen zu einer postkolonialen Partnerschaftspraxis ein, die das Geber-Nehmer-Gefälle und damit verbundenen Paternalismus überwinden hilft. Aaron Twinomkama, Partnerschaftsbeauftragter aus Bukoba in Tansania, plädiert für eine institutionell ausbalancierte Zusammenarbeit, die von einer gemeinsam bestimmten Zielvorgabe ausgeht und ererbte Abhängigkeiten überwindet.

Ephraim Mark Chicay, Jugenddelegierter der United Church of Christ in the Philippines (UCCP), plädiert für die Einbeziehung und Vernetzung jüngerer Menschen in der Partnerschaftsarbeit. Die Befähigung zur Verfolgung gemeinsamer Ziele für Kirche und Gesellschaft sollten dabei im Vordergrund stehen.

Lars Bedurke, Leiter der Bildungsabteilung von Brot für die Welt, skizziert in einem Beitrag ‚Zwischen ‚helfen‘ und ‚fördern‘ und gemeinsamen Lernen

für eine zukunftsfähige Welt“ die Relevanz der epistemischen Sicht des Südens und der Kapazitätsstärkung von marginalisierten Bevölkerungsgruppen im Kontext der Lobby- und Bildungsarbeit in Deutschland. Nur ein dialogischer Ansatz mit den Betroffenen im Globalen Süden könne ein transformatives Lernen zur Adressierung globaler Ungerechtigkeit ermöglichen.

Tut Mai Nguoth, Pastor und Partnerschaftssekretär der Presbyterian Church of South Sudan (PCOSS), sondiert in seinem Beitrag „What Role does Reconciliation and Solidarity play in Development Cooperation“ den versöhnenden und friedensstiftenden Beitrag kirchlicher Partnerschaften und Entwicklungsinitiativen in einem Umfeld von Rassismus, Stigmatisierung und wirtschaftlicher Ausbeutung.

Dietmar Arends, Landessuperintendent der Lippischen Landeskirche und Vorsitzender des EMW-Vorstandes, beschreibt in seiner abschließenden Betrachtung „In Search of a New Theology of Partnership“ kirchliche Partnerschaften als exemplarische Verwirklichungen eines biblischen Verständnisses von Kirche. Die ökumenische Weggemeinschaft gründet in der Einladung Christi zum Abendmahl aus der die Berufung folgt zum diakonischen Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung in der einen Welt.

Durch die hier vorgelegten Beiträge wird die Vielschichtigkeit der Missions- und Partnerschaftsbewegung anschaulich, die sich zu einem globalen Netzwerk interkultureller Freundschaften und multilateraler Kooperation entwickelt hat.<sup>11</sup> Ihre kritische Weiterentwicklung kann auch zukünftig neue Energien freisetzen zur Überwindung von fortwirkendem Rassismus oder Paternalismus. Die christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung lassen sich nicht auf den eigenen Kirchturm beschränken. Vielmehr begründen sie einen gemeinsamen Auftrag des weltweiten Christentums angesichts globaler Herausforderungen.

---

11 Vgl.: Risto Jukko: A Hundred Years of Mission Cooperation. The Impact of the International Missionary Council 1921 – 2021. Geneva: WCC Publication 2022

JOACHIM WIETZKE

## Die deutsche evangelische Mission und der Kolonialismus unter besonderer Berücksichtigung der Breklumer Geschichte<sup>1</sup>

Im Oktober 1885 fand in Bremen eine bemerkenswerte Missionskonferenz statt. Der Altmeister der protestantischen Mission, Gustav Warneck, hielt sie für so wichtig, dass er ihr einen 20seitigen Bericht widmete<sup>2</sup>. Schon seit 1866 tagte in vierjährigem Abstand in den Räumen des Bremer Handelshauses Vietor die sog. Kontinentale Missionskonferenz, an der auch Skandinavien, Holländer und Franzosen teilnahmen. Dieses Mal waren aber nur Leiter deutscher Missionsgesellschaften und ein Vertreter des Auswärtigen Amtes eingeladen, und das hatte seinen Grund. Es sollte nämlich auf dieser Tagung allein um die Frage gehen, wie sich die deutschen Missionen dazu verhalten wollten, dass Deutschland jetzt eine Kolonialmacht geworden war. Bismarck hatte 1884 seinen Widerstand gegen die Forderungen des 1882 gegründeten „Deutschen Kolonialvereins“ und der sich zwei Jahre später formierenden „Gesellschaft für deutsche Kolonisation“ aufgegeben und auf Bitten von Kaufleuten und Afrikareisenden Schutzbriefe des Deutschen Reiches für Südwestafrika, Togo, Kamerun und Ostafrika ausgestellt. Den erwarteten Protest besonders seitens Englands und Frankreichs versuchte Bismarck zu entkräften, indem er sich als „neutraler Friedensstifter“ präsentierte und die europäischen Kolonialmächte zur sog. Kongokonferenz im November 1884 nach Berlin einlud. In Wirklichkeit wollte er damit den Anspruch auf deutschen Kolonialbesitz erheben und den angeblich „herrenlosen Kontinent“ Afrika unter den europäischen Mächten aufteilen.

Die Kolonialmächte hatten dabei ein gutes Gewissen. Die Okkupation von „herrenlosem Land“ entsprach dem damals geltenden Völkerrecht. Wer z.B. eine unbewohnte Insel entdeckte, konnte sie für seinen Staat in Besitz nehmen. Schwieriger war das bei bewohnten Gebieten. Hier sah das Völkerrecht das Konzept des Protektorats vor. Wo nach europäischem Verständnis keine eigenständigen Staaten existierten, konnten fremde Mächte die

1 Der Vortrag wurde am 4. Mai 2022 auf der Fachtagung „Nordkirche dekolonial?“ im Christian Jensen Kolleg in Breklum gehalten.

2 G. Warneck, Eine bedeutsame Missions-Konferenz, AMZ 1885, 545ff

„Hoheitsrechte“ übernehmen. Nach dieser Doktrin galten nicht nur unbewohnte Gebiete, sondern auch die Menschen, die nicht in einem Staat mit einer zentralen Regierung lebten, als „herrenlos“ und bedurften der Schutzherrschaft durch „zivilisierte Mächte“. Die Kongoakte von 1885 schrieb in der Tat einige Rechte wie Gewissens- und Religionsfreiheit der Kolonisierten fest und ermöglichte auch, manche Rivalitäten zwischen den Kolonialmächten beizulegen, war aber aus heutiger Sicht ein Dokument politischer Willkür, weil hier europäische Herrschaftsgebiete in Afrika festgelegt wurden, ohne die Betroffenen zu beteiligen. Damit wurden die Afrikaner praktisch ihrer Freiheit beraubt.

Deutsche Missionare hatten schon lange in nichtkolonisierten Gegenden oder in Gebieten gearbeitet, die unter fremder Kolonialherrschaft standen. Anders als in früheren Zeiten, in denen Missionare von den Handelsgesellschaften meist als Störenfriede angesehen wurden, waren die Kolonialmächte daran interessiert, dass christliche Missionare ihrer eigenen Nation oder aus anderen Ländern in ihren kolonialen Territorien arbeiteten, trugen sie doch, wie man meinte, zur „Zivilisierung“ und „Pazifizierung“ der einheimischen Bevölkerung bei. Dieses Argument wurde nun auf die deutschen Kolonien übertragen. Warum, so hieß es plötzlich, sollen die Engländer, Franzosen, Holländer von der deutschen Missionsarbeit profitieren? Sie sollte doch vielmehr den deutschen „Schutzgebieten“ zu Gute kommen. Von vielen Seiten war daher die Forderung zu hören: „Deutsche Missionare in deutsche Kolonien!“

Für die Verantwortlichen der deutschen Missionen war dies eine neue Situation, und entsprechend hitzig war die Debatte unter den in Bremen Versammelten. Während die leitenden Inspektoren der Rheinischen und der Gossner Mission, Friedrich Fabri und Karl Plath, sich leidenschaftlich für eine Beteiligung der protestantischen Missionen an den neuen „nationalen Unternehmungen“ der deutschen Regierung einsetzten, da das Christentum ein „unentbehrlicher Culturfaktor“ sei, betonten Gustav Warneck und der Bremer Missionsinspektor Franz Michael Zahn, die Mission sei ihrem Wesen nach „international“. Sie dürfe daher nicht den Anschein erwecken, etwas mit deutscher Kolonisation zu tun zu haben. Warneck sprach offen von zwei gegensätzlichen „Strömungen“ in der deutschen Mission, die sich nur schwer vereinbaren ließen. Dennoch verständigte man sich auf einen Kompromiss: Man wollte die neuen Chancen nutzen, die sich für die Mission in den deutschen Kolonien boten, aber zugleich an den alten Arbeitsfeldern festhalten.

An den Verhandlungen in Bremen nahm auch der Breklumer Missionsinspektor Albert Fiensch teil. Breklum war zu dieser Zeit noch eine ganz junge Mission. Ernst Pohl und Hermann Bothmann, die ersten Breklumer Missionare, waren erst vor drei Jahren in Indien angekommen. Man hatte sich für ein Missionsgebiet im Nordosten Indiens entschieden, weil nach Meinung des Breklumer Vorstands „dort die Noth der armen Heiden am größten war“. Die Frage nach einer kolonialen Schutzmacht spielte keine Rolle. Die „Instruktion für die Missionare der Schleswig-Holsteinischen Missionsgesellschaft“ von 1882 enthielt einen eigenen Paragrafen zum „Umgang mit den Häuptlingen“. Dagegen gab es keine Anweisungen zum Verhalten gegenüber der Kolonialregierung. Dennoch scheint Fiensch zur Gruppe um Fabri und Plath gehört zu haben, da es in Warnecks Bericht heißt, man sei „in Breklum nicht abgeneigt, eine neue Mission etwa auf einer der Inseln des Bismarckarchipels zu übernehmen“<sup>3</sup>. Eine solche Äußerung konnte nur von Fiensch stammen, der aber schnell einsehen musste, dass ein solcher Plan völlig unrealistisch war. Der Aufbau der Missionsarbeit erforderte alle vorhandenen Finanzmittel. Es bleibt aber bemerkenswert, dass Fiensch offensichtlich für eine deutsche Kolonialmission aufgeschlossen war. Dass sie für Breklum nicht infrage kam, lag nicht an grundsätzlichen Bedenken, sondern am fehlenden Geld.

Mehrere deutsche Missionen engagierten sich jetzt in deutschen „Schutzgebieten“<sup>4</sup>, und in Berlin gründeten Propagandisten der Kolonialbewegung wie der berühmte Carl Peters sogar eine eigene Missionsgesellschaft.<sup>5</sup> Es war ihre erklärte Absicht, im „national-deutschen Sinn“ zu arbeiten und die Kolonial- und Missionsinteressen aufs engste miteinander zu verbinden. Dies blieb nicht ohne Widerspruch. Warneck warf der neuen Gesellschaft einen „furor teutonicus“ vor und warnte davor, die Mission zur „milchgebenden Kuh“ des Vaterlands zu machen.<sup>6</sup> Die in Bremen aufgebrochene Kontroverse setzte sich unvermindert fort. Während die einen Kolonisation und Mission als zwei Seiten derselben Sache verstanden, gab es eine andere Gruppe von Missionsfachleuten, die in einer zu engen Bindung an den Kolonialismus einen Verrat an der „Reichsgottesarbeit“ sahen.

---

3 Ebd., 555

4 Die Rheinische Mission verstärkte nicht nur ihre Arbeit in Südwesafrika, sondern ging ebenso wie die Neuendettelsauer Mission ins „Kaiser-Wilhelms-Land“ (Papua Neuguinea).

5 Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika, genannt „Berlin III“; ab 1906 Bethel-Mission

6 AMZ 1886, 226, 317

Die Breklumer waren zwei Jahrzehnte lang so gut wie nicht an dieser Debatte beteiligt. Wenn es in Schleswig-Holstein bis Anfang des 20. Jahrhunderts überhaupt kirchliche Äußerungen zum Kolonialismus gab, waren sie nicht in Breklumer Schriften, sondern in den Kirchenzeitungen zu finden. So schrieb der liberale Kieler Gemeindepastor Christian Stubbe einen Beitrag für das „Schleswig-Holsteinische Kirchenblatt“, in dem er neben den alten protestantischen Missionen eine „koloniale Mission“ forderte, „bevor sich Rom in den deutschen Kolonien einniste“. Er nannte die Mission eine „Liebespflicht“, der sich keine Landeskirche oder theologische Richtung entziehen könne, und da Deutschland eine Kolonialmacht geworden sei, werde die Mission zu einer „nationalen Pflicht“.<sup>7</sup>

Noch weiter ging ein ungenannter „schleswig-holsteinischer Geistlicher“ in einem Leserbrief der Kieler Zeitung vom 2. Februar 1906, in dem er verlangte, die Breklumer Mission solle sich aus „Englisch-Indien“ zurückziehen und eine neue Mission in „Deutsch-Afrika“ beginnen. Dieser Zeitungsartikel löste eine erstaunlich einmütige Ablehnung im ganzen Land aus. Die Breklumer Mission konnte inzwischen auf beachtliche Zahlen an Getauften und Taufbewerbern in Indien verweisen und war weitgehend als „Landesmission“ akzeptiert. Generalsuperintendent Ernst Wallroth, der Vorsitzende der Breklumer Mission, wies daher das Ansinnen des anonymen Pastors empört zurück. Er forderte, die Mission von jeglichen „nationalen Interessen“ frei zu halten<sup>8</sup> und erteilte damit jeder Form von Kolonialmission eine klare Absage.

Diese eindeutige Haltung sollte jedoch nicht lange Bestand haben. 1910 fand bekanntlich die Weltmissionskonferenz in Edinburgh statt. Sie war von großem Optimismus geprägt und endete mit dem Appell, die ganze Welt innerhalb einer Generation zu evangelisieren. Dabei war der Blick besonders auf Afrika gerichtet, wo angeblich der Islam auf dem Vormarsch war, den ganzen Kontinent zu erobern.

Die drei Breklumer Delegierten, die an der Konferenz teilnahmen, kehrten tief beeindruckt zurück. Die beiden Indienmissionare Ernst Pohl und Christoph Wohlenberg staunten über die „Oekumenizität“ der protestantischen Missionsbewegung, und der neu berufene Missionsinspektor Daniel Lucht war vor allem von dem „großen Geisteskampf“ zwischen Christentum und Islam in Afrika fasziniert. Für ihn war klar, dass sich Breklum an

---

7 SHKB 1904, Nr. 21, 97f

8 Kieler Zeitung vom 21.3.1906; SHMB 1906, Nr. 4, 51f

diesem Kampf beteiligen musste. Im Oktober 1910 reiste er zum 3. Deutschen Kolonialkongress nach Berlin, der ebenfalls die „islamische Gefahr“ beschwor und eine Resolution verfasste, die dazu aufforderte, „die vom Islam noch nicht ergriffenen Gebiete unserer Kolonien ohne Verzug in missionarische Pflege zu nehmen“<sup>9</sup>. Lucht nutzte diese willkommene Rücken- deckung und beendete seinen Bericht mit der provozierenden Frage, ob die schleswig-holsteinische Missionsgemeinde diese dringende Aufforderung ignorieren könne oder dem „Ruf Gottes“ folgen wolle. Damit hatte er ohne weitere Beratung im Missionsvorstand eine Diskussion über eine Breklumer Afrika-Mission losgetreten, die schnell ein breites Echo fand.<sup>10</sup> Der leitende Missionsinspektor Detlef Bracker war über die Initiative seines Kollegen keineswegs begeistert, da die aufblühende Arbeit in Indien alle personellen und finanziellen Ressourcen benötigte. Zudem hatte er grundsätzliche Bedenken gegen jede Kolonialmission. „Wir würden ja damit ein neues Prinzip in unsere Arbeit aufnehmen“, argumentiert er, „nämlich das Kulturprinzip. Bisher war das religiöse Prinzip: Die Ehre Christi und die ewige Rettung verlorener Menschenkinder unser einziger Beweggrund. Würden wir jenes Prinzip hinzunehmen, so hätten wir außer dem geistlichen auch ein irdisches Prinzip.“<sup>11</sup> Bracker will sich auch nicht von dem neu bekundeten Interesse der Kolonialfreunde an der Mission blenden lassen. Er begrüßt zwar die vom Berliner Kolonialkongress verabschiedete Resolution, stellt aber unumwunden fest: „im allgemeinen hat man in diesen Kreisen für die geistliche Arbeit der Mission nicht das geringste Verständnis.“<sup>12</sup>

Gibt es also in der Haltung zur Kolonialmission in der Breklumer Missionsleitung einen klar erkennbaren Dissens – Lucht und Pohl als Befürworter, Bracker als Gegner – so sind sie sich in der Einschätzung der vom Islam ausgehenden Gefahr völlig einig. Bracker spricht sogar vom notwendigen „heiligen Krieg wie zur Zeit der Kreuzzüge, nur daß man jetzt nicht mit irdischen Waffen, sondern mit dem Schwert des Geistes zu Felde zieht“<sup>13</sup>. Damit hatte auch Bracker indirekt für ein zweites Arbeitsgebiet der Breklumer Mission votiert, und entsprechend eindeutig fiel dann die Entscheidung der Generalversammlung im Juni 1911 aus. Von 150 Mitgliedern stimmten 145 für die Aufnahme einer Afrika-Mission. Auf Brackers Emp-

9 Vgl. den ausführlichen Bericht von Lucht im Breklumer Missionsblatt (SHMB 1910, Nr. 12, 180ff).

10 Zu einzelnen Stellungnahmen vgl. J. Wietzke, *Die Weite des Evangeliums* (Bd 1), Husum 2017, 320ff.

11 D. Bracker, *Unsere Mission vor der Entscheidung*, Breklum o.D. (1911), 2

12 Ebd., 13

13 Ebd., 16

fehlung entschied man sich für ein Gebiet in der Nähe des Tanganyika-Sees in Deutsch-Ostafrika. Bracker sprach weiterhin nur von einer „Islammission“, aber für viele Missionsfreunde war endlich der Wunsch erfüllt, dass nun auch die Breklumer in einer deutschen Kolonie arbeiteten.

Lucht zog mit Missions- und Kolonialvorträgen durchs Land, und Breklum ließ sich ihre Arbeit in Afrika weitgehend von der „Kaiserspende“ finanzieren, zu der Kolonialenthusiasten anlässlich des 25. Thronjubiläums von Wilhelm II. aufgerufen hatten. Besonders lautstark tat sich Konsistorialrat Traugott von Heintze, der spätere Präsident des Kieler Landeskirchenamts, hervor, der „die eminent nationale Bedeutung der Mission für jedes Weltpolitik treibende, für jedes mit Kolonialbesitz ausgestattete Reich“ pries und sich die Formulierung des Kolonialstaatssekretärs Wilhelm Solf „Kolonisieren ist Missionieren“ zu eigen machte.<sup>14</sup> In Wirklichkeit spürten die drei Breklumer Missionare in ihrem entlegenen Gebiet nur wenig von der deutschen „Schutzmacht“, und das ganze Afrikaunternehmen der Breklumer blieb eine kurze Episode ohne sichtbaren Erfolg. Die Missionare konnten nur einen einzigen Afrikaner taufen, bis sie 1916 in belgische und britische Gefangenschaft gerieten.

Der Erste Weltkrieg war für die deutschen Missionen ein tiefer Einschnitt. Ihre Missionare wurden nahezu aus allen britischen und französischen Mandatsgebieten ausgewiesen, und manche Missionsgesellschaften, auch die Breklumer, hatten sämtliche Arbeitsgebiete verloren. Entsprechend groß war die Empörung der deutschen Missionsvertreter. Sie warfen den Regierungen und Missionsleitungen der Kriegsgegner vor, die „Übernationalität“ der Mission verraten und die Kongoakte gebrochen zu haben, die festgelegt hatte, die kolonisierten Völker nicht in die militärischen Konflikte Europas hineinzuziehen. Dabei nahm die Argumentation der Deutschen selbst immer nationalistischere und rassistische Töne an. So beschuldigte der prominente Missionsprofessor Julius Richter die Engländer und Franzosen, „die Solidarität der weißen Rasse in der Aufrechterhaltung der ihr von der göttlichen Vorsehung zugewiesenen Herrenstellung in der Menschheit“ preisgegeben zu haben<sup>15</sup> und scheute sich nicht, das deutsche Volk mit dem leidenden „Gottesknecht“ zu vergleichen, das dazu auserkoren sei, der Welt das Heil zu bringen.<sup>16</sup> Es gereicht Detlef Bracker zur Ehre, dass er Richter energisch widersprach und nachdrücklich vor einem

---

14 Landeskirchliche Rundschau 1913, Nr. 23, 95ff; SHMB 1913, Nr. 6, 83ff

15 AMZ 1914, 500

16 AMZ 1915, 10



„nationalen Einschlag“ der Mission warnte.<sup>17</sup> Es war eines der seltenen Vorkommnisse, dass der Artikel eines Breklumers in die renommierte „Allgemeine Missionszeitschrift“ aufgenommen wurde und eine lebhaftere Diskussion entfachte.

Will man eine vorläufige Bilanz ziehen, so lässt sich das Verhältnis der schleswig-holsteinischen Landeskirche und der Breklumer Mission zum Kolonialismus insgesamt nur als zwiespältig beschreiben. Es gibt beides, einerseits namhafte Kirchen- und Missionsvertreter wie Konsistorialrat von Heintze und Missionsinspektor Lucht – auch Generalsuperintendent Theodor Kaftan gehört dazu –, die die deutsche Kolonialpolitik und die Mission in deutschen „Schutzgebieten“ uneingeschränkt bejahen und andererseits nicht weniger einflussreiche Persönlichkeiten wie Generalsuperintendent Wallroth und Missionsinspektor Bracker, die eine Symbiose von Kolonialismus und Mission mit Entschiedenheit zurückweisen. Die einen können sich auf eine weit verbreitete Kolonialbegeisterung im Land stützen, wie das klare Abstimmungsergebnis für die Afrika-Mission beweist, und die anderen berufen sich auf die alte pietistische Devise, dass die Mission allein der Ausbreitung des Reiches Gottes zu dienen habe. Während die einen davon überzeugt sind, dass die Mission einen wichtigen Beitrag zur „Zivilisierung“ der kolonisierten Völker leistet, lehnen die anderen eine liberale Kulturmission ebenso ab wie eine nationalistische Kolonialmission.

Der Erste Weltkrieg hatte nicht nur für die deutsche, sondern für die gesamte westliche Missionsbewegung dramatische Folgen. Der mörderische Krieg, den die europäischen Nationen gegeneinander führten, hatte den Nimbus des christlichen Westens entzaubert und die Autorität der Kolonialregierungen und Missionen untergraben. In vielen kolonisierten Ländern erstarkten die nationalen Bewegungen, die sich auf das im Versailler Vertrag proklamierte Selbstbestimmungsrecht beriefen und damit die koloniale Fremdherrschaft als anachronistisch brandmarkten. Einflussreiche Kirchenführer in Indien und China wie Bischof Azariah und C.Y. Cheng schlossen sich der Gandhi- bzw. der Taiping-Bewegung mit dem erklärten Ziel an, sich von der Vorherrschaft europäischer Kolonialmächte oder westlicher Missionen zu befreien. Sie nahmen die von einigen Missionaren erhobene Forderung ernst, dass die „jungen Kirchen“ sich selbst verwalten, selbst finanzieren und selbst ausbreiten sollten und forderten ein ihren eigenen kulturellen Traditionen und gesellschaftlichen Bedingungen angemessenes Christentum. Was uns heute selbstverständlich ist, war damals

---

17 AMZ 1915, 251

revolutionär. Ihrer Forderung lag nicht nur die Einsicht zugrunde, dass das Evangelium in jeder Situation seine eigene Gestalt finden muss, sie stellte auch den normativen Charakter der westlichen Theologie und ihrer kirchlichen Formen infrage. Die Kirchenführer Asiens erkannten, dass das Christentum, das ihnen die Mission gebracht hatte, ebenfalls kulturell bedingt war und somit für sie nicht verbindlich sein musste und konnte.

Es ist das große Verdienst von amerikanischen und englischen Missionsfachleuten wie John Mott und Joseph Oldham, schon frühzeitig das berechnete Anliegen der aus der Mission hervorgegangenen Kirchen erkannt zu haben. Auf ihre Initiative gründete sich 1921 der Internationale Missionsrat, in dem die „jungen Kirchen“ mit denselben Stimmrechten vertreten waren wie die westlichen Missionsorganisationen. Während die großen ökumenischen Konferenzen der zwanziger Jahre in Stockholm und Lausanne nahezu ausschließlich Versammlungen der nordatlantischen Kirchen waren, legten Mott und Oldham größten Wert darauf, dass bei der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 mindestens ein Drittel der Delegierten aus den östlichen und südlichen Ländern kamen. Sie verdient daher wie keine Konferenz zuvor das Prädikat „ökumenisch“. Hier wurde nicht länger in den Kategorien von Mutter- und Tochterkirchen oder sendenden und empfangenden Kirchen gedacht, sondern alle Kirchen unabhängig von ihrer Konfession oder ihrem Alter als gleichberechtigt anerkannt. Die Abschlusserklärung sprach ausdrücklich jeder Kirche das Recht zu, das Evangelium nach ihrem „eigenen Genius“ zum Ausdruck zu bringen und legte damit den Grundstein für die weitere ökumenische Bewegung, in der Kirchen unterschiedlicher kultureller und theologischer Prägung aus der Überzeugung zusammenarbeiten, dass sie auf die gegenseitige Bereicherung und Korrektur angewiesen sind, um Kirche Jesu Christi zu bleiben oder zu werden. Aus meiner Sicht ist die Jerusalem-Konferenz selten angemessen gewürdigt worden, obwohl sie viele spätere Diskussionen über das Verhältnis zu anderen Religionen, zum Säkularismus, zur „Inkulturation“ des Evangeliums und zur „kontextuellen Theologie“ sowie über partnerschaftliche Beziehungen zwischen den Kirchen vorweggenommen hat.

Die Deutschen waren an diesen Diskussionen nur wenig beteiligt. Bei der Gründung des Internationalen Missionsrats verweigerten sie ihre Teilnahme, und in Jerusalem spielten sie nur eine Nebenrolle. Auch die Breklumer nahmen von diesen neuen Entwicklungen kaum Notiz. Als die britische Regierung 1926 wieder die Einreise deutscher Missionskräfte nach Indien erlaubte, wurden von Breklum vier alte Missionare und zwei Flens-

burger Diakonissen entsandt, die sofort wieder ihre früheren Leitungspositionen einnahmen. Nach den Berichten im Breklumer Missionsblatt wurde dies so von den Jeypur-Christen gewünscht. Es gibt Zweifel, ob das wirklich der Fall war. In den Weihnachtstagen 1929 boykottierte ein großer Teil der Kotpad-Gemeinde die Gottesdienste von Missionsvorsteher Gloyer und forderten in einem Brief nach Breklum dessen Abberufung, was natürlich nicht erfolgte. (Der Originalbrief und die harsche Antwort von Missionsdirektor Piening liegen hier im Archiv vor.) Auch in Salur rebellierten einige Christen gegen die Missionare. Die Zeit, in der die Missionare über alles bestimmen konnten, war offensichtlich vorbei.

Heute wissen wir, dass einheimische Pastoren, Evangelisten, Katecheten, Kirchenälteste und Bibelfrauen weit mehr zum erstaunlichen Wachstum der Kirchen im globalen Süden beigetragen haben als westliche Missionare und Missionarinnen. Es kommt also auf die Perspektive an, aus der man die Geschichte der Mission sieht. Lange hat man Missionsgeschichte nur als verlängerte europäische Kirchengeschichte verstanden. Unter diesem Gesichtspunkt gab es zwei Möglichkeiten, die Geschichte der Mission darzustellen, entweder als Heldengeschichte frommer und mutiger Christen – Rebekka Habermas nennt das ein „heroisches Narrativ“<sup>18</sup> – oder als eine Form der westlichen Kolonialexpansion. Die Missionsinstitutionen präsentierten ihre Arbeit jahrzehntelang gemäß der ersten Version, während die zweite Variante vor allem von Marxisten und seit den 1970er Jahren auch von Journalisten wie Gert von Paczensky<sup>19</sup> und Historikern wie Horst Gründer<sup>20</sup> vertreten wurde. Beiden Interpretationen ist gemeinsam, dass sie die Mission ausschließlich als vom Westen ausgehenden Unternehmen ansehen. Die christlichen Konvertiten in Asien und Afrika sind aus ihrer Sicht entweder „Gerettete aus der Finsternis des Heidentums“ oder „Opfer des westlichen Kulturimperialismus“.

Im Jahr 1978 erschien das Buch von Edward Said unter dem Titel „Orientalism“. Bis heute gilt es als ein Wendepunkt in der Kolonialismusforschung und sein Autor, der in Jerusalem geborene christliche Palästinenser und spätere Professor für Literaturwissenschaft an der Columbia University in New York, als einer der Väter der „postcolonial studies“. Said weist in seinem Buch nach, dass westliche Orientalisten ein „exotisierendes“, aber letztlich negatives Bild konstruiert haben, das den orientalischen Men-

18 R. Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, HZ 2008, (Bd. 287), 632ff

19 G.v. Paczensky, Die Weißen kommen, Hamburg 1970

20 H. Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus, Paderborn 1982

schen – er meint damit die Bewohner von Nordafrika bis Ostasien – in klarem Gegensatz zu den Europäern zeichnet. Es hatten zwar afrikanische Schriftsteller wie Frantz Fanon, Aimé Césaire oder Wole Soyinka schon seit den 1950er Jahren gegen die Kolonisierung ihrer Länder protestiert, aber an Saids Analyse war neu, dass er den Kolonialismus nicht nur auf die technische und militärische Überlegenheit der westlichen Staaten zurückführt, sondern in ihm ein Herrschaftsdenken sieht, das tief in der europäischen Geistes- und Mentalitätsgeschichte verankert ist. Philosophen wie Kant und Hegel, aber auch Karl Marx oder Friedrich Schlegel waren selbstverständlich davon überzeugt, dass europäische Denktraditionen von der Antike über die Renaissance und Aufklärung bis zur Moderne universale Gültigkeit beanspruchen konnten und sich daraus ohne Weiteres die Überlegenheit der abendländischen Kultur ableiten ließ. Für Said ist damit der Kolonialismus, der von sich behauptete, die weniger entwickelten Länder auf eine höhere Zivilisationsstufe heben zu wollen, die logische Konsequenz des hegemonialen Denkens Europas.

Saids Erklärung machte auch die Fortdauer des Neokolonialismus nach dem Ende der Kolonialherrschaft in Asien und Afrika plausibel, und so wurde seine Theorie weitgehend akzeptiert. Sein Verweis auf den kulturellen Hintergrund des Kolonialismus löste aber bei vielen Kulturwissenschaftlern und Historikern ein neues Interesse aus, die höchst unterschiedlichen Kolonisierungsprozesse in den einzelnen Ländern genauer zu untersuchen. Dabei machten sie die Entdeckung, dass die kolonisierten Völker die Herrschaft der Europäer keineswegs so passiv hingenommen haben, wie man bisher gemeint hatte. Die neuen Studien zeigten auf, wie asiatische und afrikanische Intellektuelle den Widerspruch zwischen den angeblich humanitären Absichten der Kolonisatoren und ihrem praktischen Verhalten entlarvten und wie sie westliche Wertvorstellungen für ihren eigenen Befreiungskampf nutzten. Sie leiteten selbst gesellschaftliche Reformen ein und schlugen damit die Kolonialmächte mit ihren eigenen Waffen. Andere Studien verwiesen darauf, dass auch die breite Schicht der illiteraten Landbevölkerung eine Vielzahl von Strategien und Techniken entwickelte, um das koloniale System zu unterlaufen. In Indien entstand mit der „South Asian Subaltern Studies Group“ eine eigene Forschungsrichtung, die den subtilen Widerstand der Kleinbauern und Tagelöhner gegen die Kolonialbeamten analysierte. Sie kam zu dem Ergebnis, dass es in Indien nie eine „totale Herrschaft“ der britischen Kolonialmacht gegeben hat.<sup>21</sup>

---

21 P. Chatterjee, A Brief History of Subaltern Studies, in: G. Budde/S. Conrad (Hgg.), Transnatio-

Derartige Studien warfen auch ein neues Licht auf die Missionsbewegung. Man wurde sich zunehmend bewusst, wie sehr die Missionare auf die Hilfe der Einheimischen angewiesen waren. Ohne deren Hilfe konnten sie nicht überleben, keine Häuser bauen und nicht die Lokalsprache lernen. Noch deutlicher wurde ihr Problem beim Evangelisieren. Was war die angemessene Bezeichnung für den christlichen Gott? Welches waren die der lokalen Bevölkerung verständlichen Worte für zentrale christliche Begriffe wie Sünde, Gnade, Erlösung? Das musste mühsam mit den Einheimischen ausgehandelt werden. Letztere waren also keineswegs nur Empfangende. Sie waren entscheidende Akteure in einem dynamischen Interaktionsprozess, und das nicht nur im Anfangsstadium der Mission. Die Missionare konnten sich nie sicher sein, ob sie richtig verstanden wurden, wie die Angesprochenen ihre Verkündigung rezipierten oder ob es die Taufwilligen ernst meinten. Mehr noch: Die Sprachforscherin Mary Louise Pratt hat nachgewiesen, dass bei jeder Übersetzung eines Textes, also auch der Bibel, etwas Neues entsteht. Wenn immer Angehörige verschiedener Kulturen aufeinander treffen und sich auf gemeinsame Begriffe oder Sprachbilder verständigen müssen, beeinflussen sie sich gegenseitig.<sup>22</sup> Die Missionare übernahmen somit ungewollt Vorstellungen der anderen Kultur und Religion. Dabei veränderten sie sich selbst, und je mehr sie sich auf die lokale Situation einließen, desto mehr entfremdeten sie sich ihrer Herkunftskultur. Judith Becker spricht daher von der Entstehung einer neuen „Kontaktreligiosität“<sup>23</sup> und Homi K. Bhaba von einem „dritten Ort“ zwischen den Kulturen, an dem sich der Missionar und Einheimische auf gleicher Augenhöhe begegnen.<sup>24</sup>

Diese postkolonialen Studien machen also Schluss mit der Schwarz-Weiß-Malerei: hier der übermächtige Kolonisator, dort der ohnmächtige Kolonisierte; hier der Täter, dort das Opfer; hier der alles bestimmende Missionar, dort der unmündige Konvertit. Stattdessen eröffnen sie einen Blick auf das vielschichtige Beziehungsgeflecht von Metropole und Kolonie, von Mission und Kolonialismus.

Ich breche hier ab und komme zu einigen Schlussfolgerungen, die mir wichtig und natürlich subjektiv sind.

---

nale Geschichte, Göttingen 2006, 94ff

22 M.L. Pratt, *Imperial Eyes*, London 1948

23 J. Becker, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität 1834-1860*, Göttingen 2015

24 H.K. Bhaba, *The Location of Culture*, London 1949

1. Es ist gut, sich daran zu erinnern, dass der Kolonialismus keine Erfindung der Neuzeit und auch nicht Europas ist. Imperiale Mächte hat es schon früh gegeben, in Babylon, Assyrien, Ägypten, Rom, später die mittelalterlichen Kaiserreiche und noch später das russische Zaren- und das Osmanische Reich, die europäischen Kolonialmächte und die USA. Sie sind in der Geschichte eher der Normalfall als die Ausnahme. Ähnlich die christliche Mission. Auch sie hat es seit der Zeitenwende immer gegeben, von den ersten drei Jahrhunderten des frühen Christentums, über die staatlich protegierte Mission seit Konstantin, die sich friedlich ausbreitende Nestorianermision ohne jegliche politische Rückendeckung, über die gewalttätigen Germanen- und Kreuzzugsmissionen bis hin zur europäischen Imperialmission und schließlich zur antikolonialen, selbstverantworteten Mission der „jungen Kirchen“. Wir müssen uns also darüber im Klaren sein, dass wir meistens nur über eine relativ kurze Phase der Kolonial- und Missionsgeschichte reden, nämlich die Zeit von etwa 1880 bis zum Ersten Weltkrieg.

Angesichts der Vielzahl und Verschiedenartigkeit der Kolonialismen und Missionen verbieten sich Pauschalurteile. Verallgemeinerungen wie „Mission war eine Komplizin des Kolonialismus“ sind ebenso falsch wie Behauptungen, die Mission habe nichts mit Kolonialismus zu tun. Dabei gibt es nichts zu beschönigen. Im Namen der Mission hat es viel Gewalt, viele Verirrungen und viel Verrat an der Friedensbotschaft Jesu gegeben. Mögen die religiösen Motive der Missionare und ihre Unterstützerkreise noch so lauter gewesen sein, so ist nicht zu bestreiten, dass die westlich-protestantische Missionsbewegung ihre Blütezeit in den Jahren des europäischen Hochimperialismus erlebt hat. Die Kirchen- und Missionsvertreter dieser Zeit haben ohne Zweifel die Grundüberzeugung von der Höherwertigkeit der europäischen Kultur geteilt und sie noch theologisch überhöht. Aus ihrer Sicht war mit der westlichen Form des Christentums die höchste Entwicklungsstufe der Religionsgeschichte erreicht, was ihres Erachtens einen universalen Geltungsanspruch rechtfertigte. Zivilisatorisches und religiöses Überlegenheitsbewusstsein bestärkten sich gegenseitig, und so gab es nur wenige Theologen, die das koloniale Herrschaftssystem grundsätzlich infrage stellten. Das gilt auch für die schleswig-holsteinische Landeskirche und für Breklum. Mir ist nur ein einziger Breklumer bekannt, der Chinamissionar Felix Paulsen, der mit klaren Worten und ohne Rücksicht auf spendenbereite Missionsfreunde den Kolonialismus als „Sünde“ bezeichnet und davor gewarnt hat, die Mission als „Vortrupp des europäischen Imperialismus“ zu missbrauchen.<sup>25</sup> Alle anderen Breklumer Missio-

---

25 F. Paulsen, Was geht uns China an?, SBL 1932, Nr. 27, 21f

nare haben sich auf die eine oder andere Weise mit den Kolonialverwaltungen arrangiert und lediglich protestiert, wenn ihre Gemeindeglieder von der Polizei oder den Gerichten ungerecht behandelt wurden. Sie nahmen für sich in Anspruch, nur dem biblischen Sendungsauftrag verpflichtet zu sein und sich nicht um Politik zu kümmern, sie durchschauten aber nicht, dass sie Teil eines anmaßenden Zivilisierungsprojekts waren und damit die Fremdherrschaft der westlichen Mächte stabilisierten.

2. Es ist außerdem gut, sich zu vergegenwärtigen, dass das Christentum die Zeit der kolonialen Empires überlebt hat, ja gestärkt aus ihr hervorgegangen ist. Das ist nicht der westlichen Mission zu verdanken. Das ist allein das Verdienst der einheimischen Christinnen und Christen in den kolonisierten Ländern. Indem sie die biblische Botschaft für sich neu entdeckten und interpretierten, leiteten sie tatkräftig unterstützt von einigen weit-sichtigen Ökumenikern eine neue Epoche der Selbstchristianisierung und damit der Missions- und Christentumsgeschichte ein. Die Führungselite der „jungen Kirchen“ beendete nicht nur das Interpretationsmonopol der westlichen Theologie, sie leistete auch einen wichtigen Beitrag zum politischen Dekolonisierungsprozess. Unter den nationalen Führern in Indien und China waren auffallend viele Christen, und in Südafrika ging aus dem Zusammenschluss lokaler Kirchen der Afrikanische Nationalkongress (ANC) hervor.<sup>26</sup> Das indigene Christentum Asiens und Afrikas war nicht mehr ein stiller Teilhaber oder Unterstützer, sondern ein Gegner des Kolonialismus und nutzte die Bibel als Waffe im antikolonialen Diskurs. Wer also über das Verhältnis der Mission zum Kolonialismus urteilen will, darf sich nicht auf die imperiale Phase der Westmission beschränken. Stattdessen sollten wir die Forschungsergebnisse der postkolonialen Studien zur Kenntnis nehmen und uns von einem einseitigen Deutungsmuster von Mission und Kolonialismus verabschieden.

3. Meines Erachtens steht uns hier im Norden überhaupt kein Urteil darüber zu, wie die Menschen im globalen Süden die Begegnung mit dem europäischen Kolonialismus und der westlichen Mission erfahren haben. Es gibt genügend Belege, dass breite Bevölkerungsschichten mit den gesellschaftlichen Bedingungen in vorkolonialer Zeit unzufrieden waren und sich nach Veränderungen sehnten. Manchen Intellektuellen der sog. Dritte-Welt-Länder war auch die Plausibilität ihrer eigenen Religion fraglich geworden. Einige haben sowohl die Herrschaft der europäischen Mächte als auch das Angebot einer neuen Religion eher als Chance denn als Bedro-

26 M. do Mar Castro Varela/N. Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2. Aufl., Bielefeld 2015, 73

hung angesehen. Ob das Neue für sie Bedrückung oder Befreiung bedeutete, können sie nur selbst sagen. Ohne relativieren zu wollen, begnüge ich mich daher mit der Feststellung, dass Kolonialismus und Mission beides sein kann, zerstörerisch und ermächtigend, übergriffig und emanzipatorisch.

Wir sollten auch sonst mit einer schnellen Verurteilung des Kolonialismus und der Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert zurückhaltend sein. Bekanntlich bestehen neokoloniale Strukturen in Politik und Wirtschaft auch Jahrzehnte nach der offiziellen Unabhängigkeit der früheren Kolonien fort und ist auch heute noch die kulturelle Hegemonie des Westens vorherrschend. Nicht viel besser sieht es in der gegenwärtigen Kirche und Mission aus. Mittlerweile leben Zweidrittel der Christenheit auf der südlichen Halbkugel, aber die überwiegende Mehrheit der finanziellen und institutionellen Ressourcen bleibt weiter im Norden. Unser kirchliches Handeln ist immer noch nicht von der Einsicht bestimmt, dass wir nur eine kleine Provinz der weltweiten Christenheit sind.

Wenn man sieht, dass die EKD die Mittel für die Ökumene überproportional kürzt oder wenn man bedenkt, welchen geringen Stellenwert die Ökumene in unserer theologischen Ausbildung hat, muss man eher einen gegenläufigen Trend befürchten. Und in der Mission oder entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit reden wir viel über Partnerschaft und Advocacy für die Armen. In Wirklichkeit werden aber auch in unserer Landeskirche immer mehr KED-Mittel, die eigentlich für die südlichen Länder bestimmt sind, für hiesige Aufgaben verwendet, und ob wir als reiche Kirchen wirklich Anwälte der Armen sein können, steht noch dahin. Wir müssen also aufpassen, dass wir nicht zu vollmundig reden und vor allem, dass wir nicht vorschnell frühere Generationen zu Sündenböcken machen, um uns selbst psychisch zu entlasten. Dazu haben wir keinen Grund und kein Recht.



MAGDALENA KITTELMANN

# Identities of Indigenous and missionary cultures in German New Guinea<sup>1</sup>

Cultural changes through medical work carried out by the Neuendettelsau Missionary Society

## Abstract

The German colonial period in Papua New Guinea (1884-1919) involved profound changes in culture and identity – for Indigenous peoples as well as for missionaries and administrators. In 1886, the first Lutheran missionaries from the Neuendettelsau Missionary Society arrived at Finschhafen in Kaiser-Wilhemsland, initiating many first contacts between Indigenous communities and European medicine as missionary societies played an important role in establishing medical facilities. This article explores similarities between traditional Indigenous spirituality and missionary beliefs in a medical context. In both cultures, medical topics like illness and healing were linked to metaphysical ideologies, which provide the basis of my contention that medical work could interfere with, and transform Indigenous beliefs and identities. However, for the purpose of evangelisation, the missionaries also adapted their theology and spiritual conceptions of illness to Indigenous spirituality. The use of medical care for missionary purposes is a good example of how changes of culture and identity interacted and were accommodated by both parties. I explore whether the two cultural identities evolved and changed to meet each other.

## Introduction

In 1886, the first missionary of the Protestant Neuendettelsau Missionary Society, Johann Flierl, arrived at Finschhafen (today Morobe Province) in what was then called German New Guinea. Only two years earlier, in 1884, the German colonial period had commenced with the arrival of the ethnologist and colonial explorer Otto Finsch at the same place (Hiery 2017). Finschhafen is 80 kilometers east of Lae on the Huon Peninsula in Morobe Province, Papua New Guinea. The Germans abandoned it in 1891, but the surrounding area featured in the Second World War, with first Japan and then the Allied forces developing military facilities and airstrips.

1 Der Beitrag erschien zunächst in: Pacific Geographies #55 (January/February 2021), 11-19.  
[http://pacific-geographies.org/wp-content/uploads/sites/2/2021/04/Pg\\_55\\_1119.pdf](http://pacific-geographies.org/wp-content/uploads/sites/2/2021/04/Pg_55_1119.pdf) (8.8.2022)

Photographs from this period feature strong contrasts. White men in white clothing met Indigenous people wearing little or no clothing (Figures 1 and 2). Missionaries pose in close proximity to local people, aiming to depict a “brothers and sisters” relationship (Eves 2006). The images reveal the major differences between Indigenous cultures and Europeans, meeting for the first time.



**Figure 1: Arrival of Otto Finsch in German New Guinea 1884, painter: Moritz Hoffmann**  
*source: Overseas Museum Bremen*

I consciously speak of cultures, because missionaries were faced with diverse Indigenous tribes, and Indigenous people encountered different European cultures – for example missionaries but also colonists with different cultural attributes. This led to a multitude of varied first contact experiences, even though there were some shared features (Hiery 1992).

From today’s perspective, it is impossible to find out what really happened back then – even though historians often aim to “reconstruct the past as it really was” (Neumann 1989). Unfortunately, any “constitution of historical facts” (Lévi-Strauss 1966 cit. in Neumann 1989) is biased given the eclectic but partial selection of sources. Therefore, it is inevitable that there will be always more than one history, more than one truth. Despite the necessary bias of historical research about this period and in these places, it is still interesting to glimpse part of this history.

Nowadays in Papua New Guinea (PNG), stories about the time of first contact are still being told, again and again. I personally experienced these partial accounts when staying as a volunteer at Mission EineWelt (which followed from the Neuendettelsau Missionary Society) in Finschhafen in 2009. People told me about the missionaries bringing ‘light’ to New Guinea, which had been held in ‘darkness’ before (cf. Neumann 1989, Barker 2003). They are referring to an assumed “original” state of Papuan culture, to



Figure 2: School in Tami (PNG) with the missionaries Hoh and Bamler  
 source: *Archive Mission EineWelt*, 000808  
 (cit. in Greif 2020:11)

the constant tribal struggles and conflicts caused by blood revenge, from which they were supposedly liberated by evangelisation (Hiery 1992). This current local view is rather astonishing, since it runs counter to decolonial views of an oppressive colonial presence. And it motivates to have a closer look at the very beginning of the shared history between Europeans and Indigenous peoples in Papua New Guinea.

### Cultural negotiations and changing identities

When two cultures clash, especially if they intend to co-exist, they have to adapt to each other. Cultures start to change: new identities have to be found. But back in the late 19th century, missionaries were sceptical of this view. Most missionaries upheld the idea of their colonial “civilising mission” [*Zivilisierungsmission*] (Conrad 2008:26). They considered their own culture as superior by defining Indigenous cultures as inferior, and did not intend to change their own – they aimed solely at the cultural enhancement of Indigenous peoples (Eves 2006). As far as the sources reveal, Papuan cultures did not share this view either. Obviously, they did not perceive their own culture as inferior (vgl. Hiery 1992), so we might assume that in the beginning, an adaptation to the missionary culture was not their goal (cf. Bamler 1900).

Nevertheless, colonial and missionary research increasingly tells the story of an entangled history (Habermas & Hölzl 2014). In particular, the recent history of missions shows the entanglement of German colonialism and local responses, with interaction between different actors and in negotiations of religious and secular interpretational hegemony as well as cul-

tural exchanges (Ratschiller 2018). To reveal the entanglements of cultures, different perspectives from variable vantage points are necessary (*ibid*, 2018). One of these is medical history, revealing different points of view on shared anthropological states: the human body, illness and disease, birth and death. According to Hölzl, the human body is the “place” in which power and identities are negotiated – the identities of the people examined and also the identities of those who examine (Hölzl 2011). Therefore, we can extend our interrogation of missionary practices to knowledge of the body, cultures and identities, as well as re-negotiations of spirituality and philosophies of life (Ratschiller 2018). Medical work set some of the preconditions for cultural exchange between missionaries and Indigenous people. As historical research shows, proselytisation often led to “disenchantment” and “rationalisation” of the body (Ratschiller 2016:15), as missionaries taught hygiene or treated diseases with Western medicine. There were religious negotiations that took place as part of this (Höpflinger 2016).

This article highlights the ways that, in the missionary work of the Neuendettelsau Missionary Society in German New Guinea, missionary medical treatment dealt with topics such as illness, disease and death. To what extent were these central for the negotiation of religion and spirituality? They certainly led to cultural change – all protagonists were knowingly or unknowingly altering their views, their behaviour, their beliefs and their convictions. I trace how these cultural processes took place, asking: in the New Guinea of the colonization period, did different cultural identities evolve and change, meeting at some point?

### **Remarks on methodology**

As mentioned, the article is concerned with the Neuendettelsau Missionary Society in Finschhafen, and covers the period from 1886 to 1919. I collected missionary periodicals and missionary diaries as well as non-published letters and other archive documents. This historiographical research was conducted in the frame of a doctoral thesis in medical history (Kittelman forthcoming).

These available sources are quite challenging in different ways. As there is a lack of written Indigenous sources (Fugmann 1986), it is necessary to work with others, most written from a Western perspective. And of course, I am mindful of my own perspective as European researcher. Obviously, missionary sources always bring their own ideological views and falsifica-

tions with them, as they reflect one type of colonial perspective (Gründer 1982). Published documents were often intended to solicit donations to the Society, so they emphasised stories of success (Jensz 2018). Moreover, falsifications in letters, memoirs and autobiographies abound, as the authors only told what they wanted their readers to know.

These are known problems for the interpretation of historiographical sources. To get an idea of an Indigenous perspective, “reading against the grain” is recommended (Douglas 1994:354). This method focuses on rare passages that contradict the common stories and ask questions that the sources did not intend to answer (Ratschiller 2016). Furthermore, it is useful to search for discrepancies or even conflicts, revealing a little of an local perspective. Very short or subordinate clauses or single sentences can reveal the complexity of missionary history which is hidden at first glance.

### **Medical missionary work and cultural transformations**

What is the link between medical work and changes of cultures and identities? Since missionary societies played an important role in establishing medical infrastructure in colonial times, they were often responsible for the first contact between local communities and European medicine. Thus, medical work served as medium for quite close interaction and exchange between missionaries and Indigenous peoples – arguably much closer than preaching the gospel verbally.

Medical work – and this includes both colonial and missionary medical work – is mostly seen as a humanitarian act. Usually, in spite of the many criticisms of missionary work, building schools and medical infrastructure is acknowledged as a contribution to local development (Mückler 2018). But medical work has special potential to interfere with Indigenous beliefs and identities. The article asks to what extent medical work was instrumentalised for the evangelisation of local communities, and it also discusses how the missionaries’ own cultural perceptions of illness and disease were transformed in the encounter.

### **Cultural preconditions and cultural intersection points**

As far as missionary sources reveal, in Papuan cultures, illness (and this includes diseases, epidemics, accidents and injuries) and death were connected very closely to “sorcery” (Kirchliche Mitteilungen 1898:10). No illness developed without sorcery. But sorcery was also considered essential for healing.

As there are very few historical documents revealing insights into Indigenous understandings, more recent local ethnography can assist. The cultural thoughts and findings of historical documents and current descriptions are not directly comparable, as there is an era of changes in between and a “syncretism” has developed (Frankel and Lewis 1989:33). But ethnographic documents can develop a more reflective and broader understanding of historical missionary documents. Current ethnography still describes a very close connection between illness, healing and spirituality (Barker 2003; Street 2014). While analysing concepts of illness, it is essential to be aware of Western biases and interpretations. For example, Mayer (1982) has shown that Indigenous understandings of “illness” can be categorized in different ways. Didn't missionaries back then face similar misunderstandings? And what about descriptions, “that Western medicine can deal with symptoms and local medicine with causes” (Frankel and Lewis 1989:30, cf. Mayer 1982)?

Thinking about cultural concepts can help reading and understanding missionary ethnographic sources. In historical sources, views and experiences around sorcery were quite central for the missionaries. They considered this culture of sorcery as “dark” and “cruel” and in this sense inferior – and so it lent the perfect justification for their own civilising mission – basically the justification for their stay in New Guinea (e.g. Eckart 1997, Kirchliche Mitteilungen 1893). As one of their main achievements the missionaries themselves described that they liberated the Indigenous people from the fear that was connected to sorcery (Neuendettelsauer Missionsblatt 1919).

But – if we try to look beyond the missionary view, we discover something else. We find some evidence that Papuans were not caught in fear of sorcery (as missionaries often liked to claim) and that they did not feel the need for salvation. For example, we have the voice of Dr. Otto Schellong, former doctor of the New Guinea Company, who had been stationed in Finschhafen shortly before the first missionaries arrived. In a letter to the missionary Christian Keyßer in 1941, he recalled that he did encounter superstitious beliefs, but that he did not have the impression of a fear of sorcery among local people (AMEW, Schellong 1941). We can find similar references if we look more closely at missionary sources. The report of missionary Leonhard Wagner in 1903 is a striking example. Besides the usual missionary staple of the “fear of sorcery” he cogitates that sometimes he had the impression that Indigenous people “felt quite well in the waste land far apart from God” (Kirchliche Mitteilungen 1903:60).

The sources even reveal intersectional points between the two cultures, perhaps more than some missionaries even wanted to notice. On the one hand, missionaries sought to distance themselves from this, in their view, inferior cultural aspect of sorcery. On the other hand, Papuans obviously did not differentiate between their own practices of sorcery and Christian prayer. For example, only one word (“*tamingau*”) in the Indigenous language of the island Tami was used equally for both practices (Kirchliche Mitteilungen 1891:67). Another report states, that the Indigenous people were pleased with the missionaries’ abilities to “conjure”, as they called praying (Kirchliche Mitteilungen 1892:23). This Indigenous view shows something essential: even if missionaries felt superior in their own religion, the Indigenous and the missionary religious practices did have some similarities, which were at least noticed by local people. Both missionaries and Indigenous people “explained their worlds and their experiences in religious terms” (Douglas 1994:356).

In the medical context, this is especially evident – given that sorcery as well as Christian prayer were believed to be instrumental to healing by the respective parties. Which means both cultures resorted to spiritual solutions for medical problems. Indigenous sorcerers used spells or rituals to heal people (e.g. Kirchliche Mitteilungen 1902). In frequent cases of illness or injuries, missionaries did not have proper medication available, so they could not do anything else but pray for improvement (Kirchliche Mitteilungen 1910, cf. Frankel and Lewis 2012). Even though missionaries differentiated between these acts – objectively they had a lot in common. And during the timeframe I investigated, these two cultures probably developed even more similarities.

### **Transformations within Indigenous and missionary cultures**

Missionaries were interested in the cultural “advancement” of Indigenous people – therefore aiming to further change, particularly through conversion to Christianity. And for this, medical work turned out to be quite helpful. From 1886-1919, no professional medical missionary was stationed in Finschhafen. So the medical work was carried out by the missionaries, their wives, some nurses and midwives. They all put a lot of effort into these tasks, out of an altruistic dedication to charity and welfare (Höpflinger 2016).

Medical treatment served as a perfect contact zone, as it was used by missionaries as a point of contact with local people (Dirar 2006), for example

by visiting local villages regularly to care for wounds or to distribute medicine (e.g. Neuendettelsauer Missionsblatt 1914). Medical work turned out to be an attraction on missionary stations which sometimes featured small hospital wards (e.g. AMEW, Stößel 1913, Eckart 1997). Indigenous people attended these stations to receive medication or treatments – and sometimes, after being healed, they stayed to live there (AMEW Stößel 1911). This changed local culture, as people adapted to a more European way of life with different clothing, schooling for children and regulated working schedules. But missionaries deliberately used their medical work for proselytisation (Höpflinger 2016). The Indigenous spiritual connections of illness and healing provided the missionaries with the opportunity to set their medical work in a religious context.

In the late 19th century, the local population and Europeans were confronted with endemic and new diseases (Davies 2002). In 1909, climate and health conditions were still considered to be worse than in all other German colonies (Eckart 1997). Missionaries especially suffered from constant fever (which was mostly associated with malaria), while local populations were susceptible to diseases brought to New Guinea by colonists and the missionaries themselves such as smallpox or influenza (eg. Frankel and Lewis 1989, Neuendettelsauer Missionsblatt 1919). Missionaries were only partly aware of the two-way exchange of pathogens. In the early years of the mission, knowledge of tropical disease was rudimentary and “miasmatic theories” were used to explain regular fevers (Street 2014:42, Froehlich 2015). We can suspect that early missionaries had little understanding of how their presence caused disease for those without immunity to conditions brought from Europe. Several missionaries seemed surprised at reports of more local deaths at younger ages after their arrival (e.g. Kirchliche Mitteilungen 1901, 1902 and 1898), something disease specialists now understand.

Although the medical facilities in New Guinea were quite limited, the number of treatments was quite high – for example, in 1912 18,000 were reported across Neuendettelsau Missionary Society stations (Kittlmann, Sommer 2020). The effects of the treatments can be questioned, as the main medication used was homeopathy (*ibid*). Homeopathy was quite a widespread and commonly used cure at the time (Eckart 2017). Nevertheless missionary Johann Stößel for example reported that homeopathy was inadequate in cases of serious disease (AMEW, 7.218, Stößel, 2013). Other treatments had also doubtful effectiveness. Even common wounds did not



heal for months in the tropical conditions – with or without treatment (Kirchliche Mitteilungen 1893). The more effective remedies included quinine for malaria, vaccinations against smallpox, and salvarsan for treating endemic yaws, a severe tropical bacterial infection of skin and bones. These medications were quite useful for the missionaries – not only for their own therapeutic use, sometimes saving their lives, but also for the bodily treatment of the Indigenous people combined with spiritual influence. What if a child that was supposed to die because of an enchantment is healed suddenly by the use of quinine (Neuendettelsauer Missionsblatt 1917)? If Western medication suddenly competes against sorcery? If the “heathen” belief in sorcery was proven to be wrong by the effect of quinine (*ibid*)? Some of the healed became pupils of religious lessons that prepared them for baptism, and this was not by coincidence (Neuendettelsauer Missionsblatt 1911, cit. in Kittelmann, Sommer 2020:63).

Figures 3 and 4 show one effect of the Indigenous cultural changes that were partly induced by medical work. We must not forget that during this time photographers thought that, as “the eye is a mirror of the soul”, pictures are “a truthful representation of reality” (Neuendettelsauer Missionsblatt 1916:59). It took some decades until the limitations of photography were revealed – as pictures at this time usually emphasised the differences between the European and the Indigenous cultures (Kelm 2005), although also the existence of change. These two photos were taken as testimonials of the baptism of a group of Indigenous people, in front of churches. All are standing, in very orderly serried ranks, in postures that befit Christians.



**Figure 3: Missionary Lehner with Papuan people to be baptised**  
 source: *Archive Mission EineWelt* 002724  
 (cit. in Greif 2020:196)



Figure 4: Missionary Pfalzer with Papuan people to be baptised, 1914  
source: *Archive Mission EineWelt* 002725

Missionaries highlighted how their photos showed the adoption of modest dress (Neuendettelsauer Missionsblatt 1918, 1921), a success of the civilising mission. On the other hand, missionaries wanted their male converts to wear a waistcloth with a belt, not trousers and shirts, and their female converts to wear simple dresses (Eves 2006). In the eyes of the missionaries, a distinction in dress befitted Indigenous people – some distance had to be maintained (Neuendettelsauer Missionsblatt 1921). Furthermore, the newly baptised were dressed all in white (the colour adopted by the missionaries themselves on first arrival), signifying outward – and inner – purity. But it was not only the change of clothes that marked Papuans as “Christians”, missionaries described a change in “facial expression”, that, after conversion, shows “the liberation of the savage fear” (Keyßer 1923:5). This facial expression formerly carried “the desire to kill” and “the longing for human flesh” but now, after the baptism, did “reflect the peace of the heart” (Neuendettelsauer Missionsblatt 1912:18). The missionaries seem united in these perceptions.

A critical voice can be found in the missionary records. A photo description of an Indigenous man, Auataun, reported that he told a missionary: “If he saw that Christians had really become different people, he would be baptized too” (Neuendettelsauer Missionsblatt 1917:4). The sentence is followed by the editor’s note: “Can he really not perceive any change?” (*ibid*). The implication is that the white missionaries noticed obvious changes resulting from finding God, while local people did not. This shows the culturally specific symbolism of the missionaries, which did not translate easily, and raises questions about the descriptions they used.

Medical effectiveness, competing against the Indigenous sorcerers, was only one part of the proselytisation process. Another was change in missionary medical culture itself, used to enable evangelisation. Missionaries had to modify their own way of life, in the new conditions they experienced (Hiery 1992). Figure 5, of missionary Flierl and others, shows his clothing better adapted to the tropical climate, but diet was also changed by necessity. Besides the visible changes, the missionaries also altered their perception of life – including their religious views. When they noticed in the early days of their work that Indigenous people had no consciousness of sin in the missionary sense, and therefore no perception of the necessity for salvation (Kirchliche Mitteilungen 1893), they tried to understand the Indigenous culture as a precondition for proselytisation. Missionary Vetter was convinced: “Who thinks and talks like a Papua will be understood, and out of understanding and perceiving the sermon Faith will follow.” (Kirchliche



**Figure 5: Missionary Flierl with assistants**  
*source: Archive Mission EineWelt 001047*  
*(cit. in Greif 1010:60)*

Mitteilungen 1893:33) Vetter realised that it was necessary to get a deeper understanding of the Papuan culture to be able to adapt the Christian sermon (Farnbacher 1999). He established that if local people made a connection between illness and sorcery, a God that protects from illness was more appealing than the death of Jesus as a source of salvation (Kirchliche Mitteilungen 1893, Pilhofer 1961). By placing a focus on divine protection from illness, the missionaries adapted their theology and their way of thinking to the Indigenous culture, despite the other essential tenets of the Christian religion less adapted to local conditions (Kirchliche Mitteilungen 1910). Over time, they concentrated more and more on the cultural points of intersection, rather than broader theological tenets and reasoning. This is quite surprising and important – as evangelical theological beliefs were the central reason for the missionaries’ stay in New Guinea. The close con-

nection to medical topics is surprising. God's power of protection against illness, the promise of good health for believers – these assurances turned out to be quite essential for religious conversion. If missionaries recovered from an illness themselves, they maintained that it was God who healed them (Kirchliche Mitteilungen 1899). And Western medication turned out to be evidence for the truth of such sermons.

One particular example for an effective treatment that was set into a religious context was smallpox vaccination. After a previous epidemic in 1872, the infectious virus was introduced again to New Guinea in 1893 and 1895 through German colonists, and an epidemic spread into the vicinity of the Neuendettelsau Missionary Society where it caused a lot of local fatalities (Penman et al. 2017, Fenner et al. 1988, AMS, RMG, 2.114, Frobenius 1893/1896). During this epidemic, mission stations became “safe havens” from the disease, as vaccinations were available there (Kirchliche Mitteilungen 1895:51). But was it the vaccination that gave protection – or God? In the missionary reports of that time the effects of medication and God's healing power were strongly intermingled. For example missionary Hoh reported that the Indigenous people knew that the missionaries had carried out vaccinations and that they prayed to God for his protection at the same time (Kirchliche Mitteilungen 1895). Of course, the missionaries themselves believed in God's protection from the epidemic (Kirchliche Mitteilungen 1895). Obviously, the combined effects of the epidemic (that local sorcerers couldn't deal with, in contrast to the missionaries using vaccines) with the missionary projection of their Christian God led to more acceptance of the new religion. The missionaries witnessed the first baptism to result from these occurrences (Kirchliche Mitteilungen 1899, Farnbacher 2004).

Preaching in this way was not completely successful. There was quite a big discrepancy between a protecting Christian God and continued premature deaths: “This gave one pause and led to talk: does belief in the miti [Gospel] and being baptised mean to give oneself up to death? Is an early death the dubious blessing of the miti? This is their God?” (Neuendettelsauer Missionsblatt 1913:41). Missionary Keyßer reports some people did not want to get baptised as they thought they could die from it (Kirchliche Mitteilungen 1906, cf. Neuendettelsauer Missionsblatt 1920, Douglas 1994). So, the missionaries again had to adapt their sermons. They did this by explaining that a “salvation from eternal death” could result from becoming a Christian (Kirchliche Mitteilungen 1898:87), but death of the body could not be avoided.

Nonetheless, there are several missionary reports that tell of an additional shift towards instilling a fear of God, as opposed to preaching salvation through God. For example missionary Hoh reports missionary Pfalzer told local people something rather different, that the cause of illness is not sorcery and that, instead, it is sent by God (Kirchliche Mitteilungen 1898). Similar explanations can also be found in reports by missionaries Zahn (Kirchliche Mitteilungen 1907) and Raum who explicated that fatalities of children were caused by the sins of their fathers (Kirchliche Mitteilungen 1910). Missionary Bamler found a similar way to sermonise: “God will protect you if you follow his words, but for five years we have preached to you and you are still doing Evil, therefore it is quite possible that God has drawn his [protecting] hand from over you” (Kirchliche Mitteilungen 1896:37). These examples show that a sermon based on the fear of illness or even death was not uncommon. This was an interpretation and instrumentalisation of the “wrath of God” in the Lutheran doctrine (Härle 2007:267). Some missionary work spread this fear of illness, linking it to pious and godly behavior (cf. Farnbacher 1999).

Sometimes, the local population would connect misbehaviours (as defined by missionaries) with illness themselves, which resulted in some rather strange rationalisations. Missionary Zahn for example reported that locals thought that when missionaries got sick, this was caused by their sins (Kirchliche Mitteilungen 1910). He quoted a chief who said: “Truly, our faults and sins have made you severely sick again.” (*ibid*) And, surprisingly, the missionaries’ reaction was not to explain this misunderstanding – but rather than it would connect them to God (*ibid*).

Very often the missionary reports conflate illness on earth and illness in a spiritual sense. For example, missionary Vetter, as well as missionary Keyßer, preached, that “the wages of sin is death” (Kirchliche Mitteilungen 1899:10, Keyßer 1934:45). While this sentence comes from the Bible, it is generally not taken literally, i.e. sin results in fatalities, but is understood as a general thought about death. But missionaries realised that in their preaching, the fear of God’s anger induced local people to hear the Gospel (cf. Douglas 1994). This led them to employ very similar arguments to those that they criticised strongly in local culture: the fear of sorcerers who cause illness, and the role of supernatural forces in determining health, illness or death. The difference between a sorcerer causing illness and death, which makes people afraid – and a Christian God causing illness and death – also making people afraid, is no longer detectable.

If we think about the fact that the missionaries celebrated themselves as “liberators from darkness” – “liberators from the fear of sorcery” – we can say that they progressively replaced what they criticised with something that – at a critical glance – might appear very similar. By stressing issues in their theology similar to characteristic traits of Papuan culture, they accommodated their religion to Indigenous cultural concepts.

## Conclusion

In the context of evangelical missionary endeavours, the administering of medical assistance exposes the complexity of encounters in contact zones where people of different origins meet. Individual people, cultures, religions become interlocked and entangled – until even the protagonists themselves can’t differentiate original ideas and beliefs anymore (cf. Ratschiller 2016). To see in a positive light – the cultures move towards each other, developing – and perhaps this provided a basis for a peaceful coexistence (figure 6).



**Figure 6: Mission feast in Sattelberg 1910** source: *Archiv Mission EineWelt 00720* (cit. in Greif 2020:63)

In Papuan cultures, topics like illness and healing are commonly conceptualised in a spiritual context, leading to a religious dialogue shaped by misunderstandings. Even though in this case, the missionaries tried to translate the Indigenous culture into their own points of reference, they could not bridge the vast differences between cultures (cf. *Kirchliche Mitteilungen* 1907). To communicate their Gospel in Indigenous languages, missionaries had to determine the vocabulary to be used, and it remains quite unclear to what extent Indigenous people understood the meanings. Sometimes, Indigenous people were talking of earthly disease while missionaries were thinking of an abstract and heavenly death. There were ample possibilities for misconceptions to occur.

How can these retrospective ruminations about first cultural encounters be reconciled with the positive accounts of the same historical occurrences that are found among Papuans (e.g. Hiery 1992)? One answer is that people in Papua New Guinea give the answer they think is expected by a European listener, and the burden of proof is not hard to achieve. Looking again to the historical records suggests another explanation. By 1918, missionary Keyßer was trying to listen and pass on Indigenous perspectives. Sources show that even back then Indigenous people reproduced missionary stereotypes: “Only now we know how ignorant and bad we were before. Anguish ruled us completely ... Fear of sorcery and murder permanently tormented us... But Jesus did not only live and die for Whites, but also for everyone, including us. This is very precious to us. We Blacks are already so very poor.” (Keyßer 1939:5-6) The quote illustrates another misunderstanding, emerging from the disconnection between missionaries focusing on spiritual poverty, while Indigenous people were talking about their poverty in material and comparative terms. We therefore might assume that materialistic motives played a role. It has to be considered that the people questioned by missionary Keyßer in 1918 were already baptised and had visited missionary schools, so had probably internalised the missionary view. The truth eludes us – but we can say that there are contrary historical sources which clearly contradict these Indigenous and missionary views. However, as Papua New Guinea specialist Hiery says, referring to Hillgruber, it is not disturbing that different interpretations of cultural contact exist (Hiery 1992). If we consider the plurality and dissimilarity of cultural contacts, it would be surprising if they were no discussions or differing interpretations of historical situations (cf. Hiery 1992:75). And is history more than the sum of events that “actually-factually” occurred (Neumann 1989:216)?

### **Acknowledgements**

I am very thankful to my supervisor Nadine Metzger, to Anja Schwalbe and Felix Sommer for their advise and great support. Many thanks also to the reviewers for thoughtful comments, which helped to improve this paper, and to Martha Macintyre and Simon Batterbury for proof reading. I am grateful to Matthias Kowasch for editorial care and challenging discussions concerning this paper.

## References

- AMEW, 4.141, Akte Martha Koller, Brief Otto Schellong an Christian Keyßer, Königsberg, 26.03.1941.
- AMEW, 4.42, Brief Missionar Stöbel an den Inspektor, Deinzerhöhe, 12.08.1911.
- AMEW, 4.42, Brief von Missionar Stöbel an den Inspektor, Immanuelheim, 26.05.1913
- AMEW, 7.218, Missionar Stöbel, Butauen, 08.03.1913: „Jahresbericht über Heiltätigkeit in unserer Mission 1912.“
- Bamler, G. (1900). Komm herüber und hilf uns! Oder: Die Arbeit der Neuen-Dettelsauer Mission in Deutsch Neu-Guinea. Mitteilungen und Schilderungen. Nr. 5. Zehn Jahre Missionsarbeit auf Tami von 1889–1899, Neuendettelsau: Freimund-Verlag.
- Barker, J. (2003). Christian Bodies: Dialectics of Sickness and Salvation Among the Maisin of Papua New Guinea. In: *The Journal of Religious History*, 27 (3).
- Conrad, S., Randeria, S., Römheld, R. (eds.) (2013). *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt: Campus.
- Davies, M. (2002). *Public Health and Colonialism. The Case of German New Guinea 1884–1914*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Dirar, U.C. (2006). Curing Bodies to Rescue Souls: Health in Capuchin's Missionary Strategy in Eritrea, 1894–1935. In: Hardiman, D: *Healing bodies, saving souls. Medical Missions in Asia and Africa*, Amsterdam, New York: Rodopi, pp. 251–280.
- Douglas, B. (1994). Discourses on Death in a Melanesian World. In: Merwick, D. (ed.): *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Denig*, The University of Melbourne.
- Eckart, W.U. (2017). *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Heidelberg: Springer
- Eckart, W. U. (1997). *Medizin und Kolonialimperialismus Deutschland 1884–1945*, Paderborn: Schöningh.
- Eves, R. (2006). „Black and white, a significant contrast“: Race, humanism and missionary photography in the Pacific. In: *Ethnic and Racial Studies*, 29 (4), pp. 725–748.
- Farnbacher, T. (1999). *Gemeinde verantworten. Anfänge, Entwicklungen und Perspektiven von Gemeinde und Ämtern der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Papua-Neuguinea*, Hamburg: LIT.
- Fenner, F., Henderson, D.A., Arita, I., Jezek, Z., Ladnyi, I.D. (1988). The History of Smallpox and its spread around the World. In: Fenner, F (ed). *Smallpox and its Eradication*, Geneva, World Health Organization, pp. 209–244.
- Frankel, S., Lewis, G. (1989). Patterns of Continuity and Change. In: Frankel, S., Lewis, G (eds.): *A continuing trial of treatment. Medical pluralism in Papua New Guinea*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 1–33.
- Froehlich, S. (ed.) (2015). *Als Pioniermissionar in das ferne Neu Guinea. Johann Flierls Lebenserinnerungen, Teil II: 1886–1941*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fugmann, G. (1986). *The birth of an Indigenous church. Letters, Reports and Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Goroka: Melanesian Institute.
- Gerhardy, C. (1986). Medical and Diaconal Work. In: Wagner, H., Reiner, H. (eds.). *The Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years 1886–1986*, Adelaide: Lutheran Publishing House, pp. 513–554.



- Greif, T. (ed.) (2020). *Ferne Nächste. Weltweite Diakonie aus Bayern, Lindenberg*: Josef Fink.
- Habermas, R., Hölzl, R. (eds.) (2014). *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Härle, W. (2007). *Dogmatik*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Hiery, H. J. (2017). Die deutschen Kolonien in der Südsee. In: Gründer, H., Hiery, H. (eds.): *Die Deutschen und ihre Kolonien. Ein Überblick*, Berlin: be.bra, pp. 89–122.
- Hiery, H. J. (1992). „Stori bilong waitman tru“. Erstkontakt in melanesischer Sicht, In: *Geschichte und Kulturen* 4, pp. 63–75.
- Hölzl, R. (2011). Der Körper des Heiden als moderne Heterotopie. Katholische Missionsmedizin in der Zwischenkriegszeit. In: *Historische Anthropologie* 19, pp. 54–81.
- Höpfinger, A.-K. (2016). Zwischen Repräsentation und Regulierung. Körper als Aushandlungsorte für Weltanschauungen. In: Ratschiller, L, Weichlein, S. (eds.): *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau, pp. 175–187.
- Jenz, F. (2018). „Schilderungen aus der Südsee“. Missionsperiodika und ihre Rolle in der deutschen Öffentlichkeit. In: Hensel, S., Rommé, B. (eds.) *Aus Westfalen in die Südsee. Katholische Mission in den deutschen Kolonien*, Berlin: Dietrich Reimer, pp. 40–51.
- Kelm, A. (2005). Skurrile Exoten und liebenswerte Mitmenschen. Ethnographische Anmerkungen zur kolonialen Südseefotografie. In: Hiery, H.J. (eds): *Bilder aus der deutschen Südsee. Fotografien 1884–1919*, Paderborn: Schöningh, pp. 16–33.
- Keyßer, C. (1923). *Songangnu, ein Großer unter den Kâte. Lebensbilder*. 6. Heft. Nr. 55, Neuendettelsau: Freimund-Verlag.
- Keyßer, C. (1934). *Zake. Der Papuahäuptling*, Neuendettelsau: Freimund-Verlag.
- Keyßer, C. (1939). *Wir Heiden und ihr Christen*, Neuendettelsau: Freimund-Verlag.
- Kirchliche Mitteilungen 1891–1910*, Neuendettelsau: Freimund-Verlag. All direct quotations have been translated by the author.
- Kittlmann, M., Sommer, F. (2020). Geheilt, getauft: Medizinisches Engagement als diakonisches Wirken – die Neuendettelsauer Mission in Papua-Neuguinea. In: Greif, Th. (ed.): *Ferne Nächste. Weltweite Diakonie aus Bayern, Lindenberg*: Josef Fink, pp. 60–70.
- Kittlmann, M. (forthcoming). *Medizin und Mission in Neuguinea, 1886–1919*. Doctoral thesis in medical history, University of Erlangen-Nuremberg.
- Mayer, J. R. (1982). *Body, Psyche and Society: Conceptions of Illness in Ommura, Eastern Highlands, Papua New Guinea*. In: *Oceania* 52 (3), pp. 240–260.
- Mückler, H. (2018). Katholische und protestantische Missionsbestrebungen in Ozeanien von den 1850er Jahren bis 1918. In: Hensel, S., Rommé, B. (eds.) *Aus Westfalen in die Südsee. Katholische Mission in den deutschen Kolonien*, Berlin: Dietrich Reimer, pp. 30–39.
- Neuendettelsauer Missionsblatt 1911–1922*, Neuendettelsau: Freimund-Verlag. All direct quotations have been translated by the author.
- Neumann, K. (1989). *Not the Way it Really Was: Writing a History of the Tolai (Papua New Guinea)*. In: *The Journal of Pacific History*, 24 (2), pp. 209–220.

- Penman, B. S., Gupta, S., Shanks, G. D. (2017) Rapid mortality transition of Pacific Islands in the 19th century. *Epidemiol. Infect.* 145 (1), 1-11. Available from doi:10.1017/S0950268816001989.
- Pilhofer, G. (1961). *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea, Band 1, Neuendettelsau: Freimund-Verlag.*
- Ratschiller, L., Weichlein, S. (2016). Der schwarze Körper als Missionsgebiet 1880–1960. Begriffe, Konzepte, Fragestellungen. In: Ratschiller, L., Weichlein, S. (eds.): *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau, pp.15–40.
- Ratschiller, L., Wetjen, K. (2018). Verflochtene Mission. Ansätze, Methoden und Fragestellungen einer neuen Missionsgeschichte, in: Ratschiller, Linda, Karolin Wetjen (Hrsg.): *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neuen Missionsgeschichte*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau, pp. 9–24.
- Richter, G. (2012). Flexibles Wissen in Beziehungen. Wissenstransfer zwischen Menschen in Ozeanien (Chimbu-Hochland von Neuguinea) und kontinentalen Missionaren. In: van der Heyden, U., Feldtkeller, A. (eds.): *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner, pp. 329–338.
- AMS, RMG, 2.114, Brief von Frobenius an den Inspektor Schreiber, Siar, 15.01.1896.
- AMS, RMG, 2.114, Brief von Frobenius an den Inspektor, Siar, 12.06.1893.

FALRES ILOMO

## “Relationship” between German Missionaries and Colonial Power in Southern Tanzania

### I. Background

In this paper, the term “German Missionaries” shall refer to Missionaries from Berlin Mission Society (which was established in 1824 in Berlin) and not other Mission Societies like, Leipzig and Bethel which also worked in Tanzania (formerly known as Tanganyika). When we speak about “relationship” we refer from the background of the coming of Missionaries and German Colonial Government whereby, the missionaries came first and are the ones who invited the Colonial Government to come to East Africa and established the so called “Deutsche Ostafrika” which included the former Tanganyika, Burundi and Ruanda respectively.

When we speak about this relationship during missionary enterprises, we cannot avoid mentioning the political involvement of Missionary Alexander Merensky who was one of the great mission work pioneers who worked in South Africa from 1859- 1882. After his return to Germany besides his working as Berlin Mission Society Inspector, Merensky joined an organization that was founded by Karl Peters known as, “*Gesellschaft fuer deutsche Kolonisation*” (Society for German Colonization). On 27<sup>th</sup> February 1885, this organization acquired from the German Emperor a letter of protection which meant the beginning of colonial imperialism in East Africa. Therefore, in this movement of colonial establishment in East Africa, Merensky was a key person.

In 1885, the Mission Conference in Bremen welcomed the idea of establishing colonies in East Africa from the point of view that this establishment would also make possible the opening of mission stations, which they were ready to do. This colonial enthusiasm spread in such a way that some of the mission friends called their mission societies, *Evangelische Missionsgesellschaft fuer Deutsch- Ostafrika* in order to promote colonial development. The organization most in favour of establishing colonies in East Africa was later called Berlin III. The Mission Society which is called Berlin I, decided to do mission work in East Africa, too. It seemed possible for Berlin I to work together with Berlin III when members considered the following factors:

1. The Regions of German colonial operations could be a convenient environment for mission work, a view similar to that of Bremen Mission Conference.
2. Through the active presence of the German Mission Society, the British Mission Societies (CMS and UMCA) could be prevented from entering further into the German Protectorate Regions.
3. The prevention of Roman Catholic influence in East Africa was also considered a crucial aim. The Catholic with the Society of Holy Ghost Fathers had already established themselves in Zanzibar but not yet on the mainland.
4. Finally, another motive that encouraged Berlin Mission to open stations in East Africa was to weaken Islam and to stop slave trade, a trade which the Berlin Missionaries were aware of, because they had experienced it during their work in South Africa.

## **II. Interaction of Berlin Missionaries with German Colonial Rule**

The first colonial power in Tanzania (former Tanganyika) was Germany who occupied the country from 1885 to 1918 (till the end of the First World War). As it were the Missionaries who convinced the Colonialists to establish the Colony, when the missionaries had established themselves in Tanzania, I want to show their close relationship in various aspects of life and dealing with the indigenus:

### **Establishment of Christian communities**

The constitution of the Berlin Mission Society stipulated that forming new Christian communities was to be the official practice of its Missionaries. The guidelines for the Christian communities established by Berlin Missionaries were known as "*Platzordnung*" literally "ordinances of the place." After being formulated by the Berlin Mission Society, the laws were handed over to the Ministry of Law in Germany for approval. After being approved at this stage, the laws were supposed to be given to the Secretary of State for the German Colonial Empire. Thereafter, the Secretary was to distribute them to the Heads of Colonies.

The information given in the letter to the German Secretary of State for Ministry of Law, shows that the aim of forming the new communities was to enhance the welfare of the inhabitants and not to oppose the traditional

existing communities. The new communities were to improve the environment of the inhabitants by providing health care services, employment and accommodating refugees. They were also expected to eradicate laziness and keep good discipline among the community members.

The Berlin Mission Society emphasized that it had decided to establish such communities and laws as an outcome of having experience in mission work for 80 years in other parts of the world. Therefore, they wanted the same sort of system in the newly established mission work in the German Colony of East Africa in order to minimize social problems among the Africa inhabitants.

Alexander Merensky, the Berlin Missionary who worked in South Africa from 1859 to 1882, reports about his experience in South Africa where communities were established according to "*Kaffergesetz*" whereby, either communities had to be registered und tenants of the landlord, or five families to serve the chief. In this situation, the missionary was obliged to abide with the South African government law which demanded him to establish a Christian community after accepting to pay 2.50 RM per tenant per year and also to pay 10 RM as a head tax per person per year.

Missionary Merensky underlines that he had to pay these entire amount in order to maintain "good relationship" with the government which the Berlin Mission Society needed for security. Merensky reports that after forming Christian settlements over which the mission had landlord status, he had authority over the Africans. The mission could thus introduce whatever regulations it wanted at the station and no African dared to appeal to the government against any rules the missionaries introduced. Despite these structures, Merensky reports that many people came to live at the Berlin Mission's Christian communities because they were more conducive than in Bure's plantations.

#### **Platzordnung vs Christian Communities in Tanzania**

There were 20 regulations to be observed by inhabitants at mission stations. It was written; regulations for inhabitants of station N.N. in District N.N., German East Africa.

*(1.) The land, where mission station is found belongs to mission society in Germany. All orders that come from these regulations are laws for all people who live here; whether they are pagans, Christians or Muslims. The polygamists*

*are by law not allowed to live in the mission settlements. However, from missionary reasons, the polygamists can be considered.*

*(4.) Men who have more than one wife (polygamists) by law cannot be accepted. Polygamists who have been living before establishment of mission station, they are supposed to be transferred to pagan communities. Other people can easily request to live at the station. However, before asking for permission to live at the station they must make sure that they have paid fully the government head tax.*

*(8.) Pagan immoralities shall not be tolerated by inhabitants of the station, especially, practices that are forbidden and punishable: immoralities, drinking occasions, dances, initiation ceremonies, healing, divination and superstitious practices (Heidinische Unsitten sind bei keinen der hier wohnenden Leute zu dulden; insbesondere sind verboten und sind zu bestrafen Geschlechtliche Unsichtlichkeiten aller Art, Trinkgelage, Tänze, Pubertätsfeiern..., Zaubereien, Orakel und Gottesurteile)*

*(9.) All inhabitants of the station, also pagan must attend morning devotion and Sunday service.*

*(10.) The station inhabitants are obliged to pay the government head tax in time. This payment shall be done through the missionary who shall eventually give the tax to the government. The station inhabitants have also another obligation, to perform any other duty that can be given by the government authority.*

*(17.) The types of punishment to be applied at the station are as follows: to give a warning through a missionary after being informed by the mission station elder and register the name of offender in the book where offenders are registered, punishment by paying a fine or doing manual work. In case the offences committed by young people they shall be punished by beating. As the last resolution for offenders who do not improve their behavior is to chase them out of station.*

It was not written what happened to the houses and crops of the deported member.

### **III. 1933 Ilembula Synod and 1936 Pomern Synod: Resolution over alcohol Consumption**

Although consumption of local beer was forbidden in Platzordnung, the conference of the three Synods of German East Africa namely Uzaramo-Uluguru, Ubena-Uhehe and Konde Synod held in 1933 at one of station called Ilembula discussed about the issue of alcohol consumption. In this conference it was first agreed that Christians should not consume any alcohol at all. However, the idea was criticized by missionary Schemsdorf. He argued that such law against alcohol was unreasonable. Thereafter the synod conference followed Schemsdorf's arguments and reformed the agreement to be more lenient: "A Christian is allowed to brew beer from millet and sorghum as he will. However, he is not allowed to be drunk." Furthermore, the conference forbade alcohol consumption from Bamboo plants.

Another development in handling alcohol-related affairs is reported from a synod conference in Iringa (a conference held at Pomern) in 1936. In this conference the use of alcohol in various stations was examined and it was seen that alcohol had some negative effects on the church. It was agreed that those who were seen drunk should be fined shs 5/- on the first offense, and shs 10/- if they repeated the offense.

Regarding this fine, Kiwovele emphasizes that the punishment not only disregarded the actual income of Africans because shs 10 was a monthly wage of an employed worker, but was also ineffective since it did not result in any positive change in the person. He also underlines that the missionaries decided to use punitive means such as cutting down all bamboo trees at mission stations or giving victims of alcohol a fine. These methods could not help to solve the problem because they merely coerced church members into obedience instead of helping them to understand the reason for not using and abusing alcohol.

### **IV. African reaction to the ban on alcohol consumption**

1. An incidence of order to cut bamboo trees in order to stop alcohol consumption-(active vs passive resistance)
2. The Lutheran Christians to join Roman Catholic- Sunji Congregation lead by Fr. Octavian (conflict between Lutheran and Catholic members)

## **V. Mission Stations in Njombe – Influence of Colonial Government**

In 1896 Ngela II, one of the Bena chiefs, invited the Berlin missionaries in his land as a preventive tactic against the neighbouring Sangu tribe which was ruled by chief Merere. Chief Ngela sent a delegation to Berlin missionaries in Konde (Itete), inviting them to open mission stations in his land and brought a gift of four sheep. Thereafter, the missionaries accepted his request. In 1898 the missionaries were sent to Njombe (Kidugala) on July 1898 where they were welcomed by Chief Ngela and Chief Kiswaga. They had a good welcome and were told that the whole Benaland was given to them to open stations anywhere they like.

After exchanging greetings and presents, chief Ngela told the missionaries about the dispute with Sangu who were often raiding the Bena People. As a solution to the matter, missionary Bunk reported the case further to the German colonial government in the Iringa District. The Colonial Government response was to order that the Sangu chief Merere, should remain the chief of his people (sub-chief) and chief Ngela II should be the paramount chief of the whole region.

## **VI. Majimaji Resistance: Involvement of Missionaries and Colonial Government**

In 1905 to 1907 in Tanzania there was a rebellion against forced labour in cash crop plantations owned by German settlers along the Coastal Region. This rebellion was known as “Maji Maji resistance”. This resistance spread widely from the East Coast to Southern part of Tanzania. As the resistance was in Songea approaching Njombe, the Berlin Missionaries requested the Bena Chiefs to provide soldiers to protect mission stations against Maji Maji fighters. The chiefs accepted the request from missionaries. However, when the enemies arrived, the chiefs did not fulfill the promise. Therefore, the missionaries asked support from the Colonial Emperor in Dar es Salaam.

The government sent mercenary soldiers from Sudan to go to Njombe and kill as many men as they could. When they were doing this killing, the people were cut off from access to get food. After four to five days the food was prepared but mixed up with human flesh. Due to the fact that the people had great hunger, they ate the available food in front of them.



## **VII. Effects of Relationship between the Emperor and RC Church in Germany to the Mission Work in German East Africa**

Missionary Tramp who worked at Mission station at Tandala told paramount chief Mwemutsi not to give Catholics permission to establish their Church in his land. In one case it is reported that on 2nd June 1933, two Fathers from Tosamaganga (a Roman Catholic station that belongs to Consolata) came to Chief Mwemutsi asking him for permission to establish a mission station in Kingaland where Berlin Missionaries were working. Mwemutsi asked them whether they were Catholics, but they denied saying that they were Vapadele, which means "Padres." They hid their real identity because they knew that, due to the influence of Lutheran missionaries, the chief would not allow them to open a station there.

Since this chief was a good friend of the Lutheran missionary, he told the two Vapadele that since they were not Catholics they should report to missionary Tramp (a Berlin Missionary) in Tandala station and ask him to write a letter of recommendation. He further told them that he had given the whole land to Missionary Tramp, therefore, he could not give it to anybody without consulting him.

What the missionary did against Roman Catholic missionaries was an official policy of Berlin Mission Society to stop Roman Catholic from spreading in the German East Africa. This was in relation to conflict between the German Emperor (Wilhelm II, a Lutheran Church member; reigned Germany from 1888-1919,) of that time with the Catholics.

## **VIII. A similar Relationship between the African Pastor and British Rule**

After 2nd World War in 1945 all German Missionaries from Berlin Mission Society had left the country but Tupevilwe Sanga was the only remaining African Pastor. He had to save all mission stations of which now are three Lutheran Dioceses of Evangelical Lutheran Church in Tanzania. Pastor Sanga visited a British District Commissioner (3km from Tandala Mission station) while taking with him shs 40 from the Church offering. Fortunately on that day the Commissioner was having a meeting with Paramount Chief and his Sub-Chiefs. Pastor Sanga told the DC that he had come to give condolence for the tragedy the British people had when they were fighting with Germans during the Second World War. He also gave the DC shs 40/- as compensation for the damage caused by the war.

The British DC was so happy and gracious for the consideration from the Lutheran Pastor. Thereafter, Pastor Sanga informed the DC that “As you know the mission stations were under German Missionaries, but now they are under my supervision. I therefore, kindly ask your support so that I can manage this big task. Especially, I ask the Paramount Chief and his Sub-Chiefs to give me a support when I am doing missionary work such as; constructing Church buildings, mobilizing their people to attend Sunday services and sensitizing their people to send their children to the only Church owned schools...” The DC was willing to give the support; thereafter, the DC introduced Pastor Sanga to those community leaders and commanded them to give all necessary support whenever Pastor Sanga needed. This introduction to community leaders made Sanga to be respected in the same level as German Missionaries or DC himself. The outcome was that Pastor received good cooperation from the community leaders, in such a way that his duty of spreading Christianity in established mission stations and the newly opened stations was done conveniently.

### **IX. A Different approach by Leipzig Mission Society**

The Leipzig Mission Society did not use the Christian settlement system as the Berlin Missionaries did. The Director of the Leipzig Mission Society, Karl Graul, believed that a group of growing believers was to be realized by accommodating all natural customs which do not oppose Christianity and to establish new churches in the midst of initially non-Christian communities.

Graul’s stand point concerning mission approach, to begin with he was criticized, but later on Graul’s stand was supported by Gustav Warneck, a Professor of Missiology who asserts that conversion of individuals was that it always represented a probably very long stage in any missionary venture. But if the venture was at all successful, sociological causes inevitably led to the final Christianization of the nation as a whole. Furthermore, Warneck emphasizes that the converts should not be made to live in a separate Christian compound, but should remain in their normal social environment. Every natural social institution, especially the family as the foundation of the “national community,” should be respected and taken into Christian care.

In North Tanzania, the idea of establishing new Christian communities was not practiced by Christian mission run by Leipzig missionaries. This

mission society, too, had experience of doing mission work in other parts of the world. For example in 1848 they initiated mission work in India. The Mission Society believed that doing mission inside already existing communities could work. They thought new Christians would be salt that would ultimately change the nature of their original communities.

Besides having positive attitudes towards African culture, the Leipzig Mission Society had no collaboration with colonial government. The killing of the two German missionaries (1896) at Akeri- in Meru is evidence that there was no collaboration between the two systems. The historical information shows that the Meru people initially had a land crisis with the colonial government, however, the Meru people could not differentiate between German colonial officers and German missionaries. The German colonial officers were aware of the enmity with Africans, they tried to prevent the missionaries from going to the angry people but the missionaries said they had different task as missionaries, not similar with that of the colonial government. Therefore, the missionaries continued approaching people with good intention ending up by being killed by the angry mob.

## **X. Impact of past Experience to the Modern Church**

1. Conversion from traditional belief to Christianity played a replacement role (according to missionary perspective/intention)
2. According to Africans, conversion played an additive role. Therefore, the Africans after being converted to Christianity were duo believers of two religions (primary as well as secondary religious experience)
3. The missionaries expected from Africans a conversion to be a rapid change
4. For the Africans, conversion into Christianity was a social process
5. The missionaries did not contextualize Christianity instead condemned African belief and practices as pagan.
6. After establishing mission settlements and introduced Platzordnung it looked like a prison (where brutality was predominant) and not like a mission area where the gospel was preached as good news.

## **XI. Remaining legacy of Missionary Teaching**

1. Church discipline is still active especially in the country side. This practice is facing a tough competition from Pentecostal Churches.
2. The issue of polygamy which was a great hindrance during early missionaries is still a paradox today.
3. The Church in Tanzania is still lacking courage to contextualize the gospel although it is more than 100 years old.
4. Scholarship is outside the Church therefore, the Church without scholars cannot share/contribute to the international theological discussion forum.
5. For the time being there is a shift of paradigm of center of mission; from the North to the South due to the fact that the Church in the South is the fastest growing, however, this growth is numerical rather than having a Theological potency.

## **Conclusion**

The information above has shown how the Berlin Missionaries closely related to the German Colonial power. This relationship can be clearly seen from the beginning when the Missionaries were convincing companies and German government to establish a colony in East Africa. Furthermore, we see how the Berlin Mission Society formulated rules, known as "Platzordnung" to be followed at the Mission settlements in German Colonies after being endorsed by the German Government. These settlements were in opposition with the traditional settlements, known as "Pagan." Living at a mission settlement does not mean that one is free from the colonial authority, since the missionary is the agent of colonial rule, whereby the inhabitants must pay head tax through the missionary so that he can send to the government office.

The life at the mission settlements was artificial to Africans who were obliged to abandon almost everything related to their traditional practices: dances, songs, initiation ceremonies for young people, traditional medicines, divination etc. drinking local beer, and traditional marriage including the polygamy system. The implication is that the Africans have been introduced to the foreign religion as well as foreign culture while

abandoning theirs. It is highly questionable whether the African new converts can really perceive the foreign religion through a foreign culture.

As for nowadays, we cannot continue blaming the irrelevant approach of the former Berlin Missionaries; instead, the African Church leaders (who have continued accommodating the outdated missionary approach) are responsible. Maybe the Berlin Missionaries and the German Colonial Government did their level best to make sure Christianity was protected and enabled to spread in the Colony of East Africa.

The Church in Tanzania and Africa at large has now educated a number of scholars in various theological disciplines; these scholars should be well utilized and be incorporated inside the system (as it is in the Western World) instead of leaving them outside the Church system, especially when the Church is confronting serious theological issues. In order for the Church in Africa to have a genuine and sustainable growth and to have a Church that is rooted within the context, it must facilitate both theological potency as well as numerical growth.

# „Climbing High Mountains“

## Reflexionen über Mission und Kolonialismus mit Bezug auf ein Ereignis in Tanganjika 1896 im Kontext der Arbeit der Leipziger Missionsgesellschaft

*Mit Dank an das Team des Evang.-Luth. Missionswerks Leipzig für den Weg, den wir mit dem Motto „glaubwürdig? Mission postkolonial“ gemeinsam gegangen sind, und in Erinnerung an Har Jive Inder Singh Salooja (1937 – 1999), meinen Vater, der als Sikh seine Straße fröhlich ging.*

„Das Bemühen um eine Überwindung von Kolonialismus und Rassismus steht nicht im Widerspruch zur Freude über die Ausstrahlungskraft eines weltweiten Christentums, das aus der Missionsgeschichte hervorgegangen ist“, beendet Anton Knuth<sup>1</sup> seine Gedanken zu einer Aushandlungsgeschichte. Dem stimme ich zu, formuliere aber in Umkehrung: Der freudigen Ausstrahlungskraft des eigenen (christlichen) Glaubens steht das Bemühen um eine Überwindung von Kolonialismus und Rassismus nicht entgegen. Dringender denn je gehört dazu aber in besonderer Weise, präzise die Verbindung von Mission und Kolonialismus zu verstehen.

### 1. Kolonialismus? Mission?

Im Folgenden nehme ich den modernen Kolonialismus in den Blick, der sich mit der neuzeitlichen Expansionsgeschichte Europas verbindet. Ich folge Osterhammel und Jansen, die Kolonialismus verstehen als „*Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden [...in Verbindung mit...] sendungsideologischen Rechtfertigungsdoktrinen*“.<sup>2</sup> – „Mission“ in diesem Zusammenhang meint die institutionelle Verbreitung des christlichen Glaubens im Kontext dieser neuzeitlichen Expansion Europas. Keine Frage: Der christliche Glaube hat sich nach dem Tod Jesu von Nazareth außerhalb ebenso wie innerhalb des Römischen

1 Anton Knuth, „War christliche Mission eine andere Form des Kolonialismus? Gedanken zu einer Aushandlungsgeschichte,“ Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 122/2 (2022): 92–95, 94.

2 Jürgen Osterhammel und Jan C. Jansen, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, Bd. 2002, C.H. Beck Wissen (München: C.H. Beck, 82017), 20.

Reiches verbreitet und dann auch Europa erreicht.<sup>3</sup> Aber die Geschichte dieser Verbreitung liegt außerhalb der Zeit des Kolonialismus und bleibt deshalb unberücksichtigt. In dieser Zeit aber ist das Paradigma der protestantischen Weltmission entstanden, das (unter anderen) in den altehrwürdigen Missionsgesellschaften von Basel, Berlin, Hamburg/Bremen, Leipzig, Hermannsburg, Wuppertal und Neuendettelsau auch vor dem Beginn des Deutschen Kolonialreiches ab 1884 seine deutsche Gestalt gefunden hat.

Es wäre unhistorisch, die protestantische Weltmission unabhängig von ihrer Zeit zu verstehen.<sup>4</sup> Insofern geht es mir im Folgenden nicht mehr um die Frage eines „ob“ oder die Frage des „dass“ der geistes- und kulturgeschichtlichen und oft auch strukturellen Abhängigkeit, sondern um die kritische Untersuchung, wie intensiv diese Verbindung und Abhängigkeit war bzw. wo man sie aufweisen kann. – Dennoch: Ein Blick in die Grundlagen ist nötig.

## 2. Die Erfindung des Missionsbefehls 1792

Fragt man nach den Grundlagen der Mission, so wird man verwiesen auf den Missionsbefehl Mt. 28, 18ff. Dieser Missionsbefehl ist eine Erfindung aus 1792: Der baptistische Prediger William Carey aus Leicester erhebt in seiner Schrift „An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens“ Mt 28, 18ff zur biblischen Grundlage der Verpflichtung von Christen zur Heidenmission.<sup>5</sup> Für Rasia Sugirtharajah ist dieser geografische und zeitliche Zusammenhang in der Blüte von

3 Im Zuge der iro-schottischen peregrinatio wurden dann auch die außerhalb des Römischen Reiches gelegenen germanischen Gebiete Mitteleuropas erreicht, in denen vermutlich eine indigene Version der einheimischen gotischen christlichen Kultur entstanden war (vgl. Marion Grau, *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion* (London: T & T Clark, 2011), 115; s.a. David Jacobus Bosch, *Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven*, Übers. Reiner Behrens (Marburg an der Lahn: Francke, 2011), 148)

4 Vgl. Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1992), 320f. Nach ebd., 316 ist der Aufstieg der protestantischen Mächte Holland, Dänemark und England die Ermöglichung der evangelischen Weltmission; s. a. Immanuel Geiss, „Mission, Imperialismus und Kolonialismus,“ in *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Hg. Ulrich van der Heyden und Heike Liebau, Bd. 1, *Missionsgeschichtliches Archiv* (Stuttgart: Steiner, 1996): 69–87, 83: „Zweifelloos waren viele Missionare anfangs bewußt Wegbereiter der europäischen Kolonialherrschaft [...] Auf dem Höhepunkt des Kolonialimperialismus um 1900 gerieten Missionare häufig in den Sog eines naiven Kulturimperialismus [...] oder eines nationalen Machtimperialismus“.

5 William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens. In Which Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, are Considered* (Leicester, 1792).

europäischem Imperialismus und Kolonialismus nicht zufällig gegeben: „*What is interesting is that Carey's call to win the souls of the unbelievers in foreign lands and his reactivating of the Matthaen command happened at a time of unprecedented territorial conquest by the West [...] Carey's fascination with this dormant verse arose at a time when Europe was engaged in just such a colonialism.*“<sup>6</sup> Mit Mt. 28, 18ff als Grundlagentext der Mission ist zugleich ein Organisationsmodell aussendender Zentralen präfiguriert, das hervorragend in Organisationsformen der europäischen Kolonialmächte passt, und die Konstruktion der paulinischen Bewegungen im Mittelmeerraum als Missionsreisen legitimiert auf ihre Weise Tätigkeit und Arbeitsformen protestantischer Missionsorganisationen.<sup>7</sup>

Vorher gibt es zwar auch Reflexionen darüber, wie die christlichen Akteure in der Begegnung mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit sich selbst und ihre Arbeit verstehen: Für den in Indien wirkenden Jesuiten Roberto de Nobili (1577 – 1656) war 1. Kor. 9, 20 „Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne“ die Schlüsselstelle, während die ersten nach Amerika entsandten Mitarbeiter der Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts sich an Apg. 16, 9 „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns“ hielten.<sup>8</sup> Mt. 28, 18ff spielte dagegen keine Rolle, auch nicht für die Reformatoren, die in anderen Angelegenheiten bekanntermaßen standhaft ihre Überzeugung und biblische Einsicht bezeugend sich nicht positiv zu der möglichen Aufgabe verhielten, eine wie auch immer geartete Verbreitung des christlichen bzw. evangelischen Glaubens unter Menschen anderer Religionszugehörigkeit zu betreiben.<sup>9</sup> – Fraglich ist auch, ob die Tätigkeit der iro-schottischen Wandermönche und später die Arbeit von Winfried/Bonifatius als „Heidenmission“ in Sinne der späteren protestantischen Weltmission verstanden werden kann; Marion Grau interpretiert sie vor allem als Durchsetzung der lateinisch-römischen Gestalt des Christentums.<sup>10</sup>

---

6 Rasiyah S. Sugirtharajah, „A Postcolonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation,“ in *Postcolonial reconfigurations. An alternative way of reading the Bible and doing theology*, Hg. R. S. Sugirtharajah (London: SCM Press, 2003): 13–36, 21; dt. R. S. Sugirtharajah, „Eine postkoloniale Untersuchung von Kollusion und Konstruktion in biblischer Interpretation,“ in *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Hg. Andreas Nehring und Simon Tiesch (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2013): 123–144.

7 Sugirtharajah, „A Postcolonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation“: 21ff.

8 Ebd., 17f.

9 Ebd., 20; s.a. Bosch, *Ganzheitliche Mission*, 162.164.

10 Grau, *Rethinking Mission in the Postcolony*, 114.



Wie oben schon gesagt: Weder die Tatsache der Verbreitung des christlichen Glaubens und der Kirche über die Jahrhunderte hinweg noch (was ja damit im Zusammenhang steht) die Tatsache, dass Menschen ihre religiöse Bindung veränderten und sich zur Gemeinschaft der Christ:innen zählten (gemeinhin „Konversion“ genannt) werden in Frage gestellt. Aber ist es tatsächlich wahrscheinlich, dass das nach einem Modell geschah, das erst im 19. Jahrhundert zur völligen Reife gelangte? Eine Missionsbewegung in der Organisationsform freier Gesellschaften ist doch weder für die Zeit des Urchristentums noch für die Jahrhunderte nach Konstantin d. Gr. und Theodosius d. Gr. denkbar; das Auseinanderdriften von „Kirche“ und „Staat“ nimmt zwar mit dem Investiturstreit ab dem 11. Jhdt. seinen Anfang, aber die Voraussetzungen für ein selbständiges „missionarisches“ Agieren christlicher Kreise sind bis zum Beginn der frühen Neuzeit noch gar nicht gegeben.<sup>11</sup>

### **3. Case study: Die „Akeri killings“ von 1896 im Missionsgebiet der Leipziger Missionsgesellschaft**

#### **3.1. Die Aufnahme eines neuen Missionsgebietes der Leipziger Mission 1893**

„Dient dem Reich Gottes und nicht dem deutschen Kaiserreich!“ – unter diesem Motto wird 1892 die Aufnahme eines neuen Arbeitsgebiets der Leipziger Missionsgesellschaft in Deutsch-Ostafrika beschlossen. 1893 entsendet der dann seit zwei Jahren amtierende Direktor Karl v. Schwartz die ersten fünf Leipziger Missionare an den Kilimanjaro, wo sie nach erfolgter Klärung des Verlaufs der Einflussphären zwischen England und Deutschland die Missionsstation Moshi von der englischen Church Missionary Society übernehmen sollen. Als sie nach 17 Tagen und 300 Kilometer Fußmarsch von Mombasa aus am 30. September 1893 in Moshi ankommen, rät ihnen der deutsche Kommandeur Hauptmann Johannes wegen des schon seit dem Vorjahr andauernden Kriegs zwischen dem kolonialen deutschen Militär und den Chagga unter König Meli jedoch dazu, noch einige Tage nach Westen nach Machame zu ziehen. Dort kommen die Leipziger Missionare am 3. Oktober 1893 dann auch an, werden am folgenden Tag von König Shangani willkommen geheißen und beginnen am 6. Oktober 1893 mit dem Bau der Missionsstation. Von hier aus werden nachfolgend die Stationen Mamba

11 „Christliche Glaubensausbreitung in der frühen Neuzeit war weitgehend eine Angelegenheit des kolonialen Staates; zumindest ließ sie sich nicht ohne Erlaubnis („charter“) des Souveräns ausüben“, urteilt Gründer in seinem Grundlagenwerk *Gründer, Welteroberung und Christentum*, 315.

(1894) und Moshi (1896) errichtet.<sup>12</sup> Das ist der Anfang der Leipziger Missionsarbeit im Chagga-Land.

1896 beschließt die Leipziger Missionsgesellschaft die Ausweitung des Arbeitsgebiets zum benachbarten Berg Meru: Eine freundliche Aufnahme durch Matunda, König der Wameru, ebenso wie eine kulturelle und sprachliche Nähe zu den Chagga ließ dieses Unterfangen unter einem günstigen Stern stehen. Am 15. Oktober 1896 treffen Ewald Ovir und Karl Segebrock mit ihrer Karawane, von der die meisten Personen am Folgetag nach Machame zurückkehren, im Gebiet der Wameru ein; am 16. Oktober erhalten sie einen Bauplatz in der Nähe der *boma* von König Matunda. Am 18. Oktober erreicht eine Abteilung des deutschen Kolonialmilitärs unter Leitung von Hauptmann Johannes den Meru und errichtet in der Nähe ein Lager. Dort wird am 19. Oktober der Kaufvertrag zwischen den Missionaren und König Matunda geschlossen. In der Nacht erfolgt ein Angriff auf beide Lager: Während das Militär diesen zurückschlagen kann, werden Ewald Ovir, Karl Segebrock sowie ihre fünf lokalen Missionsmitarbeiter getötet.

### 3.2 Ein Reflexionsversuch in postkolonial-kritischer Perspektive

Diesem Ereignis widmete das Evang.-Luth. Missionswerk Leipzig als Nachfolgeorganisation der Leipziger Missionsgesellschaft anlässlich der 125. Jährung 2021 ein Symposium mit dem Titel „Climbing High Mountains. Colonial Entanglement & Postcolonial Reflections“. Im Rahmen des Jahresmottos „glaubwürdig? Mission postkolonial“ sollte der Rückblick also insbesondere in postkolonialer Perspektive<sup>13</sup> geschehen.

---

12 Vgl. zum Ganzen Ravinder Salooja, Arusha und die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig. in: Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen. Zur Weltmissionskonferenz in Tansania, Hg. EMW – Evangelisches Missionswerk Deutschland e.V., Übers. Christoph Anders, Michael Biehl und Helge Neuschwander-Lutz, Nr. 83, Weltmission heute (Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2018): 82-87, sowie auch Andreas Kecke, Die aufgegane Saat. Die Anfänge der Leipziger Mission am Kilimanjaro (Leipzig: Weltweit Neuer Verlag der Leipziger Mission, 2020).

13 „1.1. Mit dem Begriff „Postkoloniale Theorien“ wird ein Bündel von Forschungsansätzen bezeichnet, die davon ausgehen, dass koloniale Strukturen durch die Entkolonisierung im 20. Jahrhundert nicht verschwunden sind, sondern in vielfacher Weise fortwirken, und die diese in den unterschiedlichsten Bereichen deutlich machen und damit zu ihrer Überwindung beitragen wollen. 1.2. Koloniale Strukturen werden insbesondere im Verhältnis von Dominanz und Macht einerseits sowie Ohnmacht und Marginalisierung andererseits sichtbar und spürbar. 1.3. Unter ‚postkolonialen Perspektiven‘ verstehen wir eine kritische Haltung gegenüber und Reflexion von weiterbestehenden kolonialen Strukturen“, formulieren die Referent:innen des Leipziger Missionswerks (Evang.-Luth. Missionswerk Leipzig e.V., „„glaubwürdig? Mission postkolonial“. Thesenreihe zum Jahresthema des Leipziger Missionswerkes,“ <https://www.leipziger-missionswerk.de/angebote/aktuelles/detail-aktuelles/thesenreihe-zum-jahresthema-glaubwuerdig->

Bereits der Einladungsflyer wurde zum Lernfeld in postkolonialem Denken: Dass nicht nur von den beiden zu Tode gekommenen Missionaren die Rede sein sollte, war allen klar, aber wie hießen eigentlich die zivilen Mitarbeiter der Leipziger Mission? Und wie viele waren eigentlich tatsächlich umgekommen? Und als was beschreibt man sie richtig: als Diener, als Träger, als Angestellte oder als Missionsmitarbeiter:innen? Die Klärung dieser Fragen lief im Hintergrund ab. Die Frage des Subjekts der Missionsbautätigkeit aber wurde richtig zur Herausforderung: Errichtete die Leipziger Mission „auf Einladung von König Matunda“ die Missionsstation, wie der erste Entwurf formulierte, oder wäre es nicht richtiger, im örtlichen Herrscher das Subjekt des Stationsbaus zu sehen? „*The mission station that King Matunda was having built*“<sup>14</sup>, lautete die finale, bereits aus einem Lernprozess resultierende Formulierung; die zu Tode gekommenen Personen werden wie folgt erwähnt: „*resulted in the deaths of at least seven civilians who worked the mission station, including five Chagga (Karava, Mrio, and three whose names we seek to identify) and two Eastern European Leipzig Mission missionaries, Ewald Ovir and Karl Segebrock*“<sup>15</sup>. In der Beschreibung des Ereignisses selber wird jede Interpretation als Überfall oder Mord vermieden, wenn von einem „*night battle between local people and the German forces*“<sup>16</sup> die Rede ist.

### 3.3 Die „Akeri killings“ im Kontext

Bereits 1999 hat Joseph W. Parsalaw die „Akeri killings“<sup>17</sup> detailliert untersucht und damit die „Phase des Schweigens“ (Parisius; s.u.) durchbrochen. Man muss davon ausgehen, dass sich die Missionare der Leipziger Mission der vielen Facetten des Kontextes ihrer Tätigkeit, wie Parsalaw sie dar-

---

mission-postkolonial.html, 1. April 2022). – Die Symposiums-Manuskripte Moni Parisius, 125 years of contested memory. A Discourse Analyses of the Reception of the Killings of two Leipzig Missionaries from a Postcolonial Perspective (Leipzig, 2021), Kristina Ecis, Rediscovery and reevaluation of mission understanding of the Courland Lutheran Consistory and missionar martyr Karl Segebrock (Leipzig, 2021) und Jürgen Günther, Mission im kolonialen Kontext. Karl von Schwartz und der Eintritt der Leipziger Mission in die Kolonie Deutsch-Ostafrika (Leipzig, 2021), auf die in der Fallstudie verwiesen wird, erscheinen in Kürze in einer Dokumentation des Symposiums im weltweit-Verlag des Leipziger Missionswerks.

14 Evang.-Luth. Missionswerk Leipzig, „Climbing High Mountains. Colonial Entanglement & Post-colonial Reflections. Symposium 29-30 October, 2021,“ [https://www.leipziger-missionswerk.de/fileadmin/user\\_upload/missionswerk/10\\_themen/kolonialismus/2021-10-29-30\\_symposium\\_climbing\\_high\\_mountains.pdf](https://www.leipziger-missionswerk.de/fileadmin/user_upload/missionswerk/10_themen/kolonialismus/2021-10-29-30_symposium_climbing_high_mountains.pdf), 28. März 2022.

15 Ebd..

16 Ebd..

17 Der Begriff „Akeri killings“ selbst stammt von Joseph W. Parsalaw, A history of the Lutheran church diocese in the Arusha region from 1904 to 1958 (Erlangen: Verlag für Mission und Ökumene, 1999), 66.

stellt, nicht bewusst waren: Da ist zum einen das Verhältnis der Ilarusha zu den Massai, die die Ilarusha zunächst kooptiert und ein Abhängigkeitsverhältnis errichtet hatten. Im Zuge eines Befreiungskampfes hatten die Ilarusha die Massai nach Süden abgedrängt und herrschten nun selber über die Region. Dabei erlangten sie Dominanz über die Wameru, die sie nun wiederum mit einem vieldimensionalen Regelwerk u.a. auch in militärischer Weise kontrollierten, mit Auswirkung auch auf die noch östlicher am Kilimanjaro lebenden Chagga. – Zum anderen hatte im Oktober 1895 das deutsche Kolonialmilitär unter der Leitung von Hauptmann Johannes gegen die Ilarusha im Meru-Gebiet gekämpft, in dessen Nachgang jene das Wirken der deutschen Kolonialmacht, die sich bereits im benachbarten Kilimanjaro-Gebiet festgesetzt hatte, aufmerksam beobachteten. Für die Deutschen schien das Meru-Gebiet „befriedet“, tatsächlich aber waren die Ilarusha alarmiert über den Versuch des deutschen kolonialen Zugriffs auf ihr Land: *„The situation in Arusha after such a punitive expedition against the Ilarusha was not improved but it became worse. Since then, the warriors of the land were instructed to be in a state of readiness against any surprise attacks from the Germans residing at Kilimanjaro“*<sup>18</sup>, schreibt Parsalaw.

Parsalaw führt den nächtlichen Angriff auf auch die Missionare auf deren Interaktion mit dem Kolonialmilitär zurück, da doch die Ausführung eines Plans, sie zu töten, in den Tagen direkt nach ihrer Ankunft möglich gewesen wäre: *“They could have been killed on the first day of their arrival in Akeri or Keringo if there was such a plan. I am therefore inclined to believe that the arrival of Captain Johannes must have aroused the suspicion of the so called ‘influential’ Arusha people present in Meruland. After seeing their great enemy, Captain Johannes interfering in the affairs of the missionaries, they were forced by this close contact between the Wazungu to interpret the earlier arrival of Ovir and Segebrock to be spies sent by Captain Johannes in advance“*<sup>19</sup> – zumal die Missionare sich von Hauptmann Johannes Waffen zur Selbstverteidigung hatten geben lassen.

Für die deutsche Kolonialmacht bedeutet der Tod der Missionare in einem von ihr zur Herrschaft in Augenschein genommenen Gebiet eine Herausforderung ihrer Position. Deshalb führt Hauptmann Johannes umgehend eine umfassende militärische Operation gegen die Ilarusha durch mit dem Ziel der Festigung des kolonialen Herrschaftsanspruchs. Dafür werden nach dem Motto *divide et impera* ca. 10.000 Chagga vom Kilimanjaro rekrutiert:

---

18 Ebd., 68.

19 Ebd., 70.

„Most of them [i.e. Chagga] were filled with impatience and excitement at the thought of looting their enemies [i.e. Ilarusha]. This was their chance to revenge the constant raids, oppression, and plunder made by the Ilarusa in the past years.”<sup>20</sup> Das deutsche Kolonialmilitär siegt: Der militärische Führer der Ilarusha im östlichen Merugebiet, Rapaito, wird getötet und sein Leichnam öffentlich zur Schau gestellt; die weiteren militärischen Führer der Ilarusha werden 1900 zusammen mit König Meli von Moshi, der in den Auseinandersetzungen während der Ankunft der Leipziger Missionare 1893 gefangen genommen wurde, hingerichtet.<sup>21</sup> Von den Ilarusha werden viele Männer getötet, Frauen und Kinder vertrieben und das Vieh und die Ernte konfisziert. Auch weil in der Folge ein Ring von Farmen und Plantagen auf dem an Siedler aus dem südlichen Afrika gegebenen Land die Ilarusha daran hindert, weiter am Fuß des Mt. Meru zu leben, werden diese in das System der Zwangsarbeit und Steuern gezwungen und auf effektive Weise in die deutsche Kolonialherrschaft inkorporiert.<sup>22</sup> Zuletzt zwingt das deutsche Kolonialmilitär die besiegten Ilarusha, ihre Schilde und Speere für den Bau einer deutschen Militäranlage im Zentrum ihres Gebietes zu verwenden: *“The building of this Boma was done with the sweat and blood of men and women of the Ilarusha tribe as another part of punishment. [...] the proud Ilarusa warriors were forced to dig lime stone in the boma la chokaa (Kalkfestung) with their spears. Their beautifully decorated shields were used as wheelbarrows to carry lime stone and mud to the building site in Arusha. With their swords they cut huge trees for the purpose of burning lime stone.”*<sup>23</sup> Diese Militäranlage wurde zum nucleus der Stadt Arusha<sup>24</sup> und ist bis heute im Zentrum der Stadt ein Zeichen der Durchsetzung deutscher Kolonialherrschaft im Zuge der Leipziger Missionsarbeit am Meru.

### 3.4 Märtyrer-Narrativ

Mit Hilfe der Diskursanalyse ist Moni Parisius der Rezeption der Akeri killings in Publikation der Leipziger Missionsgesellschaft gefolgt.<sup>25</sup> Für eine postkolonial-kritische Untersuchung eignet sich diese Methode insofern in besonderer Weise, als sie die Verbindung eines Diskurses zu Machtpositio-

20 Ebd., 78.

21 Ebd., 75ff.

22 Simeon Mesaki, „Recapping the Meru Land Case, Tanzania,“ *Global Journal of Human Social Sciences. Economics* 13/1 (2013): 15–23, 17f.

23 Parsalaw, *A history of the Lutheran church diocese in the Arusha region from 1904 to 1958*, 80.

24 Ders., „The Founding of Arusha Town,“ in *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Hg. Ulrich van der Heyden und Holger Stoecker, Bd. 6, *Missionsgeschichtliches Archiv* (Stuttgart: Steiner, 2000): 489–493, 493.

25 Parisius, *125 years of contested memory*.

nen untersucht und ebenso fragt, wie Praxis beeinflusst, Identitäten konstruiert und Ereignisse, Objekte und Subjekte repräsentiert werden.

Bereits drei Wochen nach dem Ereignis thematisiert Direktor Karl v. Schwartz in einer Predigt den Tod der Missionare Ovir und Segebrock und vergleicht die Situation der Mission mit einem Kommandeur, der angesichts des Todes seiner Soldaten nicht aufgibt, sondern den Kampf fortführt.<sup>26</sup> Diese Form der Repräsentation von Ovir und Segebrock verfolgt das Ziel, dem traurigen Ereignis einen positiven Sinn zu verleihen, und dient so zunächst der Schadensbegrenzung. In den Jahresberichten 1896 und 1897 sowie der Schrift „Segebrock und Ovir. Zwei früh vollendete Missionare“ (1897) wird wahlweise auf die „angeborene Verderbtheit“ der lokalen Bevölkerung Bezug genommen, oder die Tode werde auf das „unergründliche[...] Handeln Gottes“ zurückgeführt. So soll möglicher Kritik an einer zu engen Verbindung zur kolonialen Obrigkeit der Riegel vorgeschoben werden. *„Erfahren wir es doch jetzt, daß die Nachricht von dem Heimgang der beiden Brüder nicht abschreckt, nicht lähmt, sondern daß sie neue Liebe, neuen Eifer, neue Begeisterung weckt für das Werk des Herrn, für das so edles Blut vergossen wurde. So mag denn auch dies Büchlein [...] dazu dienen, daß ihr Gedächtnis in Segen bleibe und daß sie, wiewohl gestorben, noch reden und werben für die Mission, der ihre Liebe gehörte.“*<sup>27</sup> Auf diese Weise beginnt, was Parisius als das Stricken einer Märtyrerlegende bezeichnet, damit die gerade flügge gewordene Afrika-Mission und die finanzielle Unterstützung der Leipziger Missionsgesellschaft ebenso wie v. Schwartz' eigene Karriere gerettet werden.<sup>28</sup>

Die Publikationen der zweiten Phase zwischen 1902 und 1920, in der sich die deutsche Kolonialherrschaft etabliert hat, spielen die Bedeutung der Akeri killings herunter und ordnen sie „Anfangsschwierigkeiten“ zu. Mit dem Versailler Vertrag und dem Ende des deutschen Kolonialreiches 1920 beginnt nach Parisius bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg die dritte Phase der Verehrung und Glorifizierung, in der das individuelle Schicksal in einer größeren Erzählung aufgehoben ist.<sup>29</sup>

---

26 Ebd..

27 Karl von Schwartz, Karl Segebrock und Ewald Ovir. Zwei früh vollendete Missionare der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig (Leipzig: Verl. der Evang.-Luth. Mission, 1897), 2.

28 Parisius, 125 years of contested memory

29 Ein Gedicht aus dem 50. Todesjahr von Ovir und Segebrock 1946 ist vom Stil hymnischer Märtyrerverehrung geprägt. Parisius vermutet zum einen einen liturgischen Kontext der Rezitation, zum anderen, dass ein solches Gedicht in der Nachkriegszeit einen hoffnungsvollen Kontrapunkt setzte (ebd.).

Parisius stellt eine sich anschließende (vierte) Phase des Schweigens fest<sup>30</sup>, die über die historischen Prozesse der Dekolonisierung und die Zeit der DDR hinweg bis in die Gegenwart andauere und in der das Bild von Ovir und Segebrock als Helden und Märtyrer sich nicht verändert habe: *„The discourse remained fairly static and did not evolve into a self-critical direction, that would have allowed other narratives, for a long time.“*<sup>31</sup> Grund dafür seien fortdauernde Machtstrukturen, aufgrund derer „unsere“ Wahrnehmung weiterhin von einer eurozentrischen Perspektive geprägt sei – selbst wiederum Zeichen eines Fortbestehens kolonialer Strukturen: *„Colonized peoples and places could only be the object of colonization processes, because knowledge about them has been assessed in a certain way. Colonial discourses have formed the perception of colonized as ‘colonizable’. Obtaining information and spreading them, is an instrument of colonial rule. Colonial rule itself is expressed by the power to define oneself and others.“*<sup>32</sup>

### 3.5 Baltische Beziehungen

Nach der Gründung der Dresdner/Leipziger Mission als erster dezidiert lutherischer Missionsgesellschaft 1836 lenkten lutherische Missionskreise in ganz Europa ihre Ressourcen – Geld und Kandidaten für die Mission – dorthin. Die wachsende Unterstützung in den kurländischen Gemeinden wird daran deutlich, dass in den 1880er Jahren von insgesamt 199 Gemeinden nur acht keine Spenden für die Mission sammeln.<sup>33</sup> So werden Ewald Ovir aus Estland und Karl Segebrock aus Lettland Missionare der Leipziger Mission.

Im 19. Jahrhundert ist das Baltikum Teil des russischen Zarenreichs. 1832 wird die Errichtung der lutherischen Kirche in Russland erlaubt und in diesem Zusammenhang auch das kurländische Konsistorium eingerichtet. Die deutsche Kolonialherrschaft in der Region seit dem 13. Jahrhundert<sup>34</sup> führt zu engen historischen Bezügen zu den deutschen Ländern. Im 19. Jahrhun-

30 Allein die Publikationen von Parsalaw, *A history of the Lutheran church diocese in the Arusha region from 1904 to 1958* und Thorsten Altena, *„Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“*. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884 – 1918, Bd. 395, Internationale Hochschulschriften (Münster: Waxmann, 2003) sind die einzigen, die – mittlerweile auch schon wieder vor 20 Jahren – das Ereignis untersuchen.

31 Parisius, *125 years of contested memory*.

32 Ebd..

33 Ecis, *Rediscovery and reevaluation of mission understanding of the Courland Lutheran Consistory and missionar martyr Karl Segebrock*.

34 Vgl. dazu auch Mark Terkessidis, *Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute* (2019).

dert beträgt der Anteil der deutschen Bevölkerung in Kurland allerdings nur 5,5%, so dass auch die Mehrheit der Kirchenglieder ethnische Letten sind. Dennoch besteht die Mehrheit der Pfarrer aus Deutsch-Balten, was ein komplexes Macht- und Beziehungsgefüge zur Folge hat.<sup>35</sup>

Im Protokoll der kurländischen Generalsynode 1897 wird der Tod von Ovir und Segebrock erwähnt, jedoch nicht weiter thematisiert. Kristina Ecis vermutet, dass zum Zeitpunkt der Synode selbst das Ereignis unter den Pfarrern bereits ausführlich Gesprächsstoff gewesen ist.<sup>36</sup> Bereits am 30. Oktober 1896 hatte die Zeitung *Latviešu Avīzes* von ihrem Tod berichtet, allerdings erst nachdem die russische Zensur, die diese Veröffentlichung zunächst untersagt hatte, sie doch erlaubt, was dann zunächst zu überhaupt nur kurzen Todesnachrichten führt.<sup>37</sup> Kirchliche Publikationen fügen in den folgenden Monaten die geistliche Perspektive des Kampfes gegen den „bösen Feind“ hinzu.

Bis 1904 finden sich Spuren des Ereignisses in lettischen Publikationen im Zusammenhang mit der Erwähnung von Missionsarbeit im heutigen Tansania. In der Zeitung *Baznīcas Vēstnesis* wird in einem Artikel 1900 der ambivalente Zusammenhang zu kolonialer Herrschaft diskutiert und damit die Ablehnung von regierungsamtlicher Unterstützung für die Mission begründet.<sup>38</sup> 1936 findet das Ereignis erneute Erwähnung in mehreren Kirchenzeitungen, vor allem jedoch in denen in deutscher Sprache der mittlerweile in eine deutsche und eine lettische Kirche geteilten Lutheraner Lettlands. Das überwiegende Schweigen der lettischen Publikationen führt Ecis darauf zurück, dass zum einen Segebrock mittlerweile deutlicher als Deutsch-Balte wahrgenommen wurde und dass zum anderen die lettische lutherische Kirche seit 1920 nicht mehr mit der Leipziger Mission, sondern mit der Schwedischen Kirchenmission zusammenarbeite.<sup>39</sup> – Vermutlich war nicht so sehr der 40. Todestag von Segebrock<sup>40</sup> Grund der Zeitschriftenveröffentlichungen 1936, sondern das 100. Jubiläum der Leipziger Missionsgesellschaft, und so könnte in der Tat die fortdauernde Verbindung der deutschen Kirche in Lettland mit der Leipziger Missionsgesellschaft der Grund für die ausführlicheren Publikationen 1936 sein.

---

35 Ecis, Rediscovery and reevaluation of mission understanding of the Courland Lutheran Consistory and missionary martyr Karl Segebrock.

36 Ebd..

37 Ebd..

38 Ebd..

39 Ebd..

40 Ebd..



Abgesehen von der einen erwähnten Ausnahme 1904 findet der koloniale Kontext der Missionsarbeit im Kilimanjaro so gut wie keine Erwähnung. Auch Hauptmann Johannes wird nur als Teil der Ereignisse ins Spiel gebracht. Erneut vermutet Ecis den Grund dafür in der russischen Zensur, verbunden mit dem Status der Letten wie Deutschen als Minderheiten im russischen Imperium. Karl Segebrock dagegen sei sich seiner Rolle in einem kolonialen Gefüge bewusst gewesen, gerade weil er einer Minderheit entstammte und aus der Provinz kommend ins Spiel kolonialer Mächte involviert gewesen war. Im Leipziger Missionsseminar, wo Ovir und Segebrock für den Dienst in der Mission vorbereitet wurden, galten die beiden Deutsch-Balten als „Russen“.<sup>41</sup>

### 3.6. Die Bedeutung Karl v. Schwartz'

Wie oben erwähnt, fällt die Aufnahme des zweiten Arbeitsgebietes der Leipziger Missionsgesellschaft mit dem Wechsel von Direktor Julius Haredand zu Karl von Schwartz zusammen. Bereits seit 1881 war das Anliegen einer Missionstätigkeit in Deutsch-Ostafrika durch den fränkischen Pfarrer Matthias Ittameier an die Missionsleitung herangetragen worden, über die Jahre hinweg aber mit folgenden Argumenten immer wieder abgelehnt worden: Man wolle die Arbeit im als das Herzland der Leipziger Missionsarbeit verstandenen Tamilnadu nicht schädigen; man fürchtete, in den Augen der internationalen Unterstützerkreise als zu Deutsch angesehen zu werden; und mit der national-kulturellen Nähe zur kolonialen Obrigkeit sah man die Reinheit der religiösen Beweggründe und Ziele gefährdet.<sup>42</sup>

Karl v. Schwartz war der Leipziger Mission als Cremlinger Pfarrer und Superintendent bereits seit den 1880er Jahren verbunden und organisierte sowohl Reisen von Missionspredigern als auch Missionsfeste im Braunschweiger Land. Nach einer erfolglosen Bewerbung als Braunschweiger Hof- und Domprediger erhält er als Entschädigung einen Sitz in der Landesversammlung<sup>43</sup> – das allein verweist auf die Nähe seiner Person zu staatlicher Obrigkeit. Wenn v. Schwartz dann 1912 schreibt, *„daß es nach göttlicher Ordnung nicht schlechthin und unter allen Umständen verwerflich ist, wenn Völker, die dessen bedürfen, Länder in Besitz nehmen, in welchen für sie Milch und Honig fließt, in denen sie den Überschuß ihrer Bevölke-*

41 Ebd..

42 Salooja, „Arusha und die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig“: 82.

43 Jürgen Günther, Karl von Schwartz und die Mission der Leipziger Mission in Ostafrika während der deutschen Kolonialzeit. Ein Braunschweiger Beitrag zur Weltmission (Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, 1992), 82ff.

rung ansiedeln, in denen sie Rohstoffe für die Industrie und Absatzgebiete für deren Produkte gewinnen können. [...] Wer wächst, braucht eben ein größeres Kleid<sup>44</sup>, dann wird darin ein grundsätzliches Einverständnis mit dem deutschen Kolonialismus deutlich, das durch vereinzelte kritische Worte an kolonialen Missständen nicht aufgehoben ist – oder wie Jürgen Günther treffend urteilt: „Diese sind nichts anderes als beschwichtigende Rhetorik.“<sup>45</sup>

Günther sieht die Leipziger Mission bereits in den Jahren vor dem Beginn der Direktorentätigkeit von v. Schwartz auf den Weg in die Kolonialmission, wenn er die Rolle von Carl Paul, der v. Schwartz 1911 als Missionsdirektor nachfolgt, in bereits jenen Jahren hervorhebt: „Publizistisch vorbereitet bzw. begleitet wurde der vorausgehende Beschluss der Generalversammlung u. a. durch den jungen, kolonialbegeisterten, seit 1887 Lorenzkircher Pfarrer Carl Paul [...] mit der Veröffentlichung ‚Das Evangelium in Deutsch-Ostafrika‘ von 1892.“<sup>46</sup>

### 3.7 Ergebnis der case study

„Dient dem Reich Gottes und nicht dem deutschen Kaiserreich!“ – das Motto, unter dem Karl v. Schwartz 1893 die ersten fünf Leipziger Missionare in das neue Arbeitsgebiet in Deutsch-Ostafrika entsendet, gilt lange als weitsichtiges Votum und Beleg der frühen, grundsätzlichen Trennung von Missionsanliegen und kolonialem Kontext in der Leipziger Missionsgesellschaft. Deutlich geworden ist jedoch, dass diese Interpretation zu wohlwollend ist. Wenn es sich tatsächlich nicht um „beschwichtigende Rhetorik“ (Günther) und damit eine den deutschen Kolonialismus letztlich rechtfertigende Aussage handeln sollte, dann muss man es schlicht als blauäugige Naivität bewerten: Der Gedanke, man könne frei von Kontextbedingungen einer dominanten Herrschaftsbeziehung, wie der Kolonialismus eine ist, ein ureigenstes „anderes“ Ziel verfolgen, ist eine Illusion.

Zwischen dem als hervorragenden Kolonialakteur bekannten Friedrich Fabri, Leitender Inspektor der Rheinischen Missionsgesellschaft in Wuppertal, und dem als deutlichen Kritiker der Kolonialmission anerkannten Franz Michael Zahn, Inspektor der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen, hat die Leipziger Missionsgesellschaft eine Mittelposition bezogen. Erst knapp fünfzig Jahre nach ihrer Gründung und neun Jahre nach

---

44 Karl von Schwartz, Mission und Kolonisation in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Missionsstudie (Leipzig, 1912), 4f.

45 Günther, Mission im kolonialen Kontext.

46 Ebd..

dem offiziellen Beginn des deutschen Übersee-Kolonialreiches beginnt sie ihre Tätigkeit im Kontext einer deutschen Kolonie. Nichtsdestoweniger war sie auch vorher schon in Kontexten europäischer Kolonialmächte tätig, sei es in der freien Siedlerkolonie Südaustralien unter britischer Kolonialherrschaft, sei es in Nachfolge der dänisch-halle'schen Trankebar-Mission in Tamil Nadu im dänischen und dann ebenfalls britischen Kolonialgebiet in Südindien.<sup>47</sup> Das hat zu Konflikten zwischen den Leipziger Missionaren und der jeweiligen Kolonialregierung (und in Australien zur Aufgabe der Leipziger Tätigkeit in Adelaide nach nur neun Jahren) geführt, die subjektiv der Tradition einer kolonialkritischen Haltung der Leipziger Missionsgesellschaft Nahrung geben mögen.

Dennoch muss man festhalten, dass auch die Tätigkeit der Leipziger Mission – auch die der Leipziger Missionar:innen – beständig eingebettet waren in den europäischen Kolonialismus und geprägt vom kolonialen Geist ihrer Zeit. Die Beleuchtung der Akeri killings von 1896 macht das in besonderer Weise deutlich: Von den lokalen Akteuren wurden die Leipziger Missionare den kolonialen Akteuren zugeordnet und deshalb in der Nacht zum 20. Oktober 1896 angegriffen; die deutsche Kolonialmacht nahm ihren Tod zum rechtfertigenden Anlass für eine militärische Operation gegen die lokale Bevölkerung, um nun endlich ihre koloniale Herrschaft auch in diesem Gebiet Deutsch-Ostafrikas zu konsolidieren; die Aufnahme der Tätigkeit in Kontext einer deutschen Kolonie geschah im vollen Bewusstsein darüber, was das bedeuten könnte; im unmittelbar einsetzenden Diskurs um die Deutung der Ereignisse weist die Leipziger Missionsgesellschaft jegliche Verantwortung von sich.

#### 4. „Der Verwandlung der Welt“

Günther<sup>48</sup> zitiert aus der Abschlusserklärung der „Ökumenischen Vereinigung von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt“ (EATWOT) 1976: *„Missionare, die ihre Heimat verließen, um den Glauben in den Kontinenten [...] auszubreiten, waren im allgemeinen Menschen, die sich dem geistlichen Wohl der Menschheit widmeten [...] Dennoch konnten die Missionare den geschichtlichen Zweideutigkeiten ihrer Situation nicht entgehen. Oftmals und in den meisten Ländern gingen sie Hand in Hand mit den Kolonisatoren [...] So arbeiteten sie am Unternehmen des Kolonialismus mit, auch wenn ihr christliches*

47 Vgl. Paul Fleisch, Hundert Jahre lutherischer Mission (Leipzig: Poeschel & Trepte, 1936); Niels-Peter Moritzen, Werkzeug Gottes in der Welt. Leipziger Mission 1836 – 1936 – 1986 (Erlangen, 1986); Evang.-Luth. Missionswerk Leipzig e.V., „Unsere Geschichte,“ <https://www.leipziger-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-geschichte.html>, 2. April 2022.

48 Günther, Mission im kolonialen Kontext.

*Gewissen manchmal gegen die Grausamkeiten des brutalen Kolonisationsprozesses Widerwillen empfand. Es ist daher notwendig, dass man ihren guten Willen und die Substanz des christlichen Evangeliums unterscheidet von den tatsächlichen Auswirkungen der christlichen Mission in diesen Ländern.*<sup>49</sup>

Ich habe den Eindruck, dass dieses mittlerweile fast fünfzig Jahre alte, höflich formulierte Wort in seiner radikalen Konsequenz das Zentrum der historischen protestantischen Weltmissionsbewegung in Europa noch immer nicht erreicht hat. Denn weiterhin wird versucht, die systemische Einbindung der protestantischen Weltmission, die in diesem Zusammenhang entstandenen Organisationen und ihre Akteure in das europäische Eroberungsprojekt von Imperialismus und Kolonialismus zu ignorieren. Dem Eingeständnis solcher Einbindung folgt in der Regel ein vielfaches „aber“: Man dürfe doch die „agency kolonisierter Menschen“ nicht leugnen, die Entwicklung von Räumen eines „third-space“ in der faktischen Missionsarbeit nicht übersehen, die Stimmen von Menschen aus dem globalen Süden, wonach Missionare besser gewesen seien als Kolonialherren, nicht unterdrücken und überhaupt sei doch die Frage überhaupt nicht mehr aktuell, wie verwunderte Stimmen aus dem Süden über die aktuelle Beschäftigung von Menschen aus dem Norden über dieses Thema deutlich machten. Ja, die Diskussion über die Verwobenheit der protestantischen Weltmission mit dem Kolonialismus hätte bereits vor fünfzig Jahren breiter und intensiver im Norden geführt werden müssen; ja, unsere „Missionsgeschichte“ ist der Beginn der Kirchengeschichte der aus der Missionsbewegung hervorgegangenen Kirchen; ja, Geschichte ereignet sich in der Vielzahl von großen und kleinen Möglichkeiten, Räumen, die sich schließen und öffnen, in der Dynamik und im Austausch unzählig vieler Konstellationen, die es immer noch zu entdecken gilt; ja, kolonisierte Menschen waren Subjekte ihres eigenen Handelns und haben ihre *agency* genutzt. Dennoch wird dadurch die grundsätzliche Prägung, die die protestantische Weltmission durch die eurozentrische Expansionsbewegung der europäischen Moderne und den Kolonialismus erfahren hat, nicht aufgehoben.

Die Tatsache der Verbreitung des christlichen Glaubens, seine Veränderungen in den unterschiedlichen Kontexten und Zeiten sowie das Wachsen der Gemeinschaften, die Jesus von Nazareth als Christus und Heiland bekennen stehen überhaupt nicht in Frage. Insofern das alles auch schon vor dem

---

49 Ecumenical Association of Third World Theologians, Herausgefordert durch die Armen. Dokumente d. Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, 1976-1983, 4). (Theologie der Dritten Welt (Freiburg im Br., Basel, Wien: Herder, 1983), 39.

europäischen Kolonialismus und dem Zeitalter der protestantischen Weltmission geschah, ist es aber weder ein Beleg für noch gegen die Verbindung von „Mission“ und Kolonialismus. Aber ich stelle mir die Frage, ob wir in Europa den Kolonialismus wirklich schon hinter uns gelassen haben: Das 19. Jahrhundert hat die Welt verwandelt.<sup>50</sup> Wir bewegen uns wohl immer noch in dem von ihm transformierten Raum – und das heißt: Auch unsere europäische Theologie, unser europäisches Kirche-Sein sind vom 19. Jahrhundert her bestimmt, also auch der engen Verbindung von Mission mit Kolonialismus. Dazu passt, dass außerhalb missionswissenschaftlicher Fachkreise unter Mission heute in der Regel immer noch „Mitgliedergewinnung“ verstanden wird.<sup>51</sup> Im Westen also noch immer nichts Neues?

---

50 Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung (München: C.H.Beck, 52010).

51 Das trifft m.E. auch auf die Mehrheit der Strukturreformprozesse deutscher Landeskirchen zu, zwar nicht mit Blick auf die theoretischen Konzeptionen, häufig aber in den Erprobungsprojekten vor Ort.

## Unterdrückt oder befreit?

### Gedanken zur Aushandlungsgeschichte von Mission und Kolonialismus

Die modernen Missionsgeschichte fällt mit der Ausbreitung der europäischen wirtschaftlichen und politischen Hegemonie des 19. Jahrhunderts zusammen.<sup>1</sup> Aber lässt sich aus diesem zeitlichen Zusammenfallen eine inhaltliche Symbiose schließen? Ist Mission eine andere Form des Kolonialismus? Während der Historiker Jürgen Zimmerer von einer Symbiose von Kolonialismus und Mission ausgeht,<sup>2</sup> hält Jürgen Osterhammel in seiner Globalgeschichte des 19. Jahrhunderts fest, dass das „Geschehen zwischen Missionaren und Einheimischen“ in der jüngeren Forschung „zunehmend als symmetrische Interaktion gesehen“<sup>3</sup> wird. Die Konversion zum Christentum könnte ebenso als Folge einer religiösen Neuentdeckung, Selbstbehauptung oder Befreiung erfolgt sein.<sup>4</sup>

Es gilt jeweils den Blickwinkel, mit dem das Verhältnis von Mission und Kolonialismus betrachtet wird, zu berücksichtigen. Während die Debatte in den 1960er und 1970er Jahre<sup>5</sup> vom politischen Unabhängigkeitskampf der „Dritten Welt“, dem Ringen um Gerechtigkeit sowie einer partnerschaftlichen Ökumene geprägt war, rücken heute Fragen der Rassismuskritik und epistemischen Dekolonisierung in den Vordergrund. Jede engagierte Geschichtsbetrachtung droht aber die Komplexität geschichtlicher Prozesse einseitig zu reduzieren. So gilt es im Verhältnis von Kolonialismus und Mission unterschiedliche Akteure zu unterscheiden. Im Norden diejenigen, die aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen handelten, etwa koloniale Regierungsvertreter, Siedlerinnen oder Händler von Missi-

---

1 Norman Etherington: Introduction, in: *Missions and Empire. Oxford History of the British Empire Companion Series*, ed. by N.Etherington, Oxford University Press 2005, 1-18, 1

2 Jürgen Zimmerer: Eine symbiotische Beziehung, in: *Politik & Kultur* 09/2019, Zeitung des Deutschen Kulturrat, 22. <https://www.kulturrat.de/themen/erinnerungskultur/kolonialismus-debatte/eine-symbiotische-beziehung/> (9.8.2021)

3 Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt*, 1263.

4 Die „Konversion zum Christentum“ etwa in Indien war „nicht selten Widerstand gegen dominante einheimische Strukturen“ (Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, 289).

5 Vgl. bereits Klaus J. Bade: *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden 1982. Das Standartwerk stammt von Horst Gründer: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992.*

onaren und Diakonissen, die zwar aus ideellen Motiven agierten, aber oftmals Mission mit ihrer eigenen Zivilisation verwechselten. Im Süden wiederum gilt es die Eliten, die Chiefs, mit ihren strategischen Herrschaftsinteressen von den Menschen vor Ort zu differenzieren, die sich der biblischen Botschaft zuwandten, weil sie seit jeher nach Wohl und Heil im Rahmen ihrer eigenen Spiritualität suchten.

Anstelle einer eurozentrischen Missionsgeschichtsschreibung liegt mir daran, die lokalen Akteure in den Blick zu nehmen, die in neuer Weise von der postkolonialen Theorie<sup>6</sup> sowie den *Studies of World Christianity* in den Mittelpunkt gerückt wurden.<sup>7</sup> Ausgehend von der Geschichte des globalen Christentums, möchte ich nach den Faktoren fragen, die die Menschen vor Ort im Rahmen des Kolonialismus zur Konversion zum Christentum veranlasst haben.

### **Das Christentum außerhalb Europas – eine Fremdreligion?**

Seit dem 18. Jahrhundert war es ein aufstrebendes Bürgertum, das die unabhängigen, evangelischen Missionsgesellschaften finanzierten und Missionare und Diakonissen aussandten.<sup>8</sup> Während bei der Christianisierung der Philippinen oder Lateinamerikas der koloniale Staat entscheidender Akteur war, übersetzen im 18. Jahrhundert pietistische Missionare wie Bartholomäus Ziegenbalg oder William Carey gegen den Widerstand der kolonialen Handelsgesellschaften die Bibel oder gründeten Schulen.<sup>9</sup> Anders als Siedler oder Kolonialbeamten investierten die Missionare einen Großteil ihrer Arbeitskraft in das Erlernen der Sprachen vor Ort und dem Verfassen von Grammatiken zur Übersetzung der Bibel. Dem Erfolg der Bibelübersetzung in lokale Sprachen während der Reformationszeit folgend, sahen sie die protestantische Variante des Pfingstgeschehen in der

6 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2020.

7 Vgl. Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhundert, München 2009. Sebastian Conrad: Deutsche Kolonialgeschichte, München 2019. 7-16. History of the World Christian Movement. Volume II: Modern Christianity from 1454 to 1800, hg. von Dale T. Irvin/ Scott W. Sunquist, New York 2012.

8 „Die neuen Missionsbewegungen und die neue Mission hingen nicht von den herrschenden Klassen ab, sondern in ihrer Führung von den gebildeten, aufsteigenden Mittelklassen“ (Horst Gründer, Welteroberung und Christentum, 321).

9 H.Gründer: Welteroberung und Christentum, 293f.; 309f. „Das Christentum bedeutete für die gesellschaftlich Geächteten und Unterprivilegierten zunächst einmal die Anerkennung ihrer persönlichen Würde, gegebenenfalls aber auch sozialen Aufstieg durch das Bildungssystem der Mission“ (311).

Translabilität der biblischen Botschaft.<sup>10</sup> Die neuzeitliche Missionsbewegung kann daher im Kern als eine Übersetzungsbewegung bezeichnet werden, die Widerhall in unzähligen Sprachen und religiösen Kulturen gefunden und einen kulturellen Transformationsprozess ausgelöst hat, der wiederum auf Europa zurückgewirkte.<sup>11</sup>

Auch wenn die Missionare ein koloniales Weltbild teilten, so stehen sie aufgrund ihres Einsatzes gegen ausbeuterische Plantagenarbeit, für Waisen und die Ausbildung von Mädchen anders als die Siedler oder Kolonialbeamten zumeist im hohen Ansehen der lokalen Bevölkerung. Missionare teilten zwar mit Kolonialisten das „Bewußtsein einer humanitär-kulturellen Sendung“<sup>12</sup> und sahen im Kolonialstaat oft einen gesetzlichen Schutz gegen Siedlerwillkür oder Menschenhandel („Blackbirding“). Sie identifizierten das Christentum mit der westlichen Zivilisation und sahen sich aufgerufen, Rituale der Kopffjagd, Witwenverbrennung, Kannibalismus oder die Zauberei zu bekämpfen. Um die Unterstützung im Herkunftsland zu sichern, präsentierten sie sich als „Retter der Heiden“.<sup>13</sup> Ihr kultureller Überlegenheitsgestus wird daran deutlich, dass in den schriftlichen Berichten und Archivmaterialien lediglich die Aktivitäten der Missionsgesellschaften hervorgehoben wurden, während es schwierig ist, sogar die Namen der lokalen Evangelisten oder Übersetzer zu rekonstruieren.<sup>14</sup> Oftmals wurden diese lediglich als unmündige Helfer angesehen und ihnen die Übertragung von Leitungsverantwortung verwehrt. Dabei hätte kein Missionar ohne die Zusammenarbeit vor Ort und die Gastfreundschaft und Unterstützung der lokalen Multiplikatoren erfolgreich sein können. Besonders nach der Kongo-Konferenz in Berlin 1884 gerieten die Missionen

- 
- 10 Dana Robert, *Christian Mission. How Christianity became a World Religion*, Blackwell 2009, 35: „The idea that each person should read the Bible in his or her own language, and that the Bible could be interpreted by its readers rather than by educated elites, was a Reformation-era version of the early church’s emphasis on hearing the gospel in different languages at the time of Pentecost in Acts 2.”
- 11 Bernd Meier. *Die Bekehrung der Welt. Eine Geschichte der christlichen Mission in der Neuzeit*, München 2021.
- 12 Hans-Werner Gensichen, *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Theo Sundermeier und Wolfgang Gern, München 1985, 227.
- 13 After the arrival of Methodist Missionaries in Fiji they „were appalled by Fijian customs such as cannibalism, the abandonment, strangling, or burying alive of the sick and dying; the strangling of a chief’s widows when he died” (M.Press: *Salvation in Melanesia. Becoming a New Person in Churches in Fiji and Papua New Guinea*, Lanham, Boulder, New York, London 2020, 1).
- 14 „The European missionaries not only created much of the documentary material but interpreted it to suit themselves” (D.Munro/ A.Thornley: Editorial Introduction, in: *The Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Suva 1996, 1-16, 5). Cf. R.Lange: *Island Ministers: Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Islands Christianity*. Christchurch/ Canberra 2005.



zunehmend in das Fahrwasser eines rassistisch-völkischen Diskurses. So hat Karolin Wetjen gezeigt, wie der Terminus „Heidenchristen“ seit 1900 immer stärker zum rassistisch konnotierten Differenzmarker wurde, der die Überlegenheit einer weißen Kirche und den Leitungsanspruch der Missionare begründen sollte.<sup>15</sup> Nicht umsonst forderte Vedanayagam Samuel Azariah 1910 auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh die versammelten Missionare auf, ihre paternalistische Haltung hinter sich zu lassen und zu „Freunden“ zu werden.

Es wäre gleichwohl absurd, die Kirchen in Afrika oder Asien lediglich als koloniale Überbleibsel zu verstehen. Das Christentum in Indien oder China muss sich zu Unrecht gegen den Vorwurf wehren, eine Fremdreigion zu sein, die durch koloniale Mächte aufgezwungen oder lediglich aus opportunistischen Gründen angenommen würde.<sup>16</sup> Niemand zwingt dort die Menschen die „Ankunft des Evangeliums“ zu feiern. Dem Gedenken an die eigene Missions- und Kirchengeschichte kommt vielmehr der Funktion eines „kulturellen Gedächtnisse“ analog zum Reformationstag zu, das eigene Identität bestätigt oder ein neues Selbstverständnis formuliert. Eine kritische Beschäftigung mit der eigenen Geschichte dient sowohl der eigenen Selbstvergewisserung als auch der kritischen Erneuerung der betroffenen Kirchen.<sup>17</sup>

### **Patriarchales Erbe nach der Unabhängigkeit**

Mitunter wurde das patriarchale Erbe der Missionare in den nun unabhängigen Kirchen durch einheimische Eliten fortgesetzt, die ihrerseits neu gewonnene Leitungspositionen ausnutzen. Die „Freiheit von kolonialer Herrschaft (bedeutete) nicht zugleich einen besseren Status für Frauen und gleichermaßen nicht für die Arbeiter und Arbeiterinnen oder die Landbevölkerung innerhalb der Kolonien“.<sup>18</sup> Es kommt bei einer kolonialismuskritischen Sichtung der Missionsgeschichte vielmehr darauf an, sich nicht lediglich auf die europäischen Akteure zu beschränken. Sonst drohen die Menschen vor Ort, diesmal mit umgekehrtem Vorzeichen, zu Objekten der Betrachtung gemacht zu werden. „Die kolonisierten Bevölkerungen

15 Vgl. K.Wetjen, *Almost Christian but not quite. Der Begriff des „Heidenchristen“ und die protestantische Mission*, Zeitschrift Interkulturelle Theologie (ZMiss) 2/2002 (im Erscheinen.)

16 <https://www.zentrum-oekumene.de/de/oekumene/aktuelles/detailseite/christinnen-und-christen-in-indien-von-diskriminierung-betroffen/> (3.6.2022)

17 Vgl. zur Analogie des Gedenkens von Reformation und Mission Anton Knuth: Es gab auch eine Reformation im Südpazifik, in: Michael Biehl, Ulrich Dehn (Hgg.): *Reformation. Momentaufnahme aus einer globalen Bewegung*, Hamburg 2015, 108-119.

18 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, 56

gen lassen sich in der Auseinandersetzung um die Moderne nicht als passive Empfänger/-innen europäischer Normen und Werte verstehen, sondern waren vielmehr aktiv an dem Gestaltungsprozess dieser Normen und Werte beteiligt.“<sup>19</sup>

Zum Verständnis dieses Aushandlungsprozesses ist es wichtig, auch die Interaktion des Christentums mit dem vorkolonialen Kontext zu berücksichtigen. So konnte etwa in Indien „für viele Fleisch essende Hindus der unteren Kasten die Bibel eine Möglichkeit darstell(en), den unterdrückerischen vedischen Texten und dem damit einhergehenden ausbeuterischen präkolonial entstandenen Kastensystem zu entfliehen.“<sup>20</sup> Die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache und ihre Lesbarkeit durch eine alphabetisierte Bevölkerung förderte nicht nur eine nationale Sprache, sondern auch eine eigenständige Interpretation der biblischen Botschaft. Die Bibel wurde von den Menschen auf dem Hintergrund ihrer eigenen Spiritualität interpretiert.<sup>21</sup> Diese Form der interkulturellen Auslegungspraxis reicht weit hinter den britischen oder deutschen Kolonialismus zurück und „hat sich seit der Entkolonialisierung vervielfacht.“<sup>22</sup> Eine Dekolonisierung der Missionsgeschichte kann daher ihrem Anspruch nur gerecht werden, wenn sie auch die Rezipienten in dem Prozess der Aneignung des Christentums berücksichtigt.

## Kreativer Beitrag der Aneignung

Wer Mission verstehen will, muss nach den Rezeptionsmustern fragen, die sich in der Begegnung verschiedener religiöser Kulturen entwickeln. Wie die *Studies of World Christianity* zeigen, verdankt sich das explosionsähnliche Anwachsen von Kirchen und Gruppen vor allem lokalen Akteuren.<sup>23</sup> Das Kirchenwachstum im subsaharischen Afrika oder China beruhte auf indigenen Vermittlern.<sup>24</sup> Die Menschen vor Ort interpretierten die Bibel

19 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. 81.

20 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie, Ebd.

21 The expansion of Christianity in the global south is „one of the most remarkable cultural transformations in the history of mankind. Because it coincided with the spread of European economic and political hegemony, it tends to be taken for granted as a reflex of imperialism.“ N.Etherington: Introduction, in: Missions and Empire. Oxford History of the British Empire Companion Series, ed. by. Norman Etherington, Oxford University Press 2005, 1-18, 1.

22 N.Etherington: Introduction, in: Missions and Empire, 2. „The expansion of Christianity pre-dated the British Empire by a very long time and entered a period of explosive growth after most of the imperial enterprise had been wound up“ (3).

23 S.W.Sunquist: The Unexpected Christian Century. The Reversal and Transformation of Global Christianity, 1900 - 2000. Grand Rapids 2015. K.Koschorke/ J.Meier (eds.), Studies in the History of Christianity in the Non-Western World (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte) Vol. 25, Wiesbaden 2014

24 „Wenn die Missionen Erfolg hatte, dann oft dort, wo ihre Verbindung zum kolonialen Staat besonders schwach war.“ (J.Osterhammel: Die Verwandlung der Welt, 1265.)

auf dem Hintergrund ihrer Spiritualität anders als die europäischen Missionar:innen. Es gilt den jeweils kreativen Beitrag der Aneignung nicht zu übersehen, denn die „Hauptakteure der Mission sind immer die eingeborenen Menschen gewesen“, schreibt Fidon Mwombeki. „Sie brachten den Missionaren die Sprache bei, sie zeigten ihnen, was zu tun war, sie begleiteten sie, sie gaben ihnen Essen und Grundstücke, um Kirchen zu bauen, und bauten Kirchen mit ihren eigenen Händen.“<sup>25</sup>

Während diese an persönlichen Bekehrungen interessiert waren, absorbierten die Menschen es in ihr gemeinschaftliches Weltbild und befreiten gleichsam die Botschaft von den Boten.<sup>26</sup> Während Afrika christianisiert wurde, wurde zugleich das Christentum afrikanisch.<sup>27</sup> Waren um 1900 nur 5% der Bevölkerung Afrikas Christen, sind es 100 Jahre später ca. 60%.<sup>28</sup> „Bei aller Asymmetrie der Beziehungen im kolonialen System waren es letztlich die einheimischen Akteure, die über die Annahme, Ablehnung, selektive Rezeption oder Modifikation des missionarischen Angebots entschieden.“<sup>29</sup> So führte die medizinische Mission in Papua Neuguinea, wie Magdalena Kittelmann zeigt, zu „religiösen Verhandlungen“ über Heilung und das Verständnis des Göttlichen und „zu einer ‚Entzauberung‘ und ‚Rationalisierung‘ des Körpers (...), da die Missionare Hygiene lehrten oder Krankheiten mit westlicher Medizin behandelten.“<sup>30</sup>

Aber nicht nur die Vorstellungen von Heil und Heilung, sondern auch von Heil und Herrschaft wurden neu austariert, da etwa in Polynesien Götter und Chiefs als miteinander verwandt vorgestellt wurden.<sup>31</sup> Während in

25 Fidon Mwombeki, *Begegnung auf Augenhöhe? Mission seit der Entkolonisierung und im Zeitalter ökumenischer Netzwerke*, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Theologie (ZMiss)* 2010, 72-85, 75.

26 „Sie befreiten gewissermaßen die Botschaft von dem Boten und versuchten den Widerspruch zwischen dem theologischen Versprechen, gleich vor Gott zu sein, und der Wirklichkeit einer rassistischen Gesellschaft zu lösen.“ (Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 81.)

27 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 81.

28 Vgl. [https://mission-weltweit.de/de/download.html?f=themen%2FVon+allen+Enden+der+Erde+EMW-Jahresbericht\\_13-14.pdf](https://mission-weltweit.de/de/download.html?f=themen%2FVon+allen+Enden+der+Erde+EMW-Jahresbericht_13-14.pdf) (3.6.2022)

29 Klaus Koschorke, *Art. Kolonialismus und Mission*, in: *RGG* 4. Aufl. Bd. 4, Sp. 1494-1500, 1498: *Vielfach erfolgte die Rezeption des christlichen Glaubens „nicht wegen, sondern trotz seiner kolonialen Einbindung.“* (ebd.)

30 Magdalena Kittelmann: *Identities of Indigenous and missionary cultures in German New Guinea. Cultural changes through medical work carried out by the Neuendettelsau Missionary Society*, in diesem Band aufgenommen (meine Übersetzung).

31 R.N.Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Palaeolithic to the Axial Age*, Cambridge 2011, 194, 202.

der vorchristlichen Gesellschaft der Häuptling den mit ihm genealogische verwandte Gottheit repräsentierte und als Garant für Wohlstand und Segenskräfte der Gemeinschaft wirkte,<sup>32</sup> untergrub die zunehmende Mobilität und koloniale Konfrontation sowohl den Status der Häuptlinge als auch das animistische Weltbild, das an bestimmte Lokalitäten und heilige Orte gebunden war.

Durch den Kontakt mit Seefahrern, Soldaten oder Siedlern wurde eine Krise dieser religiösen Herrschaftsstellung ausgelöst, so dass bestehenden Rituale und Götter schon vor der Ankunft der Missionare einen Teil ihrer Macht verloren.<sup>33</sup> Allerdings löste die Konversion oft weniger einen Bruch mit der früheren Religion als vielmehr ihre Transformation aus.<sup>34</sup> Was das Christentum in der modernen Mission attraktiv machte, war die Möglichkeit, die Macht des Heiligen trotz der kolonialen Unterminierung der eigenen Position zurückzugewinnen und den sozialen Status durch die neue Religion nach Möglichkeit zu sichern.<sup>35</sup>

Wir müssen berücksichtigen, dass der Übergang zum Christentum nicht nur infrage gestellte Identität befestigte, sondern sich dabei auch Neues formierte. Die Christianisierung vollzieht sich in Kontinuität und Diskontinuität des religiösen Selbstverständnisses durch das Wechselspiel zwischen traditioneller Kultur und der Suche nach einem neuen Selbstverständnis in der Krise. Frederick Downs hat gezeigt, welche Rolle die neu gewonnene christliche Identität in der Mitte des 20. Jahrhunderts für den Nordosten Indiens hatte.<sup>36</sup> Die Konversion zum Christentum setzte einen Prozess der Selbstbehauptung in Gang, in dem die Botschaft der Missionare durch eigene Ansätze verändert wurde.<sup>37</sup> Lalsangkima Pachuau

---

32 M.Press: *Salvation in Melanesia*, 150.

33 „Traders had begun to exploit the Fijians in exporting sandalwood from 1812 onward. The missionaries (who arrived in 1835) could prove that they did not want to exploit the people.” (M.Press: *Salvation in Melanesia*, 2)

34 There was often „a continuing belief in their (sc. the old gods’) subordinate power, particularly for evil, and a recognition that their power might impinge on life at critical points.” (Ch.W.Forman: *The Island Churches*, 95). Still the new elements prevailed through the „recognition of one creator God through whom all people were bound together (...) in the more than-tribal world”. (Ebd., 97).

35 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019 Vol. 1, 653 hat auf die vereinigende Kraft der antiken Kirche verweisen disparate Stämme zu vereinen.

36 F.S.Downs: *History of Christianity in India. Vol. V, Part 5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Bangalore 1992, 55: „The sudden spread of Christianity in Nagaland on the eve of Independence is related to the assertion of Naga sub-nationality. The Church seems to have encouraged and provided leadership for this assertion. This is true also of Mizoram”.

37 „The intertwining of the people’s natural ethnic pride with Christianity, which came mainly

unterstreicht die Spannung zwischen Indigenisierung und Transformation des Christentums innerhalb des kulturellen Selbstverständnisses der Menschen.<sup>38</sup> Daher wäre es falsch, die Globalisierung des Christentums mit einem Prozess der Europäisierung zu identifizieren.<sup>39</sup> Schon die große Zahl einheimischer Multiplikatoren und das schnelle Wachstum der einheimischen Evangelisation spiegeln den Übergang des Christentums zu einer indigenen religiösen Bewegung.<sup>40</sup> Die neuen christlichen Evangelisten, die oft in einem anderen als dem eigenen Herkunftskontext arbeiteten,<sup>41</sup> investierten viel um Menschen in ihrer eigenen kulturell geprägten Interpretation für das Evangelium zu gewinnen.<sup>42</sup> Die Missionare hatten keine Kontrolle über diese Veränderungen, verstanden aber, dass die Einführung der Alphabetisierung von zentraler Bedeutung für die Konversion war. Auch im afrikanischen Kontext wirkten Bibelübersetzungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts als Katalysator für ein einheimisches Christentum.<sup>43</sup> Die Geschichte der Missionen kann so als eine Geschichte sowohl von Aushandlungen, Widerstand und Kreativität verstanden werden.<sup>44</sup> Während die westlichen Missionare mit ihrem europäischen Weltbild oft als Akteure der Säkularisierung agierten, begegneten die Empfänger mit der Bibel, einer anderen Welt, die sie direkt ansprach.

Marina Behera hat gezeigt, wie die Mizo in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch eine Neuinterpretation der christlichen Botschaft innerhalb ihres eigenen kulturellen und politischen Systems navigierten, zwischen den aufgezwungenen Identitäten durch die britische Fremdherr-

---

through various spiritual revivals, has resulted in a strong sense of Christian selfhood", in: L.Pachau: *Ethnic identity*, 26.

- 38 L.Pachau: *Ethnic identity and Christianity: a socio-historical and missiological study of Christianity in Northeast India with special reference to Mizoram*. Frankfurt/M. 2002, 20.
- 39 K.Koschorke: Polycentric structures in the history of world Christianity, in: K.Koschorke/ J.Meier (eds.), *Studies in the History of Christianity in the Non-Western World (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte)* Vol. 25, Wiesbaden 2014, 17. In the history of global Christianity Western missionaries are only one factor among many others.
- 40 J.Barker: *Missions beyond imperial frontier*, in: N.Etherington: *Missions and Empire*, 95.
- 41 „Tahitians went to Hawai'i and Samoa, Tongans to Fiji, Hawai'ians and Tuvaluans to Kiribati, Samoans and Cook Islanders to Vanuatu, Fijians to Papua, and Solomon Islanders to New Guinea." (D.Munro/ A.Thornley: *Editorial Introduction*, in: *The Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Suva 1996, 1-16, 2.)
- 42 P.Brock: *New Christians as Evangelists*, in: N.Etherington: *Mission and Empire*, 132-152, 132-150.
- 43 W.Kahl: *Jesus als Lebensretter. Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese, Bd.2)*, Frankfurt 2007, 212.
- 44 "Missionaries could hardly have anticipated all the ways that their translations would be employed, especially in opposition to themselves and imperial rule", in: N.Etherington: *Introduction*, in: *Mission and Empire*, 10.

schaft und den Angeboten der westlichen Missionare.<sup>45</sup> „Die kolonisierten Menschen inkorporierten christliche Praktiken zum Teil in ihre eigenen metaphysischen Vorstellungen und widerstanden damit den totalitären Ansprüchen der Missionare. (...) So entstand eine Vielfalt hybrider Formen religiöser Praktiken.“<sup>46</sup>

Die Rezeption der biblischen Botschaft im Kontext eigener kulturellen Prägungen erfolgte in Indien vor allem bei Gemeinschaften, die „sowohl der Sanskritisierung als auch der Islamisierung entkommen“ wollten.<sup>47</sup> Das ist ein Hinweis dafür, dass die Menschen nicht einfach einem aufgezwungenen kolonialen Konzept folgten, sondern Gründe dafür hatten, den christlichen Glauben im Rahmen ihrer Kultur und ihres sozio-historischen Umfelds anzueignen oder eben auch nicht.<sup>48</sup>

## Kulturelle Transformationen

In Anbetracht der gesellschaftlichen Krise, die schon früh durch den Kontakt mit Seefahrern, Soldaten oder Siedlern ausgelöst wurde, hatten die primärreligiösen Rituale und Götter bereits vor der Ankunft der Missionare einen Teil ihrer Macht verloren. Die gesamte Tausch- und Subsistenzwirtschaft der „small-scale-societies“ geriet ins Wanken mit der Einführung marktwirtschaftlicher Elemente, die zugleich die etablierten Verwandtschafts- und Statusbeziehungen zu destabilisieren pflegten.<sup>49</sup> „Die alte Religion war nicht auf die großen Veränderungen ausgelegt, die mit dem europäischen Einfluss einhergingen. Infolgedessen verlor sie an Vitalität und ihre großen Zeremonien verfielen, während die christliche Religion sich als ein Weg empfahl, dem Neuen Rechnung zu tragen.“<sup>50</sup> Die Auto-

---

45 M.N.Behera: Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa (SUBBTO)*, no 2 (2018), 75-90, 77.

46 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, 63.

47 R.E.Frykenberg: Christian Missions and the Raj, in: *Missions and Empire*, 107-131, 116. Cf. L.Fernando: *Rewriting the History of Christianity in Asia from an Ecumenical Perspective*, in: *Asian Handbook for Theological Education and Ecumenism*, ed. by Hope, Antone [and others]. Oxford 2013 and M.Jayabalan: *Die Leipziger Mission und die Dalit-Christen in Pandur, Tamil Nadu* [in print].

48 Sunquist has emphasized that in „China, Communism proved more of a stimulus to growth than imperialism did.“ Similar is true that in Indonesia „Christianity grew much more after Dutch were removed.“ Interesting is also the case of Korea: „There was no Christian imperialism to support the missionary work in Korea, and yet it become one of the most Christianized of nations in Asia“ (S.W.Sunquist: *The Unexpected Christian Century*, 19).

49 Vgl. für parallele Vorgänge in der Antike Robert N.Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Palaeolithic to the Axial Age*, Cambridge 2011, 270.

50 Charles W.Forman: *The Island Churches of the South Pacific: Emergence in the Twentieth Century*, Grand Rapids, Michigan 1982, 90.

rität einer auf Verwandtschaft und Ahnen basierenden Religion wurden durch diese Veränderungen transformiert, ehemals verfeindete Stämme konnten aufgrund des christlichen Glaubens neue Begegnungen praktizieren: „Wir gewannen Freundschaft mit anderen und mit Menschen von anderen Orten. Wir waren frei zu gehen, wohin wir wollten. Wir haben keine Angst, dorthin zu gehen, wo wir früher Angst hatten. Es herrscht jetzt Frieden und Zusammenarbeit. Jedes Mal, wenn wir an einen neuen Ort gehen, sagen wir einen Namen: Gott oder Jesus Christus“.<sup>51</sup>

Der Bamberger Ethnologe Bargatzky hat daher vorgeschlagen, auf den Begriff „Mission“ zu verzichten und stattdessen von der „Selbstchristianisierung“ des Südpazifiks zu sprechen. In der Tat ist die heutige pazifische Kultur untrennbar mit der christlichen Religion verbunden. Die Ankunft der Mission wurde als die Ankunft des prophezeiten neuen Mana angesehen, das als von außerhalb ankommend erwartet wurde.<sup>52</sup> Es war dabei nicht so sehr das Neue Testament, sondern eher die alttestamentlichen Geschichten über Gottes Macht (mana) und Heiligkeit (tabu), die die Einhaltung der neuen Regeln des nun christlichen Gemeinschaftslebens ermöglichen sollten. Ein Tabu basierte Verständnis der Religion führte zu einer religiösen Sanktionierung neuer Vorschriften. So konnten die Missionare auf Tahiti 1819 eine christliche Verfassung einführen, die auf Gewohnheitsrecht, den 10 Geboten und evangelikalem Moralismus basierte und den Chiefs eine herausgehobene Stellung sicherte.<sup>53</sup>

Das pazifische Verständnis von Reziprozität, das die soziale Ordnung der Gemeinschaft strukturierte, wurde in den neuen Glauben integriert. Dieses eher magisch anmutende Verständnis von Observanz motivierte die Menschen in der Mission. Bargatzky beobachtet, dass sie sich dem Christentum zuwandten, um die „etablierte Religion der Observanz weiter (zu) praktizier(en).“<sup>54</sup> Daher muss ihre Bekehrung auch „von jenen westlichen Intellektuellen ernst genommen werden, die immer noch behaupten, es handele sich um eine falsche Religion für die ozeanischen Kulturen. So

51 Michael Press: *Salvation in Melanesia. Becoming a New Person in Churches in Fiji and Papua New Guinea*, Lanham et al., 2020, 19 (Zitat eines Mannes aus Papua-Neuginea).

52 Vgl. M.Meleisea: *The Making of Modern Samoa: Traditional Authority and Colonial Administration in the Modern History of Western Samoa*, Suva 1987, 13. Cf. J.Barker: *Missions beyond imperial frontier*, in: N.Etherington: *Missions and Empire*, 96.

53 J.Barker: *Missions Beyond*, in: *Missions and Empire*, 90f.

54 Th.Bargatzky: *The Kava Ceremony is a Prophecy: An Interpretation of the Transition to Christianity in Samoa*, in: *European Impact and Pacific Influence: British and German Colonial Policy in the Pacific Islands and the Indigenous Response*, ed. by H.J.Hiery and J.M.MacKenzie, London 1997, 82-99, 93.

paradox es klingen mag, der Übergang zum Christentum in Samoa fand statt (...) weil die Hinwendung zum neuen Kult der Logik des alten Systems entsprach“.<sup>55</sup> Durch die Umgestaltung der pazifischen Kultur durch den christlichen Glauben blieb vielmehr die „traditionelle Machtstruktur (sc. der Matais auf Samoa) intakt“.<sup>56</sup> Die Chiefs mussten sich aber auch auf das neu geschaffene Amt der Pastoren, mit denen sie zukünftig die Verwaltung des Heiligen zu teilen hatten, beziehen, sowie auf einen Gott, mit dem sie genealogisch nicht verwandt waren und dem sie nun aufgrund der biblischen Gebote rechenschaftspflichtig wurden. Dadurch wurde der Wert des individuellen Lebens gesteigert und der Glaube subjektiviert.<sup>57</sup>

Bei aller strukturellen Kontinuität bleibt die neue „Idee eines jenseitigen, allmächtigen Schöpfergottes (...) mit dem mythisch geprägten Polytheismus nicht vereinbar“, da der jeweilige Hoch-Gott „genealogisch mit den Stammbäumen der Hocharistokraten in Samoa verbunden“ war.<sup>58</sup> Die Verheißung gleicher Würde und universeller Gerechtigkeit bleibt eine Herausforderung des christlichen Glaubens, die sich im Laufe der Kirchengeschichte nicht nur im Pazifik zugleich entfaltet und entstellt wird. So stellt der Samoanische Theologe Fele Nokise als zentrale theologische Herausforderung für den pazifischen Kontext heute fest: „Gottes Gnade hebt unser Verständnis von Gott auf eine andere Ebene. Wir werden geliebt für das, was wir sind, und nicht für das, was wir tun.“<sup>59</sup> Mission war aber schon unter den Bedingungen des Kolonialismus keine Einbahnstraße, sondern Teil einer spezifischen transkulturellen Konstellation. Ohne die Menschen vor Ort als Subjekt ihrer eigenen Bekehrung anzusehen, wäre schwer zu verstehen, wie sich das letzte Jahrhundert als „das unerwartete christliche Jahrhundert“ (Sunquist) erweisen konnte. In diesem Sinne gehört zu Mission immer auch die Dimension der Selbstchristianisierung.

---

55 Th.Bargatzky: *The Kava Ceremony*, 93f. „Evidence demonstrates that chiefs rather than missionaries frequently initiated the introduction of Christianity into inland localities“. Ch.Weir: 'We visit the colo towns ... when it is safe to go': Indigenous Adoption of Methodist Christianity in the Wainibuka and Wainimala Valleys, Fiji, in the 1870s, *The Journal of Pacific History* 49:2 (2014), 129-150, 131: „Similar to the Lutheran Church in New Guinea, the success of the mission work (in Fiji) was due to the native evangelists or teacher-preachers.“ (M.Press: *Salvation in Melanesia*, 3)

56 Th.Bargatzky: *The Kava Ceremony*, 88.

57 M.Tomlinson: *God is Samoan. Dialogues between Culture and Theology in the Pacific*, Honolulu 2020.

58 Th.Bargatzky: *Mana. Macht und Mythen. Tradition und Moderne in Australien und Ozeanien*. Baden-Baden 2019, 131.

59 F.Nokise: *A Samoan Understanding*, 253.



## Statt Symbiose Aushandlungsprozess unterschiedlicher Akteure

Während die Missionare in den Kolonien, die von den islamischen, hinduistischen oder buddhistischen Schriftreligionen geprägt waren, keine großen Bekehrungen verzeichnen konnte, waren es vor allem die Angehörigen primärreligiöser Religionen sowie Minderheiten, die zu „Entdeckern“ einer Botschaft wurden, die ihrer Lebenssituation nahestand und Befreiung aus der kolonialen Infragestellung versprach. Es wäre daher falsch, von einer Symbiose von Kolonialismus und Mission zu sprechen. „Christliche Mission ist besser als Übersetzungsbewegung zu verstehen, mit Folgen für die Wiederbelebung der Volkssprachen, den religiösen Wandel und die soziale Transformation, als ein Vehikel für westliche kulturelle Dominanz.“<sup>60</sup>

Dieser Umstand wird dadurch verdeckt, dass die Gründung der Kirchen zumeist den ererbten Konfessionen folgte und oft von einem starken Konkurrenzdenken zwischen den protestantischen und katholischen Missionen begleitet war, das sich manchmal mit den imperialistischen Rivalitäten der europäischen Nationen vermischte. Die Missionare brachten nicht nur die Botschaft der Gleichheit aller Menschen mit sich, sondern auch den sektiererischen Geist des Konfessionalismus, der erst nach 1945 durch die Ablösung der europäischen Kolonialmission durch eine ökumenische Mission auf allen Kontinenten überwunden werden konnte.

Der gegenwärtigen Debatte um Kolonialismus und Mission ist zu wünschen, dass sie die unterschiedlichen Akteure und ihre jeweiligen Motive betrachtet und so auch die Gründe für die Ausbreitung des weltweiten Christentums in Sicht nimmt, ohne die dabei mittransportierten koloniale Stereotypen und rassistischen Stigmatisierungen zu übersehen. Das Bemühen um die Überwindung von Kolonialismus und Rassismus steht nicht im Widerspruch zur differenzierten Rekonstruktion der Missionsgeschichte, die zur Entstehung eines weltweiten Christentums beigetragen hat.

---

60 Lamin Sanneh zitiert nach S.W.Sunquist: *The Unexpected Christian Century. The Reversal and Transformation of Global Christianity, 1900 – 2000*. Grand Rapids 2015, 22 (meine Übersetzung).

# **Ethnologische Beobachtungen zur Selbstchristianisierung indigener Gesellschaften**

## **Kulturelle Bedingungen eines merkwürdigen Konversionsprozesses**

### **Kurze Geschichte des Begriffs**

Der Terminus Selbstchristianisierung wurde nach meiner Kenntnis zum ersten Mal benützt vom Historiker Jürgen Osterhammel in seinem Band „Kolonialismus“ aus dem Jahr 1995. Er versteht darunter eine Entwicklung, die besonders im Zeitalter des Kolonialismus im protestantischen Einflussbereich Afrikas zu beobachten war. Die Entstehung der afrikanischen Kirchen sei von den Missionen zwar organisatorisch angeschoben worden, Predigen und Konversion aber hätten früh einheimische Helfer übernommen (1995:4).

Diese Definition erscheint mir insofern merkwürdig, als nach meinem Verständnis genau das so etwas wie den Standardfall unter den Initiativen der Missionen bis weit über die Kolonialzeit hinaus bildet, nicht nur der protestantischen, sondern auch der katholischen. In der Regel arbeitete die große Mehrzahl der Missionsgesellschaften gezielt darauf hin, so schnell wie möglich einheimische Mitarbeiter zur Entwicklung indigener Strukturen in die Fläche hinein zu befähigen, deren Tätigkeit aber organisatorisch und theologisch überwachend zu begleiten. Das Prinzip ist in seiner ursprünglichen Form schon sehr alt. Wir kennen es aus dem 1. Kapitel des Briefs an die Thessalonicher, wo Paulus diese mit Lob bedenkt dafür, dass sie als Indigene seine missionarische Initiative im Gebiet der Achäer weitergeführt haben.

Dies als Selbstchristianisierung zu apostrophieren erscheint mir daher als nicht eigentlich angemessen und als zu überdenken. Für unbrauchbar halte ich den Begriff aber nicht, denn das Phänomen Selbstchristianisierung existiert tatsächlich, aber in etwas anderen Formen.

Aufgegriffen wurde Osterhammels Terminus bislang noch eher selten, beispielsweise von Olivia Sievers im Jahr 2012 und von Anna Meiser im Jahr 2013. Im selben Jahr gab es in Potsdam eine Ausstellung über die Jagiellonen, eine litauisch-polnische Dynastie, die im ausgehenden Mittelalter

große Teile Osteuropas beherrschte. Eine Sendung über diese Ausstellung im Deutschlandfunk aus dem Jahr 2013 nannte die Konversion des „heidnischen“ Großfürsten Jagiello von Litauen im Jahr 1376 eine Selbstchristianisierung. Inwieweit dieser schon sehr alte Vorgang mit den von Jürgen Osterhammel, Olivia Sievers und Anna Meiser beschriebenen viel jüngeren identisch oder vergleichbar ist, bezweifle ich. Diese Frage stellt sich auch im Zusammenhang mit dem Erlebnis des römischen Kaisers Konstantin in der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahr 312, auf Grund dessen er zum Christentum konvertiert sein soll, und das Christentum einige Jahrzehnte später römische Staatsreligion wurde.

Sucht man im Internet nach Informationen unter dem Stichwort „Selbstchristianisierung“, taucht ausschließlich der Titel von Olivia Sievers auf. Es scheint bislang keine Publikation zu geben, die den Terminus im Titel führt. Sievers und Osterhammel behandeln die Thematik mit missions- und kolonialhistorischer Blickrichtung. Meiser dagegen hat als Ethnologin ihre Aussagen aufgrund kulturanthropologischer und speziell ethnologischer Forschungsmethoden gemacht. Sie bezieht den vorkolonialen kulturellen Denkraum ein, der Prozessen von Selbstchristianisierung zugrunde liegt, deren Ablauf steuert und bei der Beforschung des Themas unbedingt mitbedacht werden muss. Auf diese ethnologische Perspektive werde auch ich bei meinen Überlegungen genauer eingehen. Es hat sich mir dabei übrigens wieder einmal gezeigt, dass sich ethnische Gruppen mit der Überschaubarkeit ihrer soziokulturellen Verhältnisse zum Studium von Prozessen des Kulturwandels – nichts anderes sind Selbstchristianisierungen – besonders eignen.

### **Selbstchristianisierungen als Erscheinungen von Kulturwandel**

Ich muss zunächst ein paar Vorbemerkungen machen. Meine Ausführungen sind leicht ozeanienlastig. Das liegt daran, dass mein Hauptarbeitsgebiet die Ozeanistik ist, das heißt die Gesellschaften Polynesiens, Melanesiens, hauptsächlich aber Mikronesiens. Meine Äußerungen zu anderen Regionen können also nicht die gleiche Gültigkeit beanspruchen. Meine ozeanistischen Erkenntnisse in Bezug auf mein Thema habe ich aber in zeitlich kürzeren Erkundungen an zahlreichen anderen Orten im globalen Süden vergleichen können und zurechtzurücken versucht.

Christianisierungsprozesse gehören, wie schon erwähnt, begrifflich in den Rahmen des Kulturwandels. Um diesen verstehbar zu machen, erkläre ich zunächst, was die Ethnologie unter Kultur versteht, welche Funktionen

Kultur für die Lebenswirklichkeit von Menschen hat und welche Konsequenzen sich daraus im Allgemeinen für Kulturwandel und für Prozesse der Christianisierung im Besonderen ergeben. Danach stelle ich einige lokal und konzeptuell unterschiedliche Beispiele von Selbstchristianisierungen mit kolonialem Hintergrund vor. Ich komme dabei besonders auf die Motive zu sprechen, die den jeweiligen Prozessen zugrunde liegen.

Der Begriff Kultur in der Ethnologie ist nicht der landläufige, den wir beispielsweise in Tageszeitungen auf den Seiten finden, in denen von Konzerten, Theateraufführungen und Faschachtsbräuchen die Rede ist. Kultur im Sinn der Ethnologie und ihrer Nachbarwissenschaften ist jener materielle und mentale Komplex, mit dem Menschen ihr Dasein gestalten und meistern. Zu diesem Komplex gehören Bereiche wie Technik, Kunst, Wirtschaftsform, Sprache und Religion, um nur ganz wenige zu nennen. Was mit materiell und mental gemeint ist, erkläre ich an einem Beispiel aus dem Bereich Technik.

Äxte, steinzeitlich, als Prunkaxt mit der Funktion eines Statussymbols, als Waffe in der Form einer mittelalterlichen Wurfaxt, als modernes Werkzeug, sie alle haben eine materielle Form. Diese ausschließlich in der Wirklichkeit vorhandene, aber den Sinnen zugängliche Form wird ergänzt durch eine mentale, unsichtbare, nur in den Köpfen der jeweiligen Benutzer vorhandene Begrifflichkeit. Mental ist das Wissen um die Regelungen, wozu die Axt von wem gebraucht wird, wer sie auf welche Art und Weise herstellt, ob sie als Werkzeug, als Waffe oder als Statussymbol begriffen wird. Wer das Objekt verstehen und es jeweils korrekt benützen will, muss diese mentalen Strukturen kennen. Sie bilden eine Art Strategie zum Umgang damit.

Daraus ergibt sich, dass die Kulturen menschlicher Gruppierungen aus zwei Ebenen bestehen. Die materielle, den Sinnen zugängliche Ebene bildet die Oberflächenstruktur, die mentale Ebene die Tiefenstruktur. Im Zusammenspiel der beiden Ebenen haben Tiefenstrukturen erheblich größere Bedeutung. Sie sind deutlich komplexer und als primär anzusehen, denn sie generieren die Strukturen der Oberflächen, bestimmen also das Handeln der Menschen, denen die jeweiligen Kultursysteme als Strategie zur Gestaltung ihres Daseins dienen. Wie das konkret aussieht, zeigt sich anschaulich in der Art und Weise, wie Menschen aus verschiedenen Kulturen ihre Ehrfurcht vor einem heiligen Raum zeigen. Christen nehmen ihre Kopfbedeckung ab, Juden setzen sie auf, und Muslime ziehen die Schuhe

aus. Eine einzige Tiefenstruktur (Ehrfurcht) generiert sehr unterschiedliches und sogar gegensätzliches Handeln an der Oberfläche. Dieses Beispiel zeigt auch, dass die Beziehung zwischen den Strukturen von Oberfläche und Tiefe in den Kulturen nicht von der Natur vorgegeben und kaum rational begründbar ist. Oft sind sie zufällig bis völlig irrational. Entsprechendes gilt für die Tiefenstrukturen von Prozessen der Selbstchristianisierung.

Wie komplex die einzelnen Kulturkategorien zusammengesetzt sind, lässt sich am Beispiel der Kategorie „Religion“ besonders leicht erkennen. Deren Tiefenstrukturen bestehen aus Elementen wie Theologien, Gottes- und Menschenbilder, Jenseitsvorstellungen, Regelungen, Gebote, Verbote, und Tausende anderer Elemente. Diese generieren an der Oberfläche Talare, Priestergewänder, Weihrauchgefäße, Abendmahlskelche, Bauten und Tausende anderer Dinge.

An dieser Stelle muss ich kurz eingehen auf die Vorgänge, die ablaufen, wenn Menschen ihre Kultur und ihre Strategien erwerben. Diese Vorgänge bestimmen schon recht früh im Leben der Individuen einer Gesellschaft maßgeblich deren Weltverständnis, und damit auch die verschiedenen Formen von Selbstchristianisierung, die sich daraus entwickeln.

### **Enkulturation als Lernprozess zum Erwerb einer Kultur in der frühen Kindheit**

Der Mensch besitzt zum Zeitpunkt seiner Geburt weder irgendeine Art von Kultur, noch Sprache, auch keinerlei Wissen darüber, was als gut und böse, als rechtes und falsches Handeln zu verstehen ist. Wir sind eine Art tabula rasa, aber nicht ganz. Als Neugeborene verfügen wir über Anlagen, so genannte Dispositionen, die uns befähigen, im Lauf unserer frühen Kindheit und Jugend eine Kultur, oder auch mehrere, eine Sprache, oder auch mehrere in unsere Psyche zu übernehmen und damit in unsere Persönlichkeit zu integrieren.

Diese Dispositionen müssen geprägt werden, in einem aufwendigen Lernprozess, um nach der Kindheit und Jugend ihre lebenswichtigen Funktionen erfüllen zu können. Die Prägung der menschlichen Persönlichkeit geschieht besonders intensiv während der ersten acht Lebensjahre. In diesem Zeitfenster geschieht Erstaunliches. Wir lernen eine Sprache, in entsprechender Umgebung sogar zwei oder drei, allein durch Zuhören und

Nachmachen, und ohne jemals eine einzige Grammatikregel bewusst lernen zu müssen.

Sprache ist dabei nur eines unter den Kulturelementen, deren Regeln wir in diesem Zeitfenster lernen und in unsere Persönlichkeit integrieren. Wir lernen auch, wie man Geburtstage feiert, wie man eine Straßenbahn benutzt, wie man sich korrekt die Nase putzt, und Zehntausende anderer Regelungen. Diesen Prozess nennt man Enkulturation. In der pädagogischen Psychologie heißt er Sozialisation.

Im Verlauf der ersten acht Lebensjahre ist der Enkulturationsprozess erstaunlich intensiv. In diesem Zeitfenster lernen wir 80% unserer Erstkultur, die unserer Persönlichkeit ihre charakteristische Form gibt. Diese Erstkultur, die mit dem Ende der Kindheit vollkommen im Unterbewusstsein verankert ist, kann nicht mehr aus ihr herausgelöst werden. Das bedeutet unter anderem, dass es einem Individuum dann nicht mehr möglich ist, seine Kultur vollständig zu wechseln. Wohl aber kann es eine zweite Kultur lernen, aber nicht mehr unbewusst wie als Kind, und deshalb bei weitem nicht so vollkommen wie seine Erstkultur. Deren Strategien werden immer im Vordergrund stehen und sein Handeln entscheidend bestimmen.

Mit dieser Erkenntnis machen sich bestimmte programmatische Vorstellungen aus der Kolonialzeit als von vornherein aussichtslos erkennbar. Das vom Personal der Kolonialverwaltungen oft verkündete Vorhaben „... die Eingeborenen zur Arbeit erziehen ...“ – gemeint ist zu europäischem Arbeitsverhalten – hatte keine Aussicht auf Erfolg, wenn das mit Menschen im Erwachsenenalter versucht wurde. Dasselbe gilt heutzutage für das, was das kommunistische Regime in China mit Tausenden von erwachsenen Uiguren in so genannten Umerziehungslagern versucht.

### **Ergebnisse der Enkulturation**

Die in der Phase der Enkulturation erworbenen und im Unterbewussten verankerten Denkstrukturen werden vom Individuum grundsätzlich nicht ausdrücklich als kulturbedingt angesehen. Sie werden für allgemeingültig gehalten, emotional bejaht und nur selten rational begründet. Daher sind sie zwar sehr dauerhaft, was mit einem Grund dafür bildet, dass sich Kulturen nur langsam ändern. Sie sind aber nicht absolut starr, wie wir gleich sehen werden.

Mit dem Ende der Enkulturationsphase und der damit verbundenen umfassenden Prägung auf eine bestimmte Kultur hin ist deswegen so wichtig, weil das Individuum jetzt optimal an seine kulturelle Umgebung angepasst ist. Es verfügt über die gleichen Ziele und Verfahren zur Daseinsbewältigung wie seine soziale Umgebung. In einer solchen monokulturellen Ausrichtung geschieht sein Handeln mit nur geringen Reibungsverlusten. In einer multikulturellen Situation ist das völlig anders, wie man sich leicht vorstellen kann. Das kann ich in diesem Rahmen nicht weiter ausführen.

Die Prägung des Individuums durch eine bestimmte Kultur hat zwar viele Vorteile, bedeutet aber auch eine enorme Begrenzung. Wahrnehmung der Wirklichkeit, ihrer Vielfalt und die Möglichkeiten ihrer begrifflichen Kombination und Zuordnung sind nach Abschluss der Enkulturationsphase weitgehend standardisiert und haben damit den Status von Normen erreicht, im Vergleich zu denen andere Lösungen als weniger erstrebenswert erscheinen. Ich mache das an einem alltagspragmatischen Beispiel deutlich: Denken wir uns eine Flasche. Wenn ich Europäer oder Amerikaner frage, was für eine Art Ding diese sei, bekomme ich zur Antwort, sie sei ein Behälter oder Gefäß. Das bedeutet, dass die Flasche im europäisch-westlichen Denken zusammengehört mit dem Kübel, dem Müllbehälter, dem Eimer, den Blutgefäßen und so weiter.

Auch in Ozeanien, in diesem Fall auf Chuuk, meinem speziellen Arbeitsgebiet, kennt man die Flasche als Gebrauchsgegenstand seit Langem. Als ich meine Informanten fragte, was die Flasche für eine Art Ding sei, sagten sie, das sei ein *waa*. Auf meine Bitte, mir weitere *waa* zu nennen, nannten sie mir meine Wasserskier, das Auslegerkanu, das Auto und das Flugzeug. Jetzt hatte ich eine völlig andere begriffliche Lagerung der Flasche. Für die Insulaner, so musste ich lernen, ist die Flasche kein Gefäß, sondern ein Transportmittel!

Das Beispiel macht augenfällig, dass sich Elemente einer Kultur, die man in eine andere verbringen und sie begrifflich an einer bestimmten Stelle in der fremden Denkstruktur verankern will, nicht ohne Weiteres auch tatsächlich an dieser Stelle verankern lassen. Sie suchen sich ziemlich selbstständig ihren Platz. Die Vorgaben der Tiefenstruktur in der fremden Gesellschaft erzwingt es. Das gilt insbesondere auch für Christianisierungsprozesse. Ich versuche das anhand eines anderen Beispiels aus Ozeanien zu verdeutlichen. Es geht darin um die Kategorie „Taufe“.

Auf Neukaledonien begannen im 19. Jahrhundert französische (katholische) Missionare ihre Arbeit damit, dass sie ältere Menschen, die krank oder schon dem Tod nahe waren, in ihren Hütten besuchten und sie taufte. Sie taten das, weil der Mensch nach damaliger katholischer Lehre nur dann selig werden konnte, wenn er das Sakrament der Taufe erhalten hatte. Schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit nahmen zwar die meisten Insulaner an den Messen teil, weigerten sich aber zur Verwunderung der Missionare lange Zeit, ihre Kinder taufen zu lassen. Dieses unerklärliche Verhalten hatte eine einfache Ursache.

Im Weltverständnis der Insulaner gab es Rituale, mit deren Hilfe Menschen krank gemacht oder getötet werden konnten. Diese Rituale und der Ablauf der Taufe, den sie bei den Fremden beobachteten, zeigten gewisse Gemeinsamkeiten. Und weil die meisten zu Beginn der Missionstätigkeit Getauften wegen ihres körperlichen Zustands bald nach der Zeremonie starben, schlossen die Insulaner daraus, dass es sich bei der Taufe um einen Todeszauber handeln musste. Dem wollten sie ihre kleinen Kinder verständlicherweise nicht aussetzen. Ihr Begriffssystem hatte nur an dieser Stelle einen freien Platz für das Neue. Auch diesem Beispiel liegt eine Voraussetzung für Initiativen zu Selbstchristianisierungen zugrunde.

Zum Begriff Kultur und seinen Konsequenzen wäre noch viel zu sagen. Ich komme zum Kulturwandel und seinen Bedingungen.

### **Auslösung von Kulturwandel**

Die Sammlung und Zuordnung materieller Phänomene an der Oberfläche ist von Kultur zu Kultur höchst unterschiedlich, aber wie schon gesagt keineswegs starr festgelegt und unveränderbar, sondern offen für Neuerungen. Dasselbe gilt für die Tiefenstruktur. Ein praktisches Beispiel: Abendmahl wurde lange Zeit ausschließlich mit dem Kelch gefeiert, aus dem alle Teilnehmer tranken. Das Wissen um die Existenz von Bakterien und Viren, ein mentales Phänomen, hat deutliche Auswirkungen an der Oberfläche zur Folge gehabt: Es wird seitdem statt des einen Kelchs für jeden ein eigenes kleines Trinkgefäß bereitgestellt, aus hygienischen Gründen.

Solche Veränderungen laufen in allen Kultursystemen ständig ab. Wir nennen sie Kulturwandel. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Hier sind sie klar als wissenschaftliche Erkenntnisse identifizierbar. Für die zahlreichen Neuerungen in religiösen Begriffssystemen, die durch Globalisierungsprozesse ausgelöst werden können, nenne ich nur ein einziges weiteres Bei-



spiel, dessen Ursache geografischer Natur ist. Moslems dürfen im Ramadan erst nach Sonnenuntergang Nahrung zu sich nehmen. Das geht im Bereich zwischen Äquator und unseren Breiten recht gut. Moslems, die als Geflüchtete heute schon in Norwegen am Polarkreis leben, kämen vermutlich in erhebliche Schwierigkeiten, wenn sie, falls der Ramadan zeitlich im Juni oder Juli liegt, bis zum Abendessen auf den Sonnenuntergang (zu Beginn der Polarnacht) warten müssten. Hier muss selbst der Islam mit seinen strengen Regelungen flexibel sein. Moslems am Polarkreis richten den Beginn des Iftar inzwischen nach der Zeit des Sonnenuntergangs in Mekka.

Kulturwandel zeigt sich darüber hinaus in zwei Großformen. Er wird entweder von innen ausgelöst, oder von außen. Von innen bedeutet hier, dass die Träger einer Kultur, die sie zur Gestaltung ihres Daseins und zur Bewältigung spezieller Probleme benützen, notwendige Veränderungen selbst vornehmen. Von außen bedeutet, dass die Träger einer fremden Kultur in einer vorhandenen auftreten und durch ihre Anwesenheit und ihr Handeln Elemente übertragen, die in der Zielkultur noch nicht vorhanden waren, deren Trägern aber entweder attraktiv und übernehmbar erscheinen, oder ihnen aufgezwungen werden.

Bemerkenswert ist, dass Kulturwandel von innen in der Regel weniger dramatische Folgen zeigt, als Kulturwandel von außen. Kommt er von innen, vollzieht er sich gewöhnlich ohne größere Dramatik und lässt den einzelnen Elementen des Systems ausreichend Zeit, sich der Entwicklung anzupassen. Das liegt wesentlich an der Tatsache, dass der Wandel von Mitgliedern der betreffenden Kultur und Gesellschaft selbst gewollt und ausgelöst wird. Weil diese die Kultur kennen, die sie benützen und verändern, gehen sie eher mit Augenmaß und Geduld zu Werk als Veränderer von außerhalb. Es ist davon auszugehen, dass sie besser abschätzen können, was machbar ist und was nicht, was geschehen könnte oder nicht, und dies selbst dann, wenn sie dabei Elemente aus fremden Kulturen einführen.

Daraus kann man schließen, dass Christianisierungsprozesse, und damit auch Selbstchristianisierungsprozesse, ausgelöst von innen, weniger dramatische Folgen für eine davon betroffene Gesamtkultur haben, als wenn sie von außen ausgelöst werden. Ganz so einfach ist es aber nicht. Die Geschichte weist eine ganze Reihe von Entwicklungen auf, die durch Kulturwandel von innen zu sehr merkwürdigen Formen von Christentum und christlicher Theologie geführt haben. Darüber gleich mehr.

## Bedingungen von Kulturwandel

Kulturwandel entsteht in der Regel unter drei Bedingungen. Die erste ist geografischer Natur. Bei zwei Kulturen, die gemeinsame Grenzen aufweisen, diffundieren Elemente ständig in beide Richtungen. Das ist ein eher schleichender Vorgang. Er greift selten gewalttätig in die Zielkultur ein.

Die zweite Bedingung, unter der Kulturwandel entsteht, ist der ersten ähnlich. Dabei werden Elemente aus einer bestimmten Kultur und Gesellschaft in der Regel durch deren Mitglieder in eine andere verbracht. Von diesen meist zahlenmäßig wenigen fremden Agenten ausgehend sickern Elemente in die Zielkultur ein. Auch dies ist ein eher schleichender Vorgang, der selten gewalttätig in die Zielkultur eingreift. Diese Konstellation entspricht der klassischen Ausgangssituation, in der Christianisierungsprozesse beginnen. Auslöser war und ist in der Regel das Auftreten von Missionaren, aber nicht in jedem Fall, wie wir gleich sehen werden. Sie treten nicht flächendeckend auf und wirken nur langsam kulturverändernd.

Die dritte Bedingung, unter der Kulturwandel entsteht, ist die der Kolonialisierung. Dabei legt sich über eine bestimmte Kultur, nennen wir sie Kultur 1, eine meist dominante bis übermächtige Kultur 2. Kultur 1 bezeichnet man in der Ethnologie als Substrat, die dominante Kultur 2 als Superstrat. In dieser Konstellation entwickelt sich ein komplexer Austausch von Kulturelementen mit deutlichem Übergewicht aus der Kultur des Superstrats. Kultur 1 ist der Dominanz von Kultur 2 allerdings nicht völlig ausgeliefert. Elemente aus dem Superstrat, für die in den Strukturen des Substrats kein Platz oder einfach keine Verwendung ist, haben wenige bis keine Chancen auf Übernahme. Ein Beispiel aus Polynesien: Der Versuch, christliche Friedhöfe um einen Kirchenbau herum oder in dessen Nähe einzurichten, ließ sich nicht überall durchführen. Er scheiterte oft an der Vorstellung, dass die Seelen der Verstorbenen einer Familie als gute Ahnengeister in unmittelbarer Nähe der Verwandtschaft bleiben wollen, und dass deren Körper folglich auf dem Familiengrundstück zu beerdigen seien, wo ihnen ohne lange Wege von Zeit zu Zeit Opfergaben dargebracht werden können. Das gilt auch in der Gegenwart. Auf Rarotonga liegen die christlichen Gräberfelder der Großfamilien direkt an der Straße, die um die Insel herumführt, am Eingang des Familiengrundstücks.

Die Tatsache, dass Strukturen eines Substrats die Übernahme bestimmter neuer Elemente aus einem Superstrat begünstigen oder verhindern, lässt erkennen, dass die Mitglieder des Substrats dem sich ergebenden Kultur-

wandel nicht hilflos ausgeliefert, sondern daran beteiligt sind und auch in der Vergangenheit waren. Christianisierungen als Überstülpen einer fremden Religion zu verunglimpfen muss daher als unzulässige Simplifizierung bezeichnet werden. Überstülpen gelingt nur mit Hilfe von Gewaltakten. Die gab es zwar in der Vergangenheit auch. Abschreckende Beispiele dazu finden sich von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Zeit der Eroberung der beiden Amerikas durch die Spanier. Meistens waren diese Zwangschristianisierungen verbunden mit der Durchsetzung politischer Interessen. Keine der christlichen Missionen kann sich heute noch in dieser Weise verhalten.

### **Kulturwandel und Synkretismus**

Sehr wichtig ist in diesem Schichtenmodell die Tatsache, dass im Zuge des Austauschs von Elementen zwischen den beiden Ebenen in Teilbereichen der Kultur vornehmlich des Substrats eine hybride Form aus beiden Kulturen entsteht, eine Mischform also. Im Bereich der Religion ist diese Form besonders interessant. Legt sich in einer Kolonisierungsphase ein christliches Superstrat über ein animistisches Substrat, entsteht zumindest phasenweise eine Form des Christentums, die man bislang synkretistisch nennt. Der Vorgang läuft übrigens ausnahmslos in jedem Christianisierungsprozess ab. In dieser synkretistischen Mischform zeigen sich Bestrebungen von Selbstchristianisierung besonders deutlich.

Zum Terminus Synkretismus nehme ich nur verkürzt Stellung. Er ist in der Religions- und Missionswissenschaft schon länger in der Diskussion, und auch in der Ethnologie wird er zunehmend misstrauisch kommentiert. Er ist nicht wertfrei, ein wissenschaftlicher Fachbegriff und gleichzeitig ein Schimpfwort (Meiser 2012:32). In den Missionen ging man bis in die jüngste Vergangenheit davon aus, dass das Christentum in den unterschiedlichsten Gesellschaften zwar grundsätzlich eine positive Gestaltwerdung durchläuft, in manchen Fällen aber zu „Vermischungen“, das heißt Fehlformen führt, die als Synkretismus bezeichnet werden (Meiser 2012:31). Wenn man genau hinschaut, erkennt man, dass alle Kulturen, und damit auch ihre Religionsformen, zu einem jeweiligen Zeitpunkt immerfort in diesem Sinne synkretistisch sind, weil jedweder Kulturkontakt ihre vorhandene Form nicht unverändert lässt. Anna Meiser schlägt daher vor, auf den Terminus Synkretismus zu verzichten, mit dem berechtigten Hinweis darauf, dass damit ein Kulturverständnis intendiert wird, das die „reinen“ oder auch „authentischen“ Kulturen von den „unreinen“ und „unauthentischen“ scheidet. Diesen Unterschied gibt es nicht.

## **Formen von Selbstchristianisierungen: Sailor cults/sects und Cargokulte**

Unter den Beispielen von Selbstchristianisierungen, die ich hier nenne, berücksichtige ich ausdrücklich nicht solche, die von Osterhammel und Sievers beschrieben werden, also nicht diejenigen, die von fremden Missionen systematisch angeschoben und dann von einheimischem Personal vorangetrieben wurden.

Ein erstes Beispiel zeigt diejenige Struktur des Kulturwandels, die durch punktuellen Einsickern von Elementen aus einer Kultur in eine andere ausgelöst wird. Ozeanische Gesellschaften und ihre Kulturen wurden während und besonders nach der Entdeckungszeit durch das Auftreten von europäischen und amerikanischen Seeleuten beeinflusst, die von ihren Schiffen desertierten und Insulanerinnen heirateten. Man nannte sie Beachcombers. Weil sie meist handwerkliche Kenntnisse besaßen und mit Feuerwaffen umgehen konnten, waren sie bei den Häuptlingen gern gesehen, die bestrebt waren, ihren Herrschaftsbereich auszuweiten. Die Lebensweise dieser besonderen Fremden löste bei den Insulanern Verwunderung aus. Man beobachtete, dass sie aus Unkenntnis ständig religiöse Rituale missachteten und Tabus nicht einhielten, ohne von den Numina, Gottheiten und Ahnengeistern, dafür mit Unheil betrafft zu werden, wie es die Insulaner fürchteten. Daraus schlossen diese, dass das Mana, die übernatürliche Macht dieser Fremden und ihrer Religion, der eigenen weit überlegen sein müsste. Dieses Verhalten und die Aussagen der Fremden, soweit diese christliche Elemente aufwiesen, übernahm die indigene Bevölkerung in die eigene Religion. So entstanden die so genannten sailor cults oder sailor sects, zum Beispiel auf Samoa, Tahiti und Tonga. Die entsprechenden hybriden Formen von Christentum waren Zerrbilder, und sie hatten die Charakteristiken von einige Jahrzehnte später entstehenden so genannten Cargokulten.

In denen, und besonders in ihren melanesischen Formen, zeigen sich Initiativen zu Selbstchristianisierungen und ihre Folgen ebenfalls besonders dramatisch.

Cargokulte waren und sind aber nicht nur aus Melanesien bekannt, sondern in speziellen Ausprägungen über die ganze Welt verstreut. Es handelt sich um Bewegungen, die man auch als millenarische, millenaristische oder chiliastische Bewegungen bezeichnet. Der Grund dafür ist ein Bezug zum Tausendjährigen Reich, in Offenbarung 20 als Zeit der Vollkommenheit geschildert. In manchen Bewegungen dieser Art spielen im Substrat

vorhandene Transformations- und eschatologische Mythen eine Rolle insofern, als sie Ereignisse schildern, in deren Verlauf ein Heilsbringer auftritt, der alle Arten von unerträglichen Zuständen beseitigt und ein Reich des Friedens und Wohlstands errichtet. Cargokulte heißen daher auch Heilserwartungsbewegungen.

Der Terminus Cargo bezeichnet im Englischen Güter und Waren, aus denen die Ladungen von Schiffen und Flugzeugen bestehen. Daher nennt man Cargokulte seltener auch Güterkulte. Drei Grundelemente bilden ihr Substrat: 1. animistische Denkstrukturen, darunter besonders diejenigen der Ahnenverehrung, 2. die Erfahrung, dass die Fremden, die Europäer, Amerikaner und Japaner, die während der Kolonialzeit auf den melanesischen Inseln auftraten, unermessliche Reichtümer und eine Technologie besaßen, die jedes einheimische Vorstellungsvermögen überstiegen (landwirtschaftliche Maschinen, Feuerwaffen, Funkgeräte und Postverbindungen, Schiffe, Flugzeuge), und 3. die Lehren des Christentums.

Aus dem Ahnenkult und damit aus einem wesentlich animistischen Denkmuster stammt die Vorstellung, Wohlstand werde den Menschen letztendlich immer von den Ahnen gewährt und stamme aus dem Jenseits. Wer materielle Güter in so überreicher Fülle besaß wie die Fremden, der musste über großes Mana und damit über wirkungsvolle Magie verfügen, denn er hatte ja die Ahnen dazu gebracht, solchen Reichtum herauszugeben. Das Verhalten der Fremden bei der Auftragsvergabe an die vermeintlichen Ahnengeister, das die einheimischen Melanesier beobachten konnten, war in der Tat beeindruckend und ließ sich ihrer Ansicht nach eigentlich nur als Magie verstehen, vor allem im Zusammenhang mit Kriegsereignissen: Ein Uniformierter sprach unverständliche (englische!) Sätze in ein Gerät, aus dem Antworten in ähnlich unverständlichen Sätzen zu vernehmen waren, und kurze Zeit später landeten Schiffe oder Flugzeuge, aus deren Laderäumen Güter in spektakulären Mengen herausgeschafft wurden, aber nur für die Fremden. Das gleiche geschah, wenn ein Fremder geheime Zeichen, die von den Einheimischen nicht gelesen werden konnten, auf ein Papier schrieb, in einen Umschlag steckte und abschickte. Die Melanesier selbst hatten keine Ahnung davon, woher die Güter wirklich kamen, wie sie produziert wurden, und wie viele Menschen dafür arbeiten mussten.

Ihr Wunsch, ebenfalls in den Besitz solcher Reichtümer zu gelangen, führte bei ihnen zu grotesken Verhaltensweisen. Bei manchen Ethnien wurden Landebahnen in den Busch geschlagen und mit Flugzeugattrappen in Holz-

bauweise versehen. Diese sollten die Flugzeuge mit den Gütern der Ahnengeister anlocken. Neueste Manifestationen dieser Bewegungen sind Nachahmungen von riesigen Parabolantennen aus Naturmaterialien. In manchen Gebieten (z.B. auf Vanuatu) entstanden Phantasieuniformen und Nachahmungen des militärischen Zeremoniells, das man bei den Fremden beobachtet hatte, und von dem man glaubte, dass sie die Ahnengeister beeindrucken könnten. Für das Entstehen von Cargokulten aber war entscheidend, dass sich ein religiöses Element damit verbinden ließ: die Lehren, Gottesdienstformen und Rituale des Christentums, die man ja ebenfalls von den Fremden kannte, und von denen man auch am ehesten annehmen konnte, dass sie in besonderer Weise auf den Willen der im Jenseits befindlichen Verstorbenen Einfluss hätten.

Daraus entwickelten sich Formen des Cargokults und Cargogemeinden, die sich auch in der Gegenwart noch sonntags in militärischen Uniformen auf dem Platz vor ihrer Cargokirche versammeln, wo eine Cargoflagge am Fahnenmast emporsteigt, Trillerpfeifen schrillen, Kommandos gebrüllt und ausgeführt werden, ehe man sich im Gleichschritt zum eigentlichen Cargogottesdienst in die Kirche begibt.

Hinter diesem eher vordergründigen Verhalten, das im besonderen melanesische Cargobewegungen kennzeichnet, liegen Strukturmuster, nach denen sich das Phänomen weltweit klassifizieren und genauer interpretieren lässt. Verkürzt dargestellt ergibt sich folgendes Bild.

Das Aufkommen einer Cargobewegung beginnt damit, dass ein Prophet den kurz bevorstehenden Untergang der Welt ankündigt, nach dem die Ahnen zurückkehren werden und mit ihnen eine befreiende Macht, die unbeschränkten Zugang zu all jenen Gütern schafft, nach denen die Menschen verlangen. Damit, so der Prophet und die Ansicht der entstehenden Cargogemeinschaft, werde die Herrschaft ewiger Glückseligkeit eingeleitet. Daraus ergeben sich Folgerungen. Es müssen Vorbereitungen für die Ankunft der Reichtümer getroffen, Landeplätze angelegt und Vorratshäuser als Stauraum gebaut werden. Eine Kultorganisation entsteht, die Normen schafft, nach denen sich die Cargogemeinschaft richtet, und nach denen sie ihre Rituale zelebriert. Während dieser Vorbereitungen entsteht aber auch die Gefahr, dass elementare Notwendigkeiten außer Acht geraten. Gärten und Vieh werden vernachlässigt, Geld weggeworfen, weil man annimmt, dass es in Kürze sowieso seinen Wert verlieren werde.

## Zwei Arten von Cargokulten

Die Tatsache, dass die Cargogemeinschaft bislang auf die ihr zustehenden Reichtümer verzichten musste, erklären der Prophet und seine Gefolgschaft auf unterschiedliche Weise. Anhand der jeweiligen Begründung lassen sich im Prinzip zwei Typen von Cargobewegungen erkennen.

Cargokulte vom Typ 1 erklären das bisherige Ausbleiben des Cargo damit, dass man nach Ankunft der Fremden, der Weißen, die eigene Kultur und Religion vernachlässigt habe. Daraus ergibt sich die Forderung nach einer Wiederbelebung des früheren eigenen Kulturzustandes (eigentlich dessen, was man für den früheren Zustand der eigenen Kultur hält). Solche Cargoscheinungen heißen daher auch Revitalisationsbewegungen. Sie sind gekennzeichnet durch Antikolonialismus, feindselige Einstellung gegenüber dem Christentum und Fremdenhass. Hier herrschen keinerlei Tendenzen zur Selbstchristianisierung. Ein Beispiel dafür ist die sogenannte Mau-Mau-Bewegung in Ostafrika aus der Zeit kurz nach dem Zweiten Weltkrieg.

Revitalisationsversuche zur Wiederherstellung von früheren Verhältnissen sind fast immer zum Scheitern verurteilt, besonders im Bereich der Religion. Dafür gibt es drei Gründe.

Erstens: Man kann Kulturentwicklungen generell nicht „rückwärts“ abwickeln, es geht nur „vorwärts“, also in die Zukunft.

Zweitens: Man kann nicht einen einzelnen Bereich einer Kultur revitalisieren, ohne dass dies mit allen anderen Bereichen nicht auch geschieht. Bei den meisten ethnischen Gruppen ist die Form der Religion eng verzahnt mit ihrer Wirtschaftsform. Die Religionen von Jägern und Sammlerinnen kannten eine Fülle an Jagdritualen, die schon durch die Ersetzung von Pfeil und Bogen durch Feuerwaffen weitgehend obsolet wurden. Revitalisierung älterer Formen ihrer Religion würde bedeuten, dass man auch die gesamte Technologie im Bereich des Jagens revitalisieren müsste, und im Zusammenhang damit weitere Bereiche ihrer Kultur. Das schafft niemand, und das aus verschiedenen Gründen. Ich nenne nur einen. Die ältere Religionsform indigener Gruppen im zirkumpolaren Raum enthält den Komplex schamanistischer Medizin. Diese geht unter anderem davon aus, dass Symptome von Tuberkulose und anderer Infektionskrankheiten von böseartigen Geistwesen verursacht werden und folglich mit charakteristischen Exorzismusritualen bekämpft werden müssen, anstatt mit Penicillin. Die-

ser schamanistisch-medizinische Komplex würde mit der Religion zusammen ebenfalls zur Revitalisierung anstehen. Das will der Großteil der Mitglieder solcher Gruppen nicht, weil sie inzwischen wissen, wie man mit Tuberkulose effektiv medizinisch umgeht. Im Übrigen hätten auch Ethnologen beim Versuch, schamanistische Medizin zu revitalisieren, ein Gewissensproblem: Ich kann mit meiner Kenntnis effektiver, moderner, wissenschaftlicher, evidenzbasierter medizinischer Verfahren niemand raten, stattdessen exorzistische Rituale zu Hilfe zu nehmen.

Drittens: Fast alle Revitalisationsversuche ethnischer Religionen können nicht auf authentische Traditionen zurückgreifen. Rezente Vertreter ethnischer Gruppen haben kaum Kenntnisse ihrer vorchristlichen Religion, ihrer Rituale und Wertvorstellungen. Folglich beziehen sie diese aus Ethnografien, die von europäischen und amerikanischen Ethnologen stammen. Dieses Wissen ist verformt, weil es durch kulturfremde Wissenschaftler selektiv wahrgenommen und beschrieben wurde, deren Darstellungen vielfach durch etische, nicht emische Herangehensweisen zustande kamen.<sup>1</sup> Ein Revitalisationsversuch würde schon von daher keinen originalen Zustand mehr erzeugen können.

Zu beobachten ist auch, dass moderne Protagonisten solcher Revitalisationsbewegungen häufig Persönlichkeiten sind, die in ihren Gesellschaften eine Randstellung einnehmen, also kaum oder gar keinen Rückhalt für ihr Ansinnen haben. Sie sind das, was Morris Freilich (1970) „marginal natives“ genannt hat.

Cargokulte vom Typ 2 begründen das bisherige Ausbleiben des Cargo damit, dass man sich zu wenig bemüht habe, den Fremden ähnlich zu werden. Daraus ergibt sich die Forderung nach intensiver Imitation der fremden Kultur und damit ein erheblicher Akkulturationsschub, der die Veränderungen in der betreffenden Kultur und Gesellschaft beschleunigt. In diesem Umfeld entstehen Phänomene wie die oben beschriebenen Cargokirchen mit deutlicher Tendenz zu Selbstchristianisierungsbemühungen. Diese zweite Art Cargobewegungen stellen die eigentlichen dar.

Cargokulte flackern ständig irgendwo auf und verbinden sich in der Gegen-

---

1 Als *emisch* bezeichnet man diejenigen Merkmale eines Kulturelements, die ausschließlich für sein Funktionieren innerhalb des Systems von Bedeutung sind, dessen Teil es ist. Seine übrigen Merkmale nennt man etische Aspekte. Das Begriffspaar *emisch/etisch* bildet eines der grundlegenden Konzepte in der modernen Kulturtheorie.



wart leicht mit charismatisch-christlichen Vorstellungen und Bewegungen. Sie sind aber in der Regel kurzlebig, denn die meisten Voraussagen ihrer Propheten sind so irrational, dass sie nicht eintreffen können. So brach einer der frühesten und gut dokumentierten Cargokulte, die melanesische Milne-Bay-Bewegung, zusammen, als ihr Prophet ein Datum für die Ankunft des Cargo setzte, das ereignislos verstrich.

Die Anfangserfolge, die aufgrund solcher Irrationalismen erzielt werden, sind beeindruckend. Der Führer der 1970 entstandenen Mount-Turu-Bewegung in Neuguinea, ein gewisser Matias, erreichte im Jahr 1972 bei der Wahl zur Volksvertretung 83% der Wählerstimmen seines Bezirks, indem er versprach, dass alle, die pünktlich ihren „Mitgliedsbeitrag“ bezahlt hätten, am Unabhängigkeitstag eine weiße Haut bekämen.

Dass Führer von Cargobewegungen und im weiteren Rahmen politische Leitfiguren in schriftlosen und vergleichbaren Gesellschaften derartige Erfolge haben, ist unter anderem auch damit zu begründen, dass ihre Mitglieder weitgehend auf Mündlichkeit hin ausgerichtet sind und von Rednern mit kommunikativer Kompetenz überzeugt werden können: Was einsichtig klingt, muss wahr sein; wäre es nicht wahr, könnte es auch nicht plausibel klingen. Wenn zu dieser Ansicht noch ein bestimmtes Wunschenken hinzutritt, haben Verführer leichtes Spiel.

Cargokulte sind, kurz zusammengefasst, religiöse Bewegungen, die versuchen, durch Einhalten von Ritualen an die Güter der Fremden zu kommen, die in ihrem Lebensraum auftreten. Eine sehr gute Einführung in die Geschichte und die verschiedenen Ausprägungen des Phänomens findet sich in Worsley (1973). In welcher Form sogar Bildung als Cargo verstanden werden kann, beschreibt Swatridge (1985).

### **Voodoo als Form von Selbstchristianisierung**

Neben den Cargokulten gibt es eine weitere bedeutende Religionsform, die in gewisser Weise eine selbstchristianisierende Mischung aus Animismus und Christentum bildet. Sie heißt Voodoo (in unterschiedlichen Schreibungen). Seine Protoform kommt aus Westafrika und gelangte über den Sklavenhandel in die Karibik, nach Nord- und Südamerika. Das zentrale Konzept des Voodookults besteht in der Verehrung von Geistern und der Kommunikation mit ihnen. Zu solchen Geistern zählen neben ursprünglich afrikanischen Gottheiten auch eine Reihe christlicher Heiliger. Das wichtigste Element bei der Verbindungsaufnahme mit dem Jenseits ist die Ekstase,

die Trance und Besessenheitsphänomene, die von den Mitgliedern des Kults durch exzessives Tanzen erreicht werden. Zahlreiche Rituale richten sich auf Diagnose und Therapie von Krankheiten, die durch so genannten Seelenverlust und Hexerei entstanden sind.

Voodookulte in ihren verschiedenen Ausprägungen sind in den vergangenen 200 Jahren mächtige Bewegungen geworden. Es gibt sie in Brasilien und anderen Ländern Südamerikas, wo sie Umbanda, Macumba oder Candomblé heißen und Millionen von Anhängern haben.

### **Rezente Entwicklungen**

Eine gegenwärtig sehr dynamische Bewegung mit christlichen Zügen bilden die Vertreter des so genannten Wohlstandsevangeliums bestimmter evangelikaler Gruppierungen. Ihre Thesen zeigen deutliche Züge einer Cargobewegung. Ich nenne sie mit gebotenen Vorbehalt Cargobewegungen vom Typ 3. Ihre Botschaft lautet zusammengefasst: Das von Christus verkündete Heil beginnt hier auf Erden, und er veranlasst dies schon jetzt, indem er denjenigen materielle Güter, Gesundheit, aber auch Macht und Einfluss zukommen lässt, die die Gebote einer irgendwie gearteten Kirche einhalten. Das ist vor allem auch für Menschen und Gesellschaften in materieller Armut attraktiv. Als Bewegungen weisen sie damit ein typisches Charakteristikum der Kulturen und Religionen ethnischer Gruppen auf: Weitgehende Diesseitsorientierung.

Der Begriff des Wohlstands stellt im Übrigen ein zentrales Element der Globalisierung in der Pfingstbewegung dar. Deren Ausbreitung in den ethnischen Gruppen und bildungsfernen Schichten der Welt zeigt deutliche Tendenzen zur Selbstchristianisierung. Solche Entwicklungen sind aus meiner Sicht besonders in Westafrika und Südamerika im Gang.

Vielfach lassen sich dort aber auch viel einfacher erscheinende Motive zu Selbstchristianisierungen erkennen. Anna Meiser hat im Zuge ihrer Erkundungen bei den ecuadorianischen Shuar und Achuar, ethnologisch bekannt durch ihre Schumpfköpfe, christliche Gemeinden vorgefunden, die von den beiden ethnischen Gruppen selbst ins Leben gerufen wurden mit der Begründung, man wolle nicht rückständig, sondern modern sein, möglichst sogar wie die Christen aus den U.S.A. Und wie stark Tendenzen zur Selbstchristianisierung unter Umständen sind, zeigt eine Bemerkung von Elisabeth Rohr, die in den 1980er Jahren ausgedehnte Erkundungen bei evangelikalen Indigenen in der Sierra Ecuadors unternahm: „Eine Bibel zu besit-

zen und darin lesen zu können ist zum Statussymbol eines neugewonnenen protestantisch-indianischen Selbstbewusstseins, einer neu erwachten Würde und eines neuen Stolzes geworden“ (zitiert nach Meiser 2012:166).

So gesehen erscheint eine auch unter Ethnologen verbreitete Ansicht problematisch und eigentlich nicht mehr haltbar. Sie besagt, in nichtchristlichen Gruppen sei das Christentum ein fremdes Element, das ausschließlich kulturzersetzende Wirkungen habe, damit ethnologische Belange und Forschungsgegenstände bedrohe, ethnische Kulturen im besten Fall nur oberflächlich erreiche und folglich niemals eigentlich „kulturell“ werden könne (Barker 1992:165).<sup>2</sup>

Beim gegenwärtigen Stand unseres ethnologischen Wissens erscheint mir diese Behauptung deswegen nicht mehr haltbar, weil es keine als von einer bestimmten Kultur überformt erkennbaren Elemente gibt, die nicht in einer anderen „kulturell“ werden könnten, wenn man ihnen freien Raum gibt, sich den Gegebenheiten der übernehmenden Gesellschaften anzupassen. Barkers Behauptung trifft schon nicht zu, wenn man den Kulturwandel betrachtet, den der Apostel Paulus in den Religionsformen des römischen Reiches ausgelöst hat. Dort ist das Christentum offensichtlich in einem Maße „kulturell“ geworden, dass es zumindest historisch gesehen zur Grundlage der Kulturen aller abendländisch-westlichen Gesellschaften wurde.

### **Zur gegenwärtigen Kolonialismusdebatte**

Was Christianisierungsbemühungen während der kolonialen Periode verwirkt haben, ist selbstverständlich anzuerkennen. Eurozentrische und daraus resultierende rassistische und herabwürdigende Regelungen und Verhaltensweisen durch Vertreter christlicher Organisationen aus dem globalen Norden können schlicht und einfach nicht schöngeredet werden. Das betrifft beispielsweise die menschenunwürdige Behandlung von Kindern ethnischer Gruppen in Canada, die ihren Familien weggenommen und in christliche Internatsschulen verbracht wurden, wo sie mit den Mitteln schwärzester Pädagogik zu dem gemacht werden sollten, was man unter einem gottgefälligen Christen verstand. Die Betroffenen im globalen Süden, darunter auch die durch solche Initiativen entstandenen indigenen Gemeindeverbände und Kirchenorganisationen, müssen sich dazu äußern dürfen, und sie können verlangen, gehört zu werden.

2 Im Original "Christianity is the perennial outside force – threatening, corrupting, or merely dusting the surface of the authentic focus of anthropological concerns. In and of itself, it is of no interest. It can never become "cultural" (Barker 1992:165).

In der gegenwärtigen Kolonialismusdebatte fällt aber auf, dass der globale Norden übersieht oder ignoriert, wofür die Betroffenen im globalen Süden selber in der Gegenwart große Dankbarkeit zeigen. Das bedeutet, dass wir in der Nachfolge kolonialer Ein- und Übergriffe anerkennen müssen, dass die Kolonialzeit den Kolonisierten und ihren Gesellschaften zwar viel genommen, gleichzeitig aber auch viel gegeben hat. Nur ein Beispiel: Das Christentum war es, das den Austausch wichtiger Ideen ermöglicht hat und in den betreffenden Gesellschaften Wirkungen auslöste, die vor längerer Zeit in Europa von der Aufklärung ausgingen. Das äußern zum Beispiel afrikanische Intellektuelle heute tatsächlich so offen. Es ist nicht zu bestreiten, dass Schulunterricht, schon zu Beginn aller Christianisierungen organisiert von Missionen, zu den größten Leistungen gehört, die nicht nur für die christlichen, sondern auch für die säkularen Bereiche der kolonisierten Gesellschaften erbracht wurden, und deren Ergebnisse ihnen in der Gegenwart unverzichtbar erscheinen.

Eine besonders eindrucksvolle Äußerung der Dankbarkeit dafür stammt von Nelson Mandela, dem ersten Präsidenten Südafrikas nach der Zeit der Apartheid: „Ich werde nie genug Worte haben, um Missionaren für das zu danken, was sie getan haben. Ohne Missionare wäre ich heute nicht das, was ich bin.“ Der Satz fiel in einer Rede, die Mandela im Jahr 1998 anlässlich einer Versammlung des Weltrats der Kirchen in Harare (Simbabwe) gehalten hat.

In der europäischen Öffentlichkeit gilt wissenschaftlicher Fortschritt und gesellschaftliche Weiterentwicklung als sehr erstrebenswert. Gleichzeitig hält sich hartnäckig die Überzeugung, dass ethnische Gesellschaften davon unberührt bleiben sollten, ganz besonders deren Religionen. Wer deren bedingungslose Erhaltung fordert, übersieht die Tatsache, dass eine ganze Reihe von ihnen Elemente enthalten, die in europäischen Gesellschaften seit langem als schwere Verstöße gegen Menschenrechte gelten: Witwenverbrennung, Kopfjagd, Anthropophagie, genitale Verstümmelung von Mädchen, Rituale zur Initiation, die für die davon betroffenen jungen Männer mit zum Teil wochenlangem Fieber und anderen Gesundheitsgefährdungen bis hin zum Tod verbunden sind. Christianisierungsprozesse brachten und bringen Derartiges schnell zum Verschwinden, erfahrungsgemäß nicht zum Bedauern derer, die es erdulden müssen.

Bei dieser Lage der Dinge ist es merkwürdig, dass es immer noch Menschen gibt, darunter auch Ethnologen, die davon ausgehen, dass alle Ele-

mente ethnischer Gesellschaften und ihrer Kulturen, auch die grausamsten und viel individuelles Leid verursachenden, irgendwie sinnvoll sein mussten, weil sie seit Jahrtausenden existierten. Das galt als Beweis dafür, dass sie auch von allen Mitgliedern der betreffenden Ethnie gewollt und daher erhaltenswert seien. Absurder geht es kaum. Das wäre so, als ob man Gewalt gegen Frauen und den sexuellen Missbrauch von Kindern in unseren europäisch-abendländischen Gesellschaften für erhaltenswert hielte, weil es sie schon immer gab.

## Bibliografie

- Barker, John: Christianity in Western Melanesian ethnography. In: Carrier, James (ed.): History and tradition in Melanesian anthropology. Berkeley et al. (University of California Press), S. 144-173.
- Freilich, Morris (Hrsg.): Marginal natives – anthropologists at work. New York 1970.
- Meiser, Anna: „Ich trinke aus zwei Flüssen“. Zur Logik transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien. Stuttgart 2012.
- Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen. München 1995.
- Rohr, Elisabeth (1991): Die Zerstörung kultureller Symbolsysteme. Über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfes. München 1991.
- Rohr, Elisabeth (1993): In the church. Ethnopschoanalytic research in Ecuador: Group analysis and anthropology. In: *Group Analysis* 26.3.1993, S. 295-306.
- Sivers, Olivia: Selbst-Christianisierung als Ergebnis des Aufeinandertreffens von Missionsträger und Kolonialregime: Am Beispiel der Norddeutschen Mission in Westafrika. Hagen 2013.
- Swatridge, Colin: Delivering the goods. Education as cargo in Papua Newguinea. Manchester 1985.
- Worsley, Peter: Die Posaune wird erschallen. Cargo-Kulte in Melanesien. Frankfurt/M. 1973.



SEBASTIAN JUSTKE

## Mission postkolonial?

### Zeitgeschichtliche Beobachtungen zum Missionsdiskurs seit den 1950er Jahren am Beispiel der Missionsakademie Hamburg

#### Mission und die „zweite Geschichte“ des Kolonialismus

Das öffentliche Interesse an einer kritischen Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit und ihren Folgen hat in den letzten Jahren einen merklichen Aufschwung erlebt. Dies hat verschiedene Ursachen. Einen Auslöser in jüngster Zeit bildeten die Proteste der sogenannten Black Lives Matter-Bewegung in den USA, die auch in Europa aufgegriffen wurden. In Großbritannien verbanden sich diese Proteste mit einer Debatte um die eigene koloniale Vergangenheit. Das Bild vom Sturz des Denkmals des britischen Sklavenhändlers Edward Colston und dessen Versenkung im Hafenbecken von Bristol durch Protestierende im Sommer 2020 wird vielen Leser:innen noch vor Augen stehen. Dieses Beispiel zeigt eindrücklich, wie sich kritische Fragen an die koloniale Vergangenheit mit Themen, Diagnosen oder auch Problemen gegenwärtiger Gesellschaften verbinden. In diesem Fall sind es Fragen nach Rassismus in der Gegenwart und dessen historische Wurzeln, der Umgang mit gesellschaftlicher Diversität sowie Fragen nach Inklusion und gesellschaftlicher Teilhabe. Die Beschäftigung mit kolonialen Vergangenheiten wird so als „Problemgeschichte der Gegenwart“<sup>1</sup> erkennbar.

Deutsche Kirchen und Missionsgesellschaften sind seit einigen Jahren darum bemüht, ihre eigene koloniale Vergangenheit kritisch aufzuarbeiten, auch aufgrund eines wachsenden öffentlichen Drucks. Dieser Druck erwuchs nach der Jahrtausendwende aus der Debatte um den hundert Jahre zuvor begangenen Völkermord an den Herero und Nama in der ehemaligen deutschen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, der auch evangelische Kirchen und Missionswerke nicht unberührt ließ. Dies dokumentiert ein 2007 initiiertes Studienprozess zur Rolle der deutschen evangelischen Kirchen im südlichen Afrika in der Kolonialzeit.<sup>2</sup> Das bis in die Gegenwart

1 Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael, Nach dem Boom. Neue Einsichten und Erklärungsversuche, in: Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael/Thomas Schlemmer (Hg.), Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom, Göttingen 2016, 9–36, hier: 9.

2 Vgl. Hanns Lessing u.a. (Hg.), Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre, Wiesbaden 2011.

virulente Interesse im deutschen Protestantismus an der eigenen kolonialen Vergangenheit belegt die jüngst vom Leipziger Missionswerk angestoßene Diskussion unter dem Titel „glaubwürdig? Mission postkolonial“.<sup>3</sup> Ergänzend ist in jüngster Zeit eine wachsende Zahl wissenschaftlicher Forschungsarbeiten zur Geschichte der Mission im Zeitalter des Kolonialismus zu beobachten, die häufig mit verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen arbeiten und sich auf postkoloniale Theorien beziehen.<sup>4</sup>

Die Fragen, die im Zentrum des folgenden Beitrags stehen, richten sich weniger auf die Zeit des Kolonialismus als vielmehr auf die Zeit der Dekolonisation insbesondere ab 1960, in der klassische traditionelle Konzepte von Mission infrage gestellt wurden. Mithin geht es hierbei und damit begrifflich in Anlehnung an den Umgang mit der Geschichte des Nationalsozialismus nach 1945 um die „zweite Geschichte“<sup>5</sup> des Kolonialismus, und zwar in seinen kirchlichen Kontexten. Folgende Fragen stehen im Vordergrund: Welchen Wandel erfuhr das westliche Missionsverständnis mit Blick auf den globalen Süden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts? Wie veränderten sich die Ziele von Mission? Wie wurde über Mission im globalen Süden gesprochen? Welche zeitgeschichtlichen Bezüge und Kontexte lassen sich dabei identifizieren und welche Rolle spielte dabei die koloniale Vergangenheit?

Als Untersuchungsgegenstand und damit sowohl als Spiegel als auch als Bühne des deutschen evangelischen Missionsdiskurses bietet sich die Missionsakademie an der Universität Hamburg an, die seit den 1950er Jahren einen akademischen Knotenpunkt für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft in Deutschland repräsentiert. Der Aufbau des Beitrags folgt drei zeitlichen Phasen des Missionsdiskurses in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Den Beginn markieren die späten 1950er und frühen 1960er Jahre, die unter dem Stichwort der „Integration von Kirche und Mission“ eine Zäsur im internationalen Missionsdiskurs darstellen. Diese erste Phase lässt sich als „Ökumenisierung der Mission“ begreifen. Unter

---

3 Vgl. Ravinder Salooja, „Ihr seid das Licht der Welt“. Aufbruch zu einer de-kolonisierten/de-kolonisierenden Mission, in: Kirche weltweit 4/2021, 4-7.

4 Vgl. exemplarisch Bettina Brockmeyer, *Geteilte Geschichte, geraubte Geschichte. Koloniale Biografien in Ostafrika (1880-1950)*, Frankfurt 2021; Richard Hölzl, *Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830-1960)*, Frankfurt 2021; Reuben A. Loffman, *Church, State and Colonialism in Southeastern Congo. 1890-1962*, Cham 2019.

5 Vgl. Peter Reichel/Harald Schmid/Peter Steinbach, Die „zweite Geschichte“ der Hitler-Diktatur. Zur Einführung, in: Peter Reichel/Harald Schmid/Peter Steinbach (Hg.), *Der Nationalsozialismus, die zweite Geschichte. Überwindung, Deutung, Erinnerung*, München 2009, 7-15.



dem Signum einer „Politisierung der Mission“ geraten zweitens die 1970er und frühen 1980er Jahre in den Blick. Die zeitliche Schlussklammer und den dritten Teil bilden die späten 1980er und frühen 1990er Jahre, die nicht nur wegen dem vorläufigen Ende des Ost-West-Konflikts, sondern auch aufgrund der Entwicklungen des weltweiten Christentums in dieser Zeit eine neue Phase des Missionsdiskurses einläuteten, die sich mit dem Schlagwort der Diversifizierung begreifen lässt.

Quellengrundlage der folgenden Ausführungen bilden Zeitungsartikel, Protokolle von Kuratoriums- und Vorstandssitzungen sowie programmatische Schriften von Akteur:innen der Missionsakademie aus der jeweiligen Zeit. Bei letzteren handelt es sich häufig um Rückblicke, die zu einem bestimmten Anlass, etwa zu Jubiläen, verfasst wurden. Festschriften von Institutionen eignen sich für Historiker:innen als guter Gradmesser, um sich mit dem zeitspezifischen Selbstverständnis der jeweiligen Institutionen und ihrer Repräsentant:innen auseinanderzusetzen.

### **„Von der Westmission zur Weltmission“ – Die Ökumenisierung der Mission**

Am 16. Juli 1958 wurde das neue Haus der Missionsakademie in der Rupertistraße 67 in Hamburg mit einem Festakt offiziell eröffnet. Ehrengast des Empfangs, an dem Vertreter des Hamburger Senats, der Universität Hamburg und der evangelischen Landeskirchen teilnahmen, war der Präsident des Internationalen Missionsrats (IMR) Bischof James Edward Lesslie Newbiggin von der Church of India. Anlässlich der Eröffnung hielt Newbiggin eine Ansprache. Deren Abdruck in der Evangelischen Missionszeitschrift wurde von den verantwortlichen Redakteuren mit den Worten kommentiert, sie zeige „etwas von dem Geist, in dem die Arbeit dieses Instituts der gesamten deutschen evangelischen Mission getan“ werde.<sup>6</sup>

In seiner Ansprache reflektierte Newbiggin das Verständnis von Mission vor dem Hintergrund einer sich wandelnden Welt. Seine Zeitdiagnose war die einer durch technischen Fortschritt und neue Reisemöglichkeiten kleiner werdenden Welt, die er als Nachbarschaft charakterisierte. Allein die Menschen hätten nicht gelernt, sich wie Nachbarn zu benehmen. Zudem gebe es unter den Menschen mit Blick auf den „äußeren Wohlstand“ riesige Unterschiede. Newbiggin befürwortete daher die zeitgenössische Entwicklungshilfe in Form von technischer Unterstützung für Länder des globalen

6 Vgl. die Vorrede zu Walter Freytag, Die Missionsakademie an der Universität Hamburg, in: Evangelische Missionszeitschrift 15 (1958) 5, 139–140, hier: 139.

Südens. Gleichzeitig äußerte er Skepsis, da diese technische Hilfe neue soziale, geistige und psychologische Probleme entstehen ließe. Eine Lösung dieser Probleme sah er in der Verbreitung der christlichen Botschaft:

„Als Christen haben wir [...] der Welt die Frage vorzulegen, ob nicht die letzte Antwort zum Problem der Einheit des Menschengeschlechts nur dort gefunden werden kann, wo es um die menschliche Sünde geht. Dieser Ort ist das Kreuz Jesu Christi, wo die letzten Fragen des Menschenlebens aufgedeckt und beantwortet werden. [...] Weil der Mensch dort Vergebung der Sünde findet, kann er auch seinem Bruder vergeben, darum ist das Kreuz das Zentrum, von dem aus die Versöhnung der Menschheitsfamilie geschehen kann.“<sup>7</sup>

Weil aber die „Weißen“, das „Banner des Kreuzes [...] mit dem Blut von Menschen befleckt“ hätten, sei es jetzt „Aufgabe einer weltweiten Familie von Kirchen, der jungen Kirchen Asiens und Afrikas zusammen mit den alten Kirchen Europas und Amerikas als einer einzigen großen Gemeinschaft, in der man voneinander lernt“, das Banner weiterzutragen. Der Wahlspruch für die Zukunft müsse daher lauten: „Die ganze Kirche mit dem ganzen Evangelium für die ganze Welt.“<sup>8</sup> Newbigin übte Kritik am Sendungsbewusstsein und Überlegenheitsgefühl der europäischen Kolonialmächte und schloss darin auch die von Europa ausgehende Missionstätigkeit mit ein. Mit der Rede vom blutbefleckten Banner deutete Newbigin möglicherweise koloniale Gewalt an, die auch im Namen des christlichen Gottes begangen worden sei. Möglicherweise hatte er als Zeitgenosse aber auch die beiden vergangenen Weltkriege vor Augen. In jedem Fall war für den britischen Theologen die partielle Delegitimierung der europäischen Mission und ihres Sendungsanspruches eine direkte Folge dieser Blutatten. Fortan sollte Mission Aufgabe aller Kirchen sein, auch derjenigen, die das Produkt der europäischen Missionstätigkeit in den Ländern des globalen Südens waren. Diese Überlegungen waren das Ergebnis einer zeitgenössischen Krise der Mission im klassischen Verständnis, sie waren aber auch geprägt von einer universalistischen Heilsvorstellung des Christentums, wie sie in der Rede von Newbigin deutlich zu Tage trat:

„Wir müssen unsere Aufgaben so erfüllen, daß die Welt eine Gemeinschaft sieht, die ein Evangelium verkündigt. Das heißt, wir müssen unseren konfessionellen Unterschieden zu Leibe rücken, und ebenso der Zweigleisigkeit von Kirche und Mission.

---

7 J. E. Lesslie Newbigin, Europäische Verantwortung in Asien und Afrika heute, in: Evangelische Missionszeitschrift 15 (1958) 5, 140–142, hier: 141.

8 Newbigin, Verantwortung, 141.

Es darf nicht länger möglich sein, daß Menschen meinen, ein Mann der Kirche sei etwas anderes als ein Missionar. Die Kirchen müssen lernen, daß Kirche-sein Mission an die Welt bedeutet. Das steht auch hinter dem Vorschlag, den ökumenischen Rat und den Internationalen Missionsrat zu vereinigen. Es muß erkennbare Realität und nicht ein Ideal sein: Eine Kirche mit einem Evangelium für die eine Welt.“<sup>9</sup>

Aus der Kritik an der Verbindung von Kolonialismus und Mission begründete Newbigin einen Reformbedarf des protestantischen Missions- und Kirchenverständnisses. Die von ihm postulierte Einheit von Mission und Kirche trieb er als Generalsekretär des IMR in den kommenden Jahren voran. Diese vollzog sich schließlich in der Vereinigung von IMR und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) auf dessen Vollversammlung in New Delhi 1961. Das Stichwort hierfür war die „Integration von Mission und Kirche“. Mission wurde damit als ökumenische Aufgabe gesehen. Ein Grundstein für dieses Verständnis von Mission als ökumenische Aufgabe war bereits 1947 und damit kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf der Konferenz des IMR im englischen Whitby gelegt worden.

Für die deutschen Teilnehmenden hatte die Konferenz von Whitby eine eigene Bedeutung gehabt, waren sie doch hier nach dem Krieg, „das erste mal wieder in den Kreis der ganzen Ökumene“ getreten.<sup>10</sup> Zumindest formulierte es so der Theologe Walter Freytag, der an der Tagung teilgenommen hatte und wesentlich für die Gründung der Missionsakademie Hamburg verantwortlich war. Wie wichtig die Partizipation an der weltweiten Ökumene für die generellen Außenbeziehungen der evangelischen Kirchen in Deutschland nach dem Ende des Nationalsozialismus war, beschrieb der spätere Präsident des Kirchlichen Außenamts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Heinz Joachim Held einige Jahre später wie folgt:

„Es sollte niemals vergessen werden, daß sich für die Evangelische Kirche in Deutschland das Tor zur Welt und damit auch zu den mit ihr verbundenen Auslandsgemeinden gleichsam nur im Rahmen der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen wieder öffnete. Ökumene und Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland gehören daher nach 1945 aus guten Gründen in einer ganz besonderen Weise zusammen.“<sup>11</sup>

9 Newbigin, Verantwortung, 142.

10 Walter Freytag, Reden und Aufsätze. Teil 1. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull, München 1961, 91.

11 Heinz Joachim Held, Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland in Ökumenischer Gemeinschaft, in: Mitteilungen aus dem Kirchlichen Außenamt, 1983, Sondernr., 8-10, hier: 8.

Dies galt ebenso für die Mission. Die Ökumenisierung der Mission, die durch die Ereignisse in New Delhi 1961 institutionalisiert wurde, blieb an der Missionsakademie in Hamburg nicht unbemerkt.

Im Sommer 1962 porträtierte der Redakteur Sigurd Daecke die Missionsakademie für das *Sonntagsblatt* unter dem Titel „Ende des Einbahnverkehrs“.<sup>12</sup> „Keine Einbahnstraßen“ war neben „Mission in sechs Kontinenten“ oder „Von der Westmission zur Weltmission“ einer der Leitsprüche, die den zeitgenössischen Missionsdiskurs im ökumenischen Verständnis prägten. Die Missionsakademie – so führte Daecke aus – habe eine wichtige Aufgabe zu erfüllen in einer Zeit, in der die Mission einen tiefgreifenden Wandel erfahre. Den „Pioniermissionar“ alten Stils gebe es mit wenigen Ausnahmen nicht mehr. Der Missionar von heute sei nun ein „fraternal worker“, dessen Aufgabe „nur noch“ darin bestehe, „den Kirchen draußen zur Selbständigkeit zu verhelfen.“ Die aus Missionskandidaten, Studierenden aus Übersee, Missionaren auf Heimaturlaub und Vikaren bestehende Hausgemeinschaft der Missionsakademie – zu dieser Zeit noch alles Männer – bezeichnete der für den Artikel interviewte Studienleiter Horst Bürkle als eine „Ökumene im Kleinen“. Lutheraner trafen hier auf Anglikaner, Methodisten und Reformierte. Wichtiger wurde in den kommenden Jahren jedoch weniger die Denomination der Mitglieder der Hausgemeinschaft, als vielmehr ihre kontinentale Herkunft.

Im Bericht des Studienleiters vor dem Kuratorium der Missionsakademie im September 1966 wurde die Auseinandersetzung mit Stimmen aus dem globalen Süden als eine zentrale Aufgabe der Akademiearbeit verstanden.

„Unsere afrikanischen und asiatischen Brüder beginnen zu erkennen, daß sie hier eine einzigartige Chance haben, das theologische und missionarische Bewußtsein ihrer europäischen Partner mitzuprägen. Und genau dies, die Arbeit an einer auf die Situation unserer Welt bezogenen Missionstheologie im ökumenischen Dialog gehört zum proprium der Akademie.“<sup>13</sup>

Aus den untersuchten Quellen lässt sich jedoch auch herauslesen, dass die Stipendiaten aus den afrikanischen und asiatischen Ländern eigene Interessen verfolgten. Sie waren von ihren Heimatkirchen in der Regel an die Missionsakademie entsandt worden, um dort einen akademischen Grad zu

---

12 Sigurd Daecke, Ende des Einbahnverkehrs, in: *Sonntagsblatt*, 1.7.1962, zit. nach Staatsarchiv Hamburg (StAHH), 131-1 II, 10799.

13 Arbeitsbericht des Studienleiters für das Studienjahr 1965/56, in: StAHH, 361-5, III 1328.

erlangen, der sie nach ihrer Rückkehr dazu befähigen sollte, eine Leitungsfunktion in ihrer Kirche einzunehmen.<sup>14</sup> Der Wunsch nach einer Prägung durch Theologen aus dem globalen Süden entsprach möglicherweise mehr den Interessen der deutschen Mitglieder der Hausgemeinschaft als den Zielen ihren Kollegen aus Afrika und Asien.

Das Programm einer Ökumene im Kleinen an der Missionsakademie verlief in den folgenden Jahren folglich nicht immer reibungslos. Vor dem Kuratorium berichtete Studienleiter Justus Freytag im Mai 1974, dass „das geistliche Leben an der Akademie [...] mit den Schwierigkeiten einer sowohl konfessionell als auch kulturell und national gemischten Gemeinschaft zu kämpfen“ habe.<sup>15</sup> Freytag war es auch, der das in den 1960er Jahren an der Missionsakademie vertretene Missionsverständnis, wie es unter anderem von Newbiggin bei der Eröffnungsfeier des neuen Hauses formuliert worden war, kritisierte: Die Vorstellung von Mission als „common mission“, als gemeinsame Aufgabe aller Kirchen auf allen Kontinenten habe die Unterschiede in den Traditionen von Missionen und Kirchen, zwischen den sogenannten jungen und alten Kirchen verwischt. 1973 urteilte Freytag

“what was called ‘common mission’ was actually not a common, ecumenical understanding, but rather the product of efforts in German churches and missions to reflect theologically against the horizon of one common world.”<sup>16</sup>

Der Studienleiter kritisierte die Ökumene im Kleinen an der Missionsakademie als eine von der europäischen beziehungsweise deutschen Seite bestimmten Diskussion, die keine wirkliche Partnerschaft zugelassen habe. Diese Kritik weist uns auf einen wichtigen Punkt hin. Nicht nur das Verständnis von Mission, sondern auch das Verständnis von Öku-

14 Vgl. Martin Pörksen, Missionsakademie an der Universität Hamburg, [1966], 4, in: Archiv der Missionsakademie an der Universität Hamburg (AMA), Chronik der MA. Den undatierten Bericht verfasste der damalige Missionsdirektor und Vorstandsvorsitzende der Missionsakademie Martin Pörksen vermutlich 1966, da er sich in seinen Ausführungen auf das Sommersemester in diesem Jahr bezog. Bereits Ende der 1950er Jahre wusste der damalige Studienleiter Herwig Wagner von der Anziehungskraft zu berichten, welche die Missionsakademie auf Theologen aus Asien und Afrika ausübte, weil sich hier die Möglichkeit eines postgradualen Studiums ergab. In der Missionsakademie sah man sich dabei bereits in Konkurrenz zu englischsprachigen Universitäten. Vgl. Sitzung des Kuratoriums der Stiftung Missionsakademie an der Universität Hamburg, 27.7.1959, in: StAHH, 131-1 II, 10799.

15 Vgl. Protokoll der Sitzung des Kuratoriums der Stiftung der Missionsakademie an der Universität Hamburg, 14.5.1974, 4, in: StAHH, 131-1 II 10802.

16 Justus Freytag, The Mission Academy at the University of Hamburg and a Six-Continent Approach to Theological Education, in: Theological Education Fund (Hg.), Learning in Context. The Search for Innovative Patterns in Theological Education, Bromley 1973, 132-140, hier: 134.

mene wandelte sich ab der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Besonders deutlich zeigte sich dieser Wandel zu mehr sozial- und gesellschaftspolitischem Engagement in den Äußerungen und Programmen des ÖRK. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang die Vollversammlung in Uppsala 1968 und die Verabschiedung des Antirassismusprogramms.<sup>17</sup> Dieser ökumenische „Wind of Change“ ist bei der Lektüre des Berichts über ein ökumenisches Praktikum in Kenia im Jahr 1971 zu spüren, den der damalige Tutor der Missionsakademie Joachim Wietzke verfasste. Das Praktikum, an dem deutsche Vikare, Theologiestudenten und Theologen aus Afrika teilnahmen, wurde von Dienste in Übersee (DÜ) finanziert und von der Missionsakademie in Zusammenarbeit mit dem St. Paul's United Theological College im kenianischen Limuru organisiert. Der Bericht von Wietzke ist auch ein Spiegel zeitgenössischer Reflexion über Macht und Paternalismus in Beziehungen zwischen Christen in Nord und Süd, wie sie ähnlich auch bei Justus Freytag anklangen. Habe, so Wietzke, der afrikanische Student nicht Recht mit dem Verdacht eines „theologischen Imperialismus, solange der Europäer seine Fragen für die allein relevante theologische Tagesordnung hielt und westlichen Darstellungs- und Kommunikationsformen auch in Afrika selbstverständlich anwandte?“<sup>18</sup>

Das Praktikum, so schloss der Tutor seinen Bericht, habe gezeigt, „wie schwer das historische Erbe immer noch bestehender kolonialer und konfessioneller Strukturen“ wiege. Ferner demonstrierte es, wie leicht Theologen aus Deutschland in dieselben Fehler der Vergangenheit fielen, obwohl sie diese lautstark ablehnen würden. Der Erfahrungsbericht von Wietzke fiel in eine Zeit, in der die sogenannte entwicklungsbezogene Bildungsarbeit mit kirchlichen Mitarbeitenden aus der Bundesrepublik zu einem Schwerpunkt der Arbeit an der Missionsakademie wurde. Dies wurde von Studienleitern späterer Jahre rückblickend als Paradigmenwechsel beschrieben.<sup>19</sup> Was sich mit diesem Paradigmenwechsel verband, war die Politisierung der Mission beziehungsweise des Missionsverständnisses in den 1970er und frühen 1980er Jahren an der Missionsakademie.

---

17 Vgl. Katharina Kunter/Annegreth Schilling, „Der Christ fürchtet den Umbruch nicht“. Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung, in: Dies. (Hg.), *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2013, 21–74.

18 Joachim Wietzke, Bericht über das Ökumenische Praktikum 1971, in: *Der Überblick* 4/71, zit. nach AMA, Chronik der MA.

19 Vgl. Amélé Ekué u.a. *Entwicklungspolitisches Positionspapier der Studienleitung der Missionsakademie*, Mai 1995, in: AMA, Chronik der MA.

## Politisierung der Mission

Die zunehmende Politisierung der ökumenischen Bewegung und ihr Einsatz etwa für die vom Apartheidregime in Südafrika unterdrückte schwarze Mehrheitsbevölkerung wirkte sich auch auf die Arbeit der Missionsakademie in Hamburg aus. Zudem beeinflusste in den 1970er Jahren mit Hans-Jochen Margull als Vorsitzender der Missionsakademie ein Theologe die Akademiearbeit, der sich selbst intensiv in den Gremien der ökumenischen Bewegung engagierte. Eine Legitimationsgrundlage des in den 1970er Jahren immer deutlicher politisch ausgerichteten Missionsverständnisses in der Missionsakademie bildete die EKD-Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“ von 1973. Auch die Missionswerke und mit der Mission verbundene Institutionen wie die Missionsakademie wurden mit dieser Denkschrift adressiert. Auf diese Denkschrift beriefen sich die Studienleiter in den kommenden Jahren immer wieder – vor allem dann, wenn es zu kritischen Anfragen zur Arbeit der Missionsakademie aus dem Raum der verfassten Kirche kam.<sup>20</sup>

Die inhaltliche Arbeit dieser Zeit war stark vom zeitgenössisch wirkmächtigen Diktum des sogenannten Nord-Süd-Konflikts geprägt. Dabei geriet auch die Arbeit der Missionsakademie selbst in die Kritik. Studienleiter Justus Freytag vermerkte hierzu in seinem Beitrag von 1973, junge deutsche Pfarrer hätten begonnen, die Funktion der Akademie als eine Institution des europäischen Expansionismus zu kritisieren. Diese Kritik richtete sich gegen essentialisierende Vorstellungen von Kultur, was Auswirkungen auf die eigene Missionsarbeit haben musste. Der partnerschaftliche Austausch mit Theolog:innen aus dem globalen Süden auf Augenhöhe stand im Zentrum dieser reformerischen Überlegungen: „If theology in overseas countries is to come alive among men of other cultures, faiths and ideologies, this can be accomplished only with these groups concerned, and not for them.“ Statt einer „Theology for Others“ müsse daher eine „Theological Reflection with Others“ formuliert werden.<sup>21</sup>

Lassen sich diese Überlegungen bereits als ein postkoloniales Missionsverständnis im Sinne der postkolonialen Kritik verstehen? Was sich während der 1970er und 1980er Jahre theologisch in der ökumenischen Bewegung unter den Stichworten der Befreiungstheologie und der sogenannten

20 Vgl. Theodor Ahrens, Ergänzendes zum Bericht des Vorstandes an das Kuratorium für die Sitzung 20.4.1990, in: StAHH, 131-1 II, 10803.

21 Freytag, *Mission*, 138.

kontextuellen Theologien tat, stand zumindest nicht zwingend im Widerspruch zu den Ideen, wie sie seit den späten 1970er Jahren von postkolonialen Theoretikern formuliert wurden.<sup>22</sup> In dieses Bild fügt sich Hans-Jochen Margulls 1974 veröffentlichtes Konzept einer „Tertiaterranität des Christentums“ ein, das von befreiungstheologischen Ideen beeinflusst war.<sup>23</sup>

Überhaupt stand die inhaltliche Arbeit der Missionsakademie in den 1970er und auch noch in den frühen 1980er Jahren ganz im Zeichen der kontextuellen Theologien und den damit verbundenen politischen Implikationen. Deren Rezeption fiel bisweilen kompromisslos aus und kann im Sinne einer Linkspolisierung der Akademiearbeit verstanden werden. Beispielhaft dafür steht eine didaktische Reflexion der damaligen Studienleiter über ein Fortbildungsseminar Anfang 1978.<sup>24</sup> Thema des Seminars waren die „Theologien der Befreiung in Südafrika und Lateinamerika“. Dieses Seminar wurde im Rahmen des Kursprogramms zu entwicklungsbezogener Bildungsarbeit durchgeführt. Das Kursprogramm war 1976 eingeführt worden und bildete seitdem ein wichtiges Standbein der Akademiearbeit. Infolge der Umstellung der Vikarsausbildung in den evangelischen Kirchen Anfang der 1970er Jahre sowie durch den Wandel der Missionsarbeit infolge der Dekolonisationsprozesse hatte die Missionsakademie einen deutlichen Rückgang an deutschen Vikaren und Missionsanwärtern zu verzeichnen. Die Einrichtung des Kursprogramms sollte dies kompensieren.<sup>25</sup>

Das Fortbildungsseminar im Januar 1978, das sich mit Befreiungstheologien in Südafrika und Lateinamerika befasste, hatte ein klares Ziel. Die

---

22 Die Theologin Michelle Becka weist kritisch darauf hin, dass die Frage nach der Verwandtschaft zwischen Postkolonialismus und Befreiungstheologien nicht zu beantworten sei, da es beide nur im Plural gebe und die Vielzahl ihrer Ansätze nicht für einen Vergleich zu systematisieren seien. Vgl. Michelle Becka, Welcher (V)Erkenntnisgewinn?, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61 (2020), 137-160, hier 139.

23 Vgl. Theodor Ahrens, Missionswissenschaft als Zeitansage. Carl Mirbt, Walter Freytag, Hans Jochen Margull in Hamburg, in: Johann Anselm Steiger (Hg.), 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft, Berlin 2008, 245-314, hier: 291.

24 Vgl. Benno Asseburg/Erhard Kamphausen/Paul Löffler, Krise der Betroffenheit. Methodisch-didaktische Überlegungen am Beispiel eines Seminars, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 67 (1978) 10, 512-522.

25 Vgl. Studienleitung, Kursangebot. Experimentelle Phase von Oktober 1976-Juni 1977, August 1976, in: AMA, MA Kuratorium, 19.6.1968-19.10.1976; Protokoll der Sitzung des Kuratoriums der Stiftung der Missionsakademie an der Universität Hamburg am 19. Oktober 1976, 3, in: StAHH, 131-1 II, 10800.



Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien sollte die Teilnehmenden nicht nur informieren, es sollte sie betroffen machen. Die Studienleiter wünschten sich eine Irritation des Selbstbildes der teilnehmenden Pfarrer:innen und Vikar:innen, sie sollten Gewissheiten des eigenen Glaubens infrage stellen. Dabei beriefen sie sich explizit auf Helmut Gollwitzer, der 1974 zur Konfrontation eines Theologen aus der westlichen Welt mit der schwarzen Theologie eine scharfe Hypothese formuliert hatte:

„Es zerbricht die Naivität, mit der er bisher sein theologisches Denken und den Traditionszusammenhang, in dem es geschieht, als an alle Menschen gleichermaßen adressiert, für alle gleichermaßen gültig, zugänglich und tauglich angesehen hatte. Er sieht sich samt der Welt, zu der er gehört, plötzlich von außen, von einer ganz anderen Gruppe mit einem ganz anderen Schicksal her, und muß sich fragen, inwieweit seine Theologie und ihre Tradition vielleicht nur Ausdruck seiner Welt, einer Welt der herrschenden Rasse, gewesen ist.“<sup>26</sup>

Um die gewünschte Irritation auszulösen, sollten die Teilnehmenden die „Situation der Unterdrückung“ nachempfinden, was durch den Einsatz von Medien, Diskussionen, Gruppenarbeiten und Referaten forciert wurde. Die Autoren sprachen hierbei von einer „Krise der Betroffenheit“. Durch die Kurse sollte die eigene eigene Position im vermeintlichen Nord-Süd-Konflikt hinterfragt werden. Der Teilnehmende, sehe sich dadurch,

„als Bürger der Metropole, die von der erpreßten Fronarbeit profitiert, und unterstützt das ökonomische System, dessen Folgen am anderen Ende plötzlich sichtbar werden. Als Pfarrer der mit Hilfe der Kirchensteuer existierenden Volkskirche partizipiert er indirekt an der Ausbeutung und Unterdrückung in Lateinamerika.“

Diese methodisch-didaktischen Reflexionen durch die Studienleiter lasen Bezüge zur Pädagogik der Verunsicherung und Ideen einer Erziehung zum neuen Menschen erkennen, wie sie seit dem Ende der 1960er Jahre von Rudi Dutschke und anderen Vertreter:innen der sogenannten Neuen Linken formuliert wurden.<sup>27</sup>

Dieser Kurs, der sowohl inhaltlich als auch didaktisch vermutlich ein extremes Beispiel der Kursarbeit der Missionsakademie am Ende der 1970er

26 Helmut Gollwitzer, Zur „schwarzen Theologie“, in: *EvTh* 34 (1974), 43–69, hier: 44, zit. nach Asseburg u.a., *Krise*, 513.

27 Vgl. Meike Sophia Baader, 1968 und die Pädagogik, in: Tobias Schaffrik/Sebastian Wienges (Hg.), *68er Spätlese - was bleibt von 1968?*, Münster 2008, 58–77.

Jahre repräsentiert, demonstriert dennoch anschaulich die starke Politisierung der Arbeit im Sinne einer Linkspolisierung, da die Organisatoren kontextuelle Theologien und die damit zusammenhängende sogenannte Dependenztheorie als absolut setzten. Dies prägte das zeitgenössische Verständnis von Mission, wie es an der Missionsakademie Hamburg verhandelt wurde. Der dort seit 1976 als Studienleiter wirkende Paul Löffler verfasste 1983 fünf Thesen zum Missionsverständnis aus der „Hamburger Werkstatt“.<sup>28</sup> Für den Theologen bildete die „radikale Kritik der alten Mission im kolonialen Kontext“<sup>29</sup> den Ausgangspunkt für jeden Versuch, ein neues Missionsverständnis zu gewinnen. Im Einklang mit der zeitgenössisch verbreiteten Idee der Dependenztheorie konstatierte Löffler, dass die Bedingungen der Kolonialzeit sich bis in die Gegenwart fortsetzten und auch heute noch die kirchliche Arbeit in Übersee prägten, die immer noch Abhängigkeiten verlängere, westliche Strukturen stütze und europäische Inhalte transportiere. Notwendig seien daher Bußarbeit, Selbstkritik und eine Veränderung der eigenen Theologie durch Begegnung mit ökumenischen Theologien.

Nach einem Rekurs auf Magulls Konzept der Tertiärranität des Christentums folgerte Löffler, der entscheidende Kontext von Mission sei der Kampf für Gerechtigkeit. Dieser beinhalte eine politische Diakonie, die sich für eine Umverteilung von Reichtum und Macht einsetze. Einen wichtigen Einfluss auf diese nicht nur von Löffler vertretenen Ideen hatte die Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980, auf der das theologische Prinzip der „Option für die Armen“ breit rezipiert wurde.<sup>30</sup> In der Konsequenz bedeute Mission für „Angehörige der Mittelklasse einer reichen Industriegesellschaft in einer Kirche des Mittelstandes [...] vor allem Anwaltschaft in Tat und Wort für die Unterdrückten hier und in der Dritten Welt.“<sup>31</sup>

Das hier zum Ausdruck gebrachte Missionsverständnis offenbart mehr ein politisches als ein theologisches Programm. Dieses Programm lässt sich in der zeitgenössischen Entwicklung des westdeutschen Protestantismus verorten, die während der 1970er Jahre auch aufgrund von Debatten

---

28 Vgl. Paul Löffler, Fünf Thesen zum Missionsverständnis aus der Hamburger Werkstatt, Mai 1983, in: AMA, Chronik der MA.

29 Löffler, Fünf Thesen, 1.

30 Vgl. Melanie A. Duguid-May, Die ökumenische Bewegung und die Entstehung eines Weltchristentums im 20. Jahrhundert, in: Jens Holger Schjørring u. a. (Hg.), Geschichte des globalen Christentums. Teil 3. 20. Jahrhundert, Stuttgart 2018, 239–292, hier: 267; Erhard Kamphausen, Paul Löffler, Gert Rüppell, Neun Jahre Arbeit an der Missionsakademie. Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, 7.7.1985, 9, in: AMA, Textauszüge aus der Geschichte der Missionsakademie. 50 Jahre Missionsakademie an der Universität Hamburg.

31 Löffler, Fünf Thesen, 5.

um die Situation von Christen im globalen Süden, etwa in Südafrika, von Tendenzen der Politisierung und Polarisierung geprägt war.<sup>32</sup>

Die Politisierungstendenzen in der Missionsakademie blieben in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik nicht unwidersprochen. Einen ersten Fingerzeig in diese Richtung gaben die Auseinandersetzungen mit Vertretern der evangelikalen Bewegung Anfang der 1970er Jahre. Diese forderten zunächst eine theologische Klärung des Profils der Missionsakademie und schließlich – erfolglos – einen Rückzug des Deutschen Evangelischen Missionsrats aus der Trägerschaft der Missionsakademie. Als Folge zog sich die 1969 gegründete „Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen“ aus dem Dachverband evangelischer Mission zurück.<sup>33</sup>

Diese Episode veranschaulicht, dass sich mit dem an der Hamburger Akademie formulierten Missionsverständnis nicht alle derjenigen kirchlichen Akteur:innen, die das Thema betraf, identifizierten. Die Repräsentant:innen der Missionsakademie waren in ihrem Selbstverständnis vielmehr eine Art theologisch-akademische Avantgarde des Ökumenediskurses im westdeutschen Protestantismus. Mit dem politischen Engagement bewiesen sie überdies Anschlussfähigkeit an christliche Solidaritätsgruppen und die sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen.

Einen in der Rückschau vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung symbolisiert eine Aussprache zwischen den Verantwortlichen der Missionsakademie mit dem Ratsvorsitzenden der EKD Eduard Lohse im Januar 1984. Gegenstand der Aussprache war das an der Missionsakademie proklamierte Missionsverständnis und die immer noch zu spürende Nachwirkung der Abspaltung von Gruppierungen mit evangelikalen Missionsverständnis zehn Jahre zuvor. Darüber war es im Rat der EKD zu Verstimmungen gekommen. Während der Aussprache brachte Lohse im Namen des Rates der EKD den Wunsch zum Ausdruck, die evangelikalen Trägergruppen mögen stärker in die Arbeit der Missionsakademie integriert werden. Er argumentierte dabei mit dem drohenden Verlust von Teilen der Kir-

32 Vgl. Claudia Lepp, Einleitung, in: Klaus Fitschen u.a. (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011, 11–24.

33 Vgl. Sitzung des Kuratoriums der Stiftung der Missionsakademie an der Universität Hamburg am 25. April 1977, 3, in: AMA, MA Kuratorium, 19.6.1968–19.10.1976. Grundsätzlich zur Auseinandersetzung der evangelikalen Missiologie mit der ökumenischen Bewegung siehe Gisa Bauer, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts. 1945 bis 1989*, Göttingen 2012, 603–610.

chenbasis.<sup>34</sup> Die Studienleiter der Akademie hingegen erbaten sich einen gewissen Freiraum für ihre Arbeit, um im Zweifel einige Akzente „schärfer“ setzen zu können, als es im Raum der verfassten Kirche sonst möglich sei.<sup>35</sup> Hintergründig ging es bei der Aussprache auch um unterschiedliche Glaubensverständnisse. Während auf Seiten des Rats der EKD ein universalistisches Verständnis von der Sendung der Kirche dominierte, war es innerhalb der Missionsakademie eine stärker partikular geprägte Sicht.<sup>36</sup>

## Diversifizierung der Mission

Die in der Zeit der 1970er und frühen 1980er Jahre an der Missionsakademie formulierten Ideen zu Mission wurden in der Folgezeit keineswegs eingemottet. Allerdings büßten sie angesichts der Zeitläufte und sich wandelnder Weltdeutungen an Wirkmächtigkeit ein. Die zentrale Idee der Interdependenz, die dem Theorem eines angenommenen Nord-Süd-Konflikts zugrunde lag und die eine wichtige Bedeutung für die Theologie der Befreiung und die kontextuellen Theologien hatte, verlor in den 1980er Jahren an Aussagekraft.<sup>37</sup> Diese Einsicht, sowie die Verschärfung des Ost-West-Konflikts und schließlich dessen Ende trugen ihren Teil dazu bei, dass die sogenannte Dritte Welt ein nachlassendes Interesse auch in der kirchlichen Öffentlichkeit erfuhr.<sup>38</sup> Gleichwohl blieben kontextuellen Theologien für das Missionsverständnis an der Missionsakademie prägend.

Dazu gesellten sich jedoch nun andere Ideen und Konzepte zu Mission, die dem allgemeinen Zeitgeist entsprangen oder diesen vorwegnahmen. Ein Credo, welches das Verständnis von Mission an der Missionsakademie in den 1990er Jahren prägte, lautete, das Deutschland „Missionsland“ gewor-

---

34 Vgl. Vermerk betreffend Gespräch des Herrn Ratsvorsitzenden mit Vorstandmitgliedern, Mitarbeitern und Studierenden der Missionsakademie Hamburg, 17. Januar 1984, 3, in: AMA, Vorstand 1983/84.

35 Vgl. Ebd., 5.

36 Vgl. Claus Kemper, Versuch einer Problemanzeige für das Gespräch zwischen dem Vorsitzenden des Rates der EKD und dem Vorstand der Missionsakademie in Hamburg am 17. Januar 1984, 3, in: AMA, Vorstand 1983/84. Oberkirchenrat Claus Kemper arbeitete zu der Zeit im Kirchlichen Außenamt der EKD, das in der Aussprache zwischen Missionsakademie und dem Rat der EKD als vermittelnde Instanz auftrat.

37 Vgl. Rüdiger Graf, Der Konflikt, der nicht stattfand. Ressourcen, Interdependenz, Sicherheit und die Erwartung des Nord-Süd-Konflikts in den 1970er Jahren, in: Jürgen Dinkel/Steffen Fiebrig/Frank Reichherzer (Hg.), Nord/Süd. Perspektiven auf eine globale Konstellation, Berlin/Boston 2020, 423-446, hier: 444.

38 Vgl. Theodor Ahrens, Ergänzendes zum Bericht des Vorstandes an das Kuratorium für die Sitzung 20.4.1990, 5, in: StAHH, 131-1 II, 10803.

den sei.<sup>39</sup> Die deutschen evangelischen Kirchen seien nun empfangende und keine sendenden Kirchen mehr. Diese Aussage begründete sich zum einen in der fortschreitenden Säkularisierung der christlichen Kirchen in Europa und zum anderen im Aufstieg christlicher charismatischer Bewegungen außerhalb Europas. Es ging ferner um die lange negierte und sich nach der sogenannten Asyldebatte Anfang der 1990er Jahre allmählich durchsetzende Einsicht, dass Deutschland ein Einwanderungsland sei.<sup>40</sup>

Angesichts des Trends zu einer „multikulturellen und -religiösen Gesellschaft“, so formulierte es Dietrich Werner für den Vorstand der Missionsakademie im Oktober 1993,<sup>41</sup> übernahm die Missionsakademie in den folgenden Jahren neue Aufgaben, die unter der Überschrift „interkulturelle und interreligiöse Begegnung“ firmierten. Unter diesen Stichworten hat Anton Knuth die Entwicklung seit den 1990er Jahren bis in die jüngste Zeit beschrieben.<sup>42</sup> Summarisch lässt sich die seit Mitte der 1980er Jahre und bis in die Gegenwart anhaltende Entwicklung als eine Diversifizierung oder Pluralisierung des Missionsverständnisses skizzieren. Gleichwohl lädt allein die seitdem vergangene Zeit von annähernd vier Jahrzehnten zukünftige Forschungen dazu ein, differenzierter auf die Entwicklung des Missionsdiskurses in der jüngsten Vergangenheit zu blicken.

## Fazit

Das Missionsverständnis an der Missionsakademie wandelte sich von den 1950er Jahren bis in die 1990er Jahre grundlegend. Am Anfang stand die Idee der Integration von Kirche und Mission, die sich noch einem einheitlichen Christentum mit einem universalistischen christlichen Heilsversprechen als Lösung globaler Konflikte verpflichtet sah. Dies leitete eine Ökumenisierung des Missionsverständnisses ein. Durch die Anwesenheit von Theologen und Studierenden aus afrikanischen und asiatischen Ländern formierte sich in der Hausgemeinschaft der Missionsakademie eine Ökumene in Kleinen, die jedoch in der Anfangszeit noch von den Studienleitern und Theologen aus Deutschland bestimmt wurde. Zum Ende der

39 Vgl. Aktualisierte Konzeption der Missionsakademie. Verabschiedet vom Vorstand in seiner Sitzung am 25.10.1993, 4, in: AMA, MA Kuratorium, 19.6.1968-19.10.1976. Dietrich Werner zeigte sich für die Redaktion des Textes verantwortlich.

40 Vgl. Maria Alexopoulou, Deutschland und die Migration. Geschichte einer Einwanderungsgesellschaft wider Willen. Ditzingen 2020.

41 Vgl. Aktualisierte Konzeption der Missionsakademie. Verabschiedet vom Vorstand in seiner Sitzung am 25.10.1993, 4.

42 Vgl. Anton Knuth, Eine kleine ökumenische Lerngeschichte der Missionsakademie an der Universität Hamburg, in: ZMiss 47 (2021) 1, 190-208, hier: 203.

1960er Jahre wurde hierbei ein von westlichen beziehungsweise von europäischen Denkweisen geprägtes Missionsverständnis als Problem reflektiert, das durch Dialog und wirkliche Partnerschaft gelöst werden sollte. Das vom lateinamerikanischen Pädagogen Paulo Freire stammende und in Zusammenhang mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie stehende Konzept einer „Bewusstseinsbildung“ machte hierbei in ubiquitärer Weise die Runde – übrigens nicht nur an der Missionsakademie, sondern auch etwa im entwicklungspolitischen Diskurs der Bundesrepublik in dieser Zeit.<sup>43</sup>

Parallel zu den Entwicklungen in der internationalen ökumenischen Bewegung, die sich verstärkt sozial- und gesellschaftspolitischen Aufgaben verpflichtet sah, wandelten sich auch die Perspektiven an der Missionsakademie. Dieser Wandel lässt sich primär als Politisierung beschreiben. Durch diese Politisierung im Zeichen der Ökumene geriet das gesamte Konzept von Mission auf den Prüfstand. Die Kritik an der Mission im kolonialen Kontext war nicht neu, sie war mehr oder weniger konkret bereits von Leslie Newbiggin bei der Eröffnung des neuen Hauses der Missionsakademie 1958 formuliert worden. Neu war nun jedoch die Annahme, dass sich koloniale Bedingungen bis in die Gegenwart tradierten und damit Abhängigkeiten des globalen Südens vom sogenannten Westen weiter forcierten. Die vom Westen ausgehende Missionstätigkeit wurde von den Zeitgenoss:innen als Teil dieses Systems begriffen. Mit dieser Annahme verbunden war die Vorstellung von einer Partikularität des Christentums und damit die Idee pluraler Christentümer in der Welt.

Für die Vertreter:innen der Missionsakademie folgte aus diesen Gedanken die Verpflichtung auf einen Kampf für Gerechtigkeit im globalen Maßstab. Dieses Verständnis von Mission, wie es an der Missionsakademie formuliert wurde, blieb im westdeutschen Protestantismus jedoch nicht unwidersprochen, was die Auseinandersetzungen mit evangelikal geprägten Missionsgesellschaften seit den 1970er Jahren und ein Konflikt mit dem Rat der EKD in den 1980er Jahren veranschaulichten. Die Missionsakademie bildete somit nicht den gesamten (west)deutschen Missionsdiskurs ab, sondern formte als theologisch-akademischer Think-Tank und als Aus- und Fortbildungsstätte einen Strang dieses Diskurses. Aus der zeithistorischen Beobachtung lassen sich abschließend zwei Thesen zum Missionsdiskurs an der Missionsakademie seit den 1950er Jahren aufstellen.

---

43 Siehe hierzu zeitgenössisch Erika Stückrath-Taubert (Hg.), *Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Paulo Freire. Rezeption und Kritik*, Reinbek bei Hamburg 1975.

Erstens. Wie über Mission an der Missionsakademie gesprochen wurde und welche Konsequenzen daraus gezogen wurden, weist eine Koinzidenz mit Ideen auf, wie sie von Vertreter:innen der postkolonialen Kritik formuliert wurden. Dazu gehört etwa der Versuch, eurozentrische Sichtweisen auf die Welt aufzubrechen oder auch die Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse bis in die Gegenwart nachzuweisen. Gleichzeitig macht diese Koinzidenz darauf aufmerksam, dass die postkoloniale Kritik nicht nur als Theorie und Analyseinstrument zu verstehen ist, sondern dass ihre Aussagen und Annahmen selbst historisch zu kontextualisieren sind. Sie hat eine eigene Entstehungsgeschichte, die nicht durch Zufall in die Zeit fällt, in der Mission an der Missionsakademie postkolonial angegangen wurde.

Zweitens. Dass es zwischen Mission und Kolonialismus einen Zusammenhang gegeben habe, wurde in den untersuchten Quellen wiederholt aufgegriffen. Allerdings geschah dies ohne Ausnahme nur cursorisch, ohne dass dieser Zusammenhang historisch ergründet und differenziert wurde. Das historische Bild von Mission im Kolonialismus blieb in den programmatischen Schriften seit den 1950er Jahren bis in die 1990er Jahre unterbelichtet. Ein Grund dafür mag sein, dass die wissenschaftliche Historisierung der Mission im Kolonialismus erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ihren Anfang nahm.<sup>44</sup> Ein wohl wichtigerer Grund war, dass die Bezüge der evangelischen Mission zur kolonialen Vergangenheit als Argument für kirchen- und missionspolitische Vorstellungen und Ziele der jeweiligen Gegenwart benutzt wurden. Mission und Kolonialismus waren damit mehr politische Schlagwörter, die erst später einem komplexen und differenzierteren Bild wichen.

---

44 Vgl. Thoralf Klein, Mission und Kolonialismus - Mission als Kolonialismus. Einblicke in eine schwierige Wahlverwandschaft, in: Claudia Kraft/Alf Lüdtker/Jürgen Martschukat (Hg.), Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt/New York 2010, 142-161, hier: 145.

## Last oder Chance?

### Missionsammlungen als Teil des Spannungsfeldes von Mission und Kolonialismus

Wie so oft, ist auch bei der Kolonialismus-Debatte der Kulturbereich der Katalysator, der die Diskussion in Schwung bringt. Es geht um die Bedingungen unter denen Artefakte, menschliche Gebeine und Kunstwerke in ethnologische Museen gekommen sind. Welche Verantwortung hat der deutsche Staat heute, wie kann Wiedergutmachung aussehen? Aber nicht nur der Staat steht in der Verantwortung. Welche Rolle haben die Missionen gespielt und wie ist das Verhältnis der Kirche zum globalen Süden heute?<sup>1</sup>

Mit diesen Fragestellungen wurde im Jahr 2019 auf einen Sammelband der Zeitung „Politik & Kultur“ des Deutschen Kulturrates hingewiesen. Er trägt den Titel „Kolonialismus-Debatte: Bestandsaufnahme und Konsequenzen“. Die meist sehr kurzen Beiträge von 59 Autorinnen und Autoren beschäftigen sich mit politischen, wirtschaftlichen und eben auch kulturellen Aspekten dieser gesamtgesellschaftlichen Debatte. Etwas genauer betrachtet werden die Themenfelder: Museen, die Debatte um das Humboldtforum sowie die Beziehung von Mission und Kolonialismus.

Auch als Nachfolgeorganisation einer in der Zeit des Kolonialismus aktiven Missionsgesellschaften, der Neuendettelsauer Mission, ist Mission Eine-Welt als das heutige Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, herausgefordert sich dieser Thematik zustellen und auch zu positionieren. Dabei geht es nicht nur um eine Aufarbeitung der durchaus ambivalenten Beziehung von Mission und Kolonialismus, sondern auch um die Fragestellung, welche Konsequenzen daraus für unser heutiges Verständnis von Partnerschaft, Entwicklung und Mission gezogen werden können.

Die Debatten und das Ringen um ein angemessenes Verständnis von weltweiter kirchlicher Partnerschaft sind nicht neu. Missionswerke und andere kirchliche Organisationen, die im Rahmen von Partnerschaftsar-

---

1 Zimmermann, Olaf und Geißler, Theo (Hrsg.): Kolonialismus-Debatte: Bestandsaufnahme und Konsequenzen, Aus Politik & Kultur 17, Berlin 2019.



beit, weltweiten ökumenischen Beziehungen oder entwicklungspolitischer Zusammenarbeit aktiv sind, stehen eigentlich in einem ständigen Diskurs über eben genau diese Frage. Schriftlich festgehalten sind diese Debatten, Überlegungen und Konzepte in unzähligen Denkschriften, Konzeptionen und innerkirchlichen Abhandlungen.

Auch die unterschiedliche organisatorische Aufstellung der Missionswerke im Raum der EKD spiegelt diese Auseinandersetzung wider. Das Spektrum reicht hier von landeskirchlichen Missionswerken (Leipziger Missionswerk, ELM), über Organisationen, in denen explizit Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst (MEW) oder Mission und Ökumene (ZMÖ) verbunden sind, bis hin zu international aufgestellten Verbänden (Vereinte Evangelische Mission oder Evangelische Mission in Solidarität, Norddeutsche Mission).

Für Außenstehende sind diese intensiven Auseinandersetzungen und die daraus gezogenen Konsequenzen nicht immer gleich ersichtlich. Was überwiegt, ist der allgemeine Vorwurf, die Kirchen würden sich der Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Verwicklung in das „System“ Kolonialismus entziehen. Das mag sicher zum Teil richtig sein und deshalb ist eine Klärung hier sinnvoll und geboten. Auf der anderen Seite hat es aber gerade im Bereich weltweiter kirchlicher Zusammenarbeit diese Diskussion immer wieder gegeben. Kirchen sind im Dialog geblieben, haben sich über die Art und Weise, wie sie ihre partnerschaftlichen und ökumenischen Beziehungen gestalten auseinandergesetzt und eben auch Konsequenzen gezogen.

Damit diese Auseinandersetzung nicht auf einer theoretischen Ebene verhaftet bleibt, möchte ich die Thematik an dem Umgang mit der in Neuendettelsau vorhandenen „Missionssammlung“ erörtern. Schließlich geht es hierbei um mehr als um eine bloße Aufarbeitung mit der kolonialen Vergangenheit. Es geht um praktische Konsequenzen für den Umgang mit einer gemeinsamen Geschichte, Gegenwart und auch Zukunft.

### **Sammeln oder Tauschen – vom unterschiedlichen Umgang mit Kultur- und Alltagsgegenständen unter den Missionaren**

Aber blicken wir erst einmal zurück in die Vergangenheit und damit auf die Anfänge der Mission. Für Neuendettelsau sind diese eng mit den missionarischen Aktivitäten in Papua-Neuguinea verbunden. Im Zuge der Ausbreitung des deutschen Einflussbereiches im Pazifik waren aus Neuendettelsau ausgesandte Missionare im damaligen Kaiser-Wilhelms-Land tätig.

Der erste von ihnen war Johann Flierl. Im Jahre 1886 landete er in Neuguinea und gründete in Simbang die erste lutherische Missionsstation. Ihm folgten bis heute über 500 Missionarinnen und Missionare, die in ganz unterschiedlichen Epochen und mit ganz unterschiedlichen Konzepten im Rahmen weltweiter kirchlicher Zusammenarbeit tätig waren.

So unterschiedlich wie diese Menschen waren, so unterschiedlich war ihr Umgang mit den Kultur- und Alltagsgütern, die sie vorfanden. Dazu zwei Beispiele: In einem Brief von Johann Flierl aus dem Jahr 1902 an den Missionsinspektor Martin Deinzer fühlt sich dieser verpflichtet, die Bestellung von 40 sog. „bore tusks“ (kreisrunde Eberhauer) bei Rabone Feez & Co. in Sydney, Australien zu erklären:

„Hierüber habe ich Ihnen Aufklärung zu geben. Die Huongolf Expedition unter Hans Rodatz hat solche Eberhauer, wie sie hier hochgeschätzt sind, von Sidney bezogen. Herr Rodatz kaufte für diese Wertstücke Kanus, nahm von Finnschhafen Leute in Dienst auf 6 Monat etc. ... Man kann mit diesen Dingen leichter als mit Beilen und Messer, Schlachtschweine, Kanus kaufen, Arbeiter auszahlen usw..“

Und weiter schreibt Flierl:

„Der Eberhauer ist auch ein Hauptstück in der Morgengabe eines jungen Mannes, der um eine Frau wirbt. Messer oder Beile, die sich junge Männer bei uns verdienen können, gelten bei so großem Geschäft nicht viel; kann sich nun ein solcher zur Abwechslung einen Eberzahn verdienen, so kann er leichter ans Ziel seiner Wünsche kommen.“<sup>2</sup>

Sucht man deshalb in dem Sammlungsgut aus Papua-Neuguinea, das bis heute in Neuendettelsau lagert, nach Gegenständen, die auf Johann Flierl zurückzuführen sind, so ist die Ausbeute eher mager.

Ganz anders verhält es sich hier z. B. bei dem Missionar Georg Bamler. Er war nicht nur Missionar, sondern auch Wissenschaftler, leidenschaftlicher Sammler und Teil des damals gut florierenden Handels mit Ethnologika aus den kolonialen Gebieten. Er war Kontaktperson für ethnologische Expeditionen und hat Gegenstände bis ins Field Museum in Chicago verkauft. Er steht damit beispielhaft für die vielen Missionare, die sehr viel mehr waren als nur das: sie waren Ethnologen, Biologen, Sprachwissenschaftler, Geschäftsleute und vieles mehr.

---

2 Brief Johann Flierl an Missionsinspektor Martin Deinzer, Sattelberg 25. März 1902.

Von Bamler stammt eine Anzahl der Gegenstände, die als Grundstock für das Missionsmuseum in Neuendettelsau zu bewerten sind. Am 27. Dezember 1895 schreibt er dazu an den Missionsdirektor Johannes Deinzer:

„Das zweite betrifft eine Sammlung von Ethnologica, die ich seinerzeit für mich gesammelt habe. Ich weiß nun nicht, was ich damit machen soll, da ich sie hier nicht aufstellen soll. Eine Zeitlang dachte ich daran, sie zu verkaufen (an Käufern würde es mir nicht fehlen). Dann aber kam mir der Gedanke, mit ihr das Missionsmuseum in Dettelsau zu bereichern und vervollständigen. Da sie schon öfter über die gesandten Sachen ihre Freude aussprachen, so hoffe ich, daß Ihnen dies Geschenk nicht unwillkommen sein wird. ... Nach Neujahr habe ich Zeit, da werde ich alle gut einpacken und beschreiben, und im März hoffe ich es abschicken zu können.“<sup>3</sup>

Diese beiden Beispiele machen deutlich, wie unterschiedlich die Missionare mit den Alltags- und Kulturgegenständen umgegangen sind. Für den einen waren es alltägliche Gegenstände des Warenverkehrs; für den anderen Sammlungsgegenstände, wissenschaftliche Objekte oder eben Anschauungsmaterialien, zur Vermittlung der fremden Kultur der neuen Kolonien im heimischen Deutschland. Letzteres führt mich zur Entstehung und Veränderung der Missionssammlung in Neuendettelsau.

### **Vom Unterrichtsmaterial zum gemeinsamen Erbe – die Sammlung von Kultur- und Alltagsgegenständen aus Papua-Neuguinea in Neuendettelsau**

Ein erster schriftlicher Beleg für eine Sammlung von Kultur- und Alltagsgegenständen aus Neuguinea im Missionsseminar in Neuendettelsau stammt aus dem Jahre 1889. Es war wiederum Georg Bamler, der schrieb:

Es sind 3 Pakete jedes ca. zehn 10 Pfund schwer. Wenn Sie auspacken lassen, dann bitte lassen Sie auf die Nummern achten, mit denen die Sachen versehen sind. Zu jedem Stück habe ich einen Zettel geschrieben: wie der Gegenstand in der Jabim-sprache heißt, was er ist oder wozu er dient, zum Teil wie er gemacht ist und schließlich woher kommt. Damit Sie und die Besucher der Anstalt, denen die Sammlung von Bethesda und von hier immer interessant sein wird, aber auch wissen, wo die Sachen herkommen, habe ich eine Karte gezeichnet, in welche ich vorzugsweise die Namen und die Benennungen der Eingeboren eingetragen habe.“<sup>4</sup>

3 Brief Georg Bamler an Missionsinspektor Johannes Deinzer, 27.12.1895.

4 Brief Georg Bamler an Missionsdirektor Johannes Deinzer, 1.11.1889

Als Teil der Ausbildung der zukünftigen Missionare wurden diese Gegenstände anfangs vor allem als Anschauungsmaterialien eingesetzt.

Um sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wurde 1922 im Garten des Missionshauses das erste Missionsmuseum eröffnet. Als Teil der „Öffentlichkeitsarbeit“ diente diese Ausstellung dazu, die Arbeit der Mission vorzustellen und in einem größeren Zusammenhang die neuen „Mitbewohner des Deutschen Reiches aus den Kolonien“ vorzustellen.

Wohl in den 1930er Jahren wurde die Ausstellung durch Beispiele erster kontextueller christlicher Kunst bereichert. Neben einem Taufblock waren dies Schnitzereien von Engelgruppen sowie Kreuzfixe. Aber auch kultische Gegenstände wurden im Sinne einer Inkulturation umgedeutet. So befindet sich auf einem sog. Schwirrholz, die Aufschrift „siehe ich mache alles neu“ (Offenbarung 21,5). Dieses zu den Seiten hin abgeflachte Stück Holz wurde an einer Schnur über dem Kopf gedreht und erzeugte dadurch ein surrendes Geräusch. Es diente dazu, eine Verbindung zur Geister- und Ahnenwelt herzustellen.

1956 zog die Ausstellung in Räumlichkeiten im Keller des neuerbauten Missionsseminars. In einem Zeitungsartikel der Nürnberger Nachrichten vom 6. April 1956 wird dazu folgendes erwähnt:

„Das Missionsmuseum steht in seiner neuen Gestalt den zahlreichen Besuchern von Neuendettelsau – jährlich sind es etwa 17.000 aus allen Teilen des Landes – offen, die einen lebendigen Eindruck von der Missionsarbeit draußen bekommen sollen. Man hofft auf einen noch größeren Zustrom von Schulklassen, vor allem Konfirmanden, die hier ein einzigartiges Anschauungsmaterial finden über eine Steinzeitkultur, die im Inland Neuguineas noch heute fortbesteht. Die Sammlung soll auch Wissenschaftlern der Völkerkunde zur Verfügung stehen. Der Hauptzweck soll aber sein, wie Vicedom erklärt, dass die Besucher erfassen, wie notwendig es ist, das Evangelium in die Welt hinauszutragen.“<sup>5</sup>

Es geht also in dieser Ausstellung um ein zweifaches:

- Zum einen soll die uns fremde Kultur vorgestellt, ja zur Schau gestellt werden.
- Zum anderen soll auf der Negativfolie einer primitiven Kultur die Notwendigkeit der Mission und damit der möglichen „Hebung“ auf eine höhere Kulturstufe unterstrichen werden.

---

5 Nürnberger Nachrichten, 06.04.1956, S. 9.

Mit der Übernahme der Missionsarbeit durch die Evangelisch-Lutherische in Bayern im Jahr 1972 und der damit verbundenen Gründung des Missionswerks in Bayern kam es auch zu einer Neuausrichtung hinsichtlich der Missionsausstellung. Die Ausstellung im Keller des Missionsseminars wurde geschlossen und der größte Teil der Ausstellungsgegenstände wanderte in ein Depot im Keller. An ihre Stelle trat die Ausstellung „Weltmission heute“. In ihr trat die Vermittlung der fremden Kultur in den Hintergrund. Vielmehr ging es darum, anhand von gemeinsamen Themen die globalen Herausforderungen in der ökumenischen Trias von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als gemeinsame Aufgabe von Christinnen und Christen weltweit zu thematisieren. Neben den missionarischen Aspekt trat also der entwicklungspolitische.

Diese konzeptionelle Ausrichtung besteht bis heute. In der 2017 neu überarbeiteten Ausstellung „einBlick“ geht es vor allem darum, gemeinsame Themen im Rahmen der partnerschaftlichen Zusammenarbeit darzustellen, erlebbar zu machen und eine Verbindung zu der je eigenen Lebenswelt zu ermöglichen.

Diese kurz skizzierte Entwicklung der Ausstellung von einem Lehrgegenstand in der Ausbildung der ersten Missionare über die Darstellung einer fremden Kultur, hin zu der Ermöglichung einer thematischen Auseinandersetzung mit den Fragen von Partnerschaft, Entwicklung und Mission in der heutigen Ausstellung einBlick, spiegeln auch die Veränderungen im Selbstverständnis der Neuendettelsauer Mission wider. Stand vor fast 150 Jahren die Christianisierung in den neuen Kolonien im Vordergrund, geht es heute um die Gestaltung partnerschaftlicher Beziehungen und entwicklungspolitischem Engagement zwischen selbständigen Kirchen in einer globalisierten Welt. Und es geht auch um die Vermittlung von Fragen der Interkulturalität hinein in eine Gesellschaft, die sich kulturell und religiös immer weiter differenziert.

Wenn ich im Folgenden den Umgang mit den Kulturgegenständen beschreibe, geht es mir nicht um eine Bewertung dieser verschiedenen Epochen missionarischer Arbeit. Sie alle hatten und haben ihre je eigenen Ambivalenzen und eben auch einen „Sitz im Leben“ in der Weltgeschichte. Sei es im Rahmen der Epoche des Kolonialismus oder in der heutigen Zeit einer ausufernden Globalisierung. Vielmehr geht es mir um folgende drei Aspekte:

- Die Wahrnehmung und Wertschätzung im geschichtlichen Kontext
- Die kritische Betrachtung anhand heutiger Wertmaßstäbe im Rahmen der internationalen kirchlichen Zusammenarbeit
- Das Aufzeigen von Möglichkeiten und Konsequenzen für das zukünftige Handeln.

## **Rückgabebemühungen und ihr Scheitern**

Aber kehren wir zurück zu der Sammlung der Gebrauchs- und Kulturgegenstände. Nach der Schließung des ehemaligen Missionsmuseums wanderten diese in ein Depot im Keller.

Der „Dornröschenschlaf“ änderte sich, als Mitte der 70er und Anfang der 80er Jahre Regierungen und Wissenschaftler der sog. „Dritten Welt“ verstärkt die Anfrage an die westliche Welt stellten, ob man nicht die Rückgabe dieser Gegenstände verlangen müsste. Unterstützt wurden sie bei diesen Bemühungen von der UNO in New York. Im deutschsprachigen Raum war es vor allem der Direktor des Bremer Überseemuseums, Herbert Ganslmayr, der auf einer Tagung der internationalen Museumsvereinigung im Jahr 1976 die Rückgabe gestohlener Kulturgüter und Kunstwerke in ihre Herkunftsländer forderte.<sup>6</sup>

Auch im Missionswerk in Neuendettelsau fand diese Debatte ihren Widerhall. Auf Bestreben des damaligen Papua-Neuguinea-Referenten, Pfr. Hannes Gänßbauer, begann man Verhandlungen zur Rückgabe eines wesentlichen Teils der Sammlung an die jetzt eigenständige Evangelisch-Lutherische Kirche von Papua-Neuguinea. Ziel war es, die Rückführung mit der Feier anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Ankunft des ersten Missionars zu verbinden.

Um diese Sammlung für die Rückführung zu sichten und vorzubereiten, wurde der Völkerkundler Friedrich Bergdolt engagiert. Über zwei Jahre lang ordnete und katalogisierte er die damals über 2.500 Ethnografika, die Missionare vornehmlich bis zum Zweiten Weltkrieg gesammelt hatten. Beschrieben und bildlich untermalt ist diese Arbeit in dem von ihm verfassten Buch „Kultur aus Holz und Stein. Kunstgegenstände aus Papua-Neuguinea“.<sup>7</sup> In ihm beschreibt er die Gegenstände anhand unterschiedlichen typologischer Gruppen: Prähistorische „Steinartefakte“, Leben im Alltag,

6 <https://taz.de/Anfaenge-der-Restitutionsdebatte/!5769743/>

7 Bergdolt, Friedrich: Kultur aus Holz und Stein. Kunstgegenstände aus Papua-Neuguinea, Neuendettelsau 1986.

Waffen für Jagd und Kampf, Schmuck, Mythos und Kult sowie Zauber und Magie.

Auch auf landeskirchlicher Ebene wurde die Rückgabe der Kulturgegenstände vorbereitet. Auf dem Bayerischen Kirchentag auf dem Hesselberg wurde dem damaligen Landesbischof Johannes Hanselmann, im Beisein einer Delegation aus Papua-Neuguinea, ein Tanzschild überreicht. Dies sollte als Erstlingsgabe an die Partnerkirche, im Rahmen ihrer 100-Jahrfeier des Beginns der Mission, überreicht werden. Eine Ausstellung mit ausgewählten Sammlungstücken im Landeskirchenamt in München war eine weitere Aktion, das Vorhaben des Missionswerkes in die Öffentlichkeit zu tragen.

Mit der Rückgabe verbunden war auch der Bau eines Museums auf dem Gelände der Kirchenzentrale, der ELC-PNG in Lae. Finanziert werden sollte dieser Bau durch Mittel aus Bayern. Erste Pläne des Gebäudes des neuseeländischen Architekten Frans Iseke befinden sich heute im Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg, in das das Schriftgutarchiv der Neuendettelsauer Mission im April 2015 überführt wurde.

All diese Bemühungen, Vorbereitungen und gemeinsamen Gespräche auf beiden Seiten führten jedoch nicht zu einem Erfolg des bahnbrechenden Vorhabens. In einen Brief von Bischof Getake S. Gam an den Papua-Neuguinea-Referenten vom 24. Juli 1986 schreibt dieser:

“We do not wish to bring these artifacts to PNG leaving you believe that they are coming to our Church when we already know there is quite a possibility the Church cannot guarantee continued ownership of the.”<sup>8</sup>

In den vorhergehenden Ausführungen beschreibt der Bischof die rechtlichen Problemstellungen bezüglich des Eigentumsverhältnisses der Gegenstände in Papua-Neuguinea und die Frage, ob die Kirche überhaupt rechtlich befugt sei, ein Museum zu errichten.

All diese ungeklärten Fragestellungen führten dazu, dass das Kollegium des Missionswerks Bayern am 25. November 1986 folgenden Beschluss fasste:

---

8 Brief Bischof Gam an Hannes Gänßbauer 24.07.1986.

1. Solange politische und rechtliche sowie technische Voraussetzungen in PNG nicht geklärt sind, erfolgt keine Rückgabe.
2. Ansprechpartner für das MWB ist allein die ELC-PNG.
3. Es ist abzuwarten, bis sich die Kirche in der Lage sieht, die Ethnologica zu übernehmen.<sup>9</sup>

## **Mission EineWelt als Treuhänder**

Die oben beschriebene Bitte der Partnerkirchen und der Beschluss auf deutscher Seite, dieser Bitte zu folgen, führte dazu, dass eine Rückführung der Gegenstände bis heute nicht vollzogen wurde. Allerdings führte der gesamte Prozess zu einem offenen Umgang mit den Gegenständen. Bei Besuchen von Gruppen aus der Partnerkirche oder bei Veränderungen in der Führungsspitze der Kirche wurde die Existenz der Sammlung offen angesprochen und der weitere Umgang diskutiert. Diese Verhandlungen mündeten 2017 in der gemeinsamen Unterzeichnung eines Memorandums of Understanding, das folgende Ziele beschreibt:

The aforementioned objects, originally designated for the Mission Museum, now located in Neuendettelsau, remain in the legal ownership of MOW/ELCB with the stipulation, that ELC-PNG has a moral entitlement to these objects in accord with the original commitment of MOW/ELCB.<sup>10</sup>

Should future legal, political, church and financial circumstances justify to exhibit, preserve and maintain a selection of the specified objects in PNG, the legal ownership will be transferred to ELC-PNG with the stipulation, that MOW/ELCB has a moral entitlement to these objects<sup>11</sup>, with respect to our common history.

MOW/ELCB is committed to safeguard, preserve and respect these ethnographic objects as custodian, with the firm intention of exhibiting them, promoting an understanding and appreciation for our common history of mission and partnership.

ELC-PNG explicitly welcomes such an objective, which gratefully acknowledges and appreciates a commemorative exhibit in public and among congregations of the partner church ELCB.

---

9 Auszug aus dem Protokoll der Kollegiumssitzung vom 25.11.1986

10 Legal ownership – rechtliches Eigentum; Moral entitlement – Anspruchsberechtigung / Anrecht  
An entitlement refers to a guarantee of access to benefits based on established rights or legislation. It is a provision made in accordance with legal framework of a society. A „right“ is itself an entitlement associated with a moral or social principle.

11 Just as ELCB is legally bound by this MoU not to give away or sell off any of the specified objects, this would conversely also apply to ELC-PNG.



Mit diesen Zielen würdigt das MoU die bisher gemachten gemeinsamen Anstrengungen und Diskussionen. Es bildet seither die Grundlage für den weiteren Umgang mit der Sammlung. Erst kürzlich erfuhr das Dokument durch die Aufnahme in ein Working Paper des Deutschen Zentrums Kulturverluste eine öffentliche Würdigung. Die Leiterin des Fachbereiches Kultur- und Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten, Dr. Larissa Förster, schreibt dazu:

“Herzlichen Dank noch einmal für die Bereitschaft, das Memorandum zugänglich zu machen – ich finde es ein ziemlich bemerkenswertes Dokument, an dem sich auch andere Institutionen ein Beispiel nehmen könnten. Deswegen erscheint es uns auch so wichtig, dass es in dem Working Paper genannt wird.“

### **Aktuelle Entwicklungen**

Um den Erhalt, die Dokumentierung und Erforschung der Objekte zu fördern, wurde im Jahr 2007 der „Verein Kultur Neuguinea e.V.“ gegründet. Er hat sich zum Ziel gesetzt, durch Förderung von Forschungsvorhaben, Tagungen und Publikationen dazu beizutragen, das Verständnis von Geschichte, Missionsarbeit und Kultur in wissenschaftlichen Beiträgen darzustellen. Dabei greift er nicht nur auf die ethnographische Sammlung zurück, sondern auch auf die umfangreichen Bestände des Schrift- und Fotoarchivs. Mit Hilfe des Vereins, von Mission EineWelt und durch Fördermittel der Stelle für Nichtstaatliche Museen in Bayern, sind bis heute folgende Arbeiten vollzogen:

- Aus dem Altbestand wurden bisher 1.200 Gegenstände in einer Datenbank inventarisiert.
- Daneben wurden 183.909 Fotos digitalisiert, deren Bearbeitung mit Verweisen wie Jahreszahl, geographischer usw. allerdings noch nicht abgeschlossen ist.

Um dem im MoU aufgeführten Verpflichtungen auf deutscher Seite weiter nachzukommen, hat Mission EineWelt 2021 eine Projektstelle errichtet und mit der Ethnologin Heide Lienert-Emmerlich besetzt. Diese Stelle hat zum Ziel, die Fragen der Provenienz der Gegenstände zu erforschen und sie im Rahmen einer digitalen Datenbank zugänglich zu machen. Außerdem steht Mission EineWelt mit der Landeskirche bezüglich der Errichtung eines Schaudepots in Verhandlung.

## Fazit

Der Deutsche Museumsbund hat in der 2021 veröffentlichten 3. Fassung des „Leitfadens für den Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten“<sup>12</sup> drei grundlegende Handlungsmaximen aufgestellt:

- Provenienzforschung
- Transparenz
- Kooperation

Auf unterschiedliche Weise haben die Nachfolgeorganisationen der ehemaligen Neuendettelsauer Mission diese Verantwortung wahrgenommen. Auch wenn die für 1986 geplante Rückführung aufgrund der oben genannten Gründe nicht vollzogen wurde, so gibt es doch seit dieser Zeit einen nicht abreißenden Diskussionsfaden mit den Partnern. Viel wichtiger aber als diese grundlegende Verständigung sind für mich die in diesem Zusammenhang erfolgten gemeinsamen Diskussionen über das, was weltweite kirchliche Partnerschaft heute ist.

Es geht hierbei um eine gemeinsame Verantwortung, ein gleichberechtigtes Miteinander und die Wahrnehmung des je eigenen Kontextes mit seinen geschichtlichen und gegenwärtigen Herausforderungen. Und dabei kann eben eine Beschäftigung mit den sog. Missionssammlungen durchaus hilfreich sein. Sie kann uns helfen, die Ambivalenzen von Mission in der Epoche des Kolonialismus wahrzunehmen, die Herkunftsgesellschaften und damaligen Akteure nicht vorschnell in ein Täter-Opfer-Schema zu pressen, sowie zu einer gemeinsamen Auseinandersetzung zu ermutigen. Sie sind für mich kein belastendes Erbe, sondern ein Teil unseres gemeinsamen Weges, den wir als Kirchen zurückgelegt haben und den wir auch in der Zukunft gestalten wollen.

---

12 Deutscher Museumsbund e.V. (Hrsg.): Leitfaden. Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten. 3. Fassung 2021.

HEIKE JAKUBEIT

## Dekolonisieren – eine Aufgabe von Missionswerken als Erinnerungsgemeinschaften

Im Rahmen des Konzepts eines „kollektiven Gedächtnisses“  
nach Astrid Erll

Drei Schlaglichter rund um #Decolonize in der Norddeutschen Mission:

1) Unter den Beteiligten an der Bremer Decolonize-Initiative berichtet Prof. Bea Lundt Folgendes: Die Unabhängigkeitsbewegung einer Gruppe der Ethnie der Ewe in der Volta Region – im Osten des Landes an der Grenze zu Togo – sei auf einen „Ewe-Nationalismus“ zurückzuführen. Für diesen seien die Missionare der Norddeutschen Mission verantwortlich, weil sie die Sprache der Ewe verschriftlicht hätten. Bea Lundt ist 71 Jahre alt. Seit 2019 nimmt sie einmal pro Jahr für drei Monate über den DAAD an der University of Education, Winneba, Ghana, einen Lehrauftrag in Geschichte wahr.

2) Dr. Ohiniko Toffa, 41 Jahre alt, Togoer, charakterisiert in seiner Dissertation „Die Missionskonzeption Franz Michael Zahns der NMG (1862–1900). Überlegungen zur Epistemischen Dimension der Kolonialherrschaft in der ehemaligen ‚Musterkolonie‘ Togo“ von 2019 Religion als Macht. Das Christentum zeichne sich durch ein aggressives Expansionsstreben aus, das mit Kaiser Konstantin begonnen habe. Es denke sich per se imperial und sei deshalb die Grundlage für eine kolonialistische Haltung. Togo benötige eine „Ent-Christlichung“ der Gesellschaft.

3) Onna Buchholt, 38 Jahre alt, Studierende des Fachbereichs Gestaltung der Fachhochschule Bielefeld mit dem Schwerpunkt Fotografie, schreibt im Februar dieses Jahres mit der Bitte um ein Interview für ihre Bachelorarbeit an die Norddeutsche Mission: „Zu diesem Thema bringt mich meine eigene Biografie, da ich als 19-jährige Abiturientin einen sechsmonatigen Freiwilligendienst in Togo verbracht habe – nicht mit der Norddeutschen Mission. Nur im Zuge der Vorbereitungen auf den Auslandsaufenthalt wurde ich mir darüber bewusst, dass Togo einmal deutsche Kolonie war. Da es meiner Erfahrung nach den meisten Deutschen so geht, möchte ich mich mit einigen Jahren Abstand nun noch einmal mit dem Thema auseinandersetzen und die nach wie vor bestehenden Verbindungen gebündelt sichtbar machen.“

Nur drei kleine Impulse – und schon sind die Weite und der Facettenreichtum, die das Thema „Mission und Kolonialismus“ eröffnen, angerissen. Die Norddeutsche Mission bemüht sich um einen redlichen Umgang mit all den vielen Aspekten, die darin stecken. Weiter werden Quellen kritisch analysiert, Psychogramme des Missionspersonals und der jeweiligen Leitungen erörtert. Wir setzen uns auseinander mit Scham und Schuld. Fragen danach, wie wiedergutmacht werden kann, was an Kulturschatz und religiöser Existenz woanders entwendet wurde.

Im Rahmen des 175-jährigen Bestehens der Norddeutschen Mission im Jahr 2011 wurde am Anti-Kolonialdenkmal in Bremen eine Bußandacht gefeiert. Und das sich in Entwicklung befindende neue „Mission and Development Statement“ der NM wird die Schuld des Eurozentrismus in den eigenen Reihen bekennen. Und doch bleibt die Frage, ob es uns gelingt, strukturelle, nach-koloniale Gegebenheiten zu überwinden. Denn: Was sollte die Sensibilisierung für ein Thema nützen, wenn dann die Veränderung zu einem Besseren ausbleibt? Ganz nebenbei, genau das ist einer der Kritikpunkte der Decolonie-Bewegung in Bremen: Wie schön, dass alle so sensibilisiert sind, aber der migrantischen Diaspora hilft das zum Beispiel gar nicht angesichts ihres Ausgegrenzt-Seins.

Deshalb hat sich der Vorstand der NM dafür ausgesprochen, erstmalig auch ein Projekt für alleinerziehende westafrikanische Frauen in Bremen zu unterstützen. Das auf diese Gruppe zugeschnittene Förderprogramm drohte durch das Jobcenter Bremen eingestellt zu werden. Gemeinsam mit zwei Kirchengemeinden in Bremen konnte die NM das verhindern. Vielleicht nur ein Symbol. Aber, die Wirkung von Symbolen ist nicht zu unterschätzen. Und möglicherweise brauchen wir noch viel mehr Symbolhandlungen bei der Dekolonisierung, damit die Welt wahrnimmt, wie ernst es den Missionswerken damit ist.

Symbole, zu denen m.E. auch Erklärungen und Denkschriften zu zählen sind, schließen ja nicht aus, dass ihnen entsprechende Handlungen folgen. Checklisten z.B., anhand derer wir uns selbst überprüfen, inwieweit wir nicht gewünschte Strukturen festschreiben. Die Missionswerke haben damit bereits eine langjährige Erfahrung. Denn: Es gibt festgelegte Kriterien, wie Bildmaterial und Sprache sein sollen, damit sie unsere Arbeit so Diskriminierungs- und Rassismus-frei darstellen, wie sie gedacht ist.

„Mission und Kolonialismus revisited“ ist unser Tagungsthema. Wir haben uns darüber verständigt, dass in diesem Rahmen „Mission“ die Tätigkeit von Missionswerken bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges meint. Wir reden über „die Mission“ als ein historisches Kapitel. Wollen Ergebnisse der jüngsten Kolonialgeschichtsschreibung auf die Diskurse innerhalb der Missionswerke und ihrer Partnerkirchen beziehen.

Für die NM habe ich die Dissertationsschrift Ohiniko Toffas von 2019 als jüngstes Werk in dieser Hinsicht bereits eingangs genannt. Auch die Schlüsse, die Dr. Toffa aus seinen Untersuchungen zieht. Er fordert eine „Ent-Christlichung“ der togoischen Gesellschaft. Als gesellschaftlich verbindendes Band solle statt des Christentums das „Prinzip Liebe“ gelten. Ohiniko Toffa ist studierter Germanist und Kulturwissenschaftler. Zweifelsohne beeinflusst auch die Black Lives Matter-Bewegung die jüngste Kolonialgeschichtsschreibung mit ihrem besonderen Fokus auf Rassismus.

Ich möchte an dieser Stelle mit Ihnen noch einen Blick in das vergangene Jahrhundert werfen. Damit soll deutlich werden, dass das jüngst Erhobene zum Teil zu dem gehört, was Missionswerke schon lange und möglicherweise auch schon in der Vergangenheit auf die heutige Gegenwart bezogen diskutiert haben.

1932 – vor 90 Jahren – sollte Pastor Robert Kwami aus Togo in der St. Lamberti Kirche in Oldenburg als Gast der Norddeutschen Mission predigen. Im Regierungsbezirk Weser-Ems stellten die Nationalsozialisten die Landesregierung. Carl Röver, Ministerpräsident und nationalsozialistischer Gauleiter, ließ es sich nicht nehmen, angesichts des Besuches von Kwami eine Kampagne für Rassismus zu starten. 1934 schreibt Kwami im Rückblick über seine Gastpredigt in Oldenburg:

„Man hat mich in keiner Stadt mit größerer Freude empfangen als in Oldenburg. Menschen, die sonst nicht zur Kirche gehen, kamen, so dass die Kirche brechend voll war. Viele fanden keinen Platz mehr und mussten während des ganzen Gottesdienstes stehen. Mein Herz war voll Freude und Dank gegen Gott. Eine große Schar Gottesdienstbesucher wartete draußen in der Kälte, bis ich herauskam und wünschte mir gute Reise und Wohlergehen mit großer Begeisterung.“

Im Anschluss an den Besuch Kwamis in St. Lamberti veröffentlichte die Oldenburgische Pfarrerschaft – ein paar Monate später – neun Thesen gegen die nationalsozialistische Rassenlehre. Diese zählen zu den frü-

hesten kirchlichen Stellungnahmen gegen Rassismus in Deutschland. Ich erwähne das hier nicht, um zu sagen, in den zu der Norddeutschen Mission gehörenden Kirchen habe es keinen Rassismus gegeben. Ich habe das Ereignis auch nicht deshalb gestreift, um eine historische Quelle als Rechtfertigung für vermeintlich gute Taten der Missionswerke zu nutzen, nach dem Motto: Es gab auch viel Heldenhaftes... Aber, es wird deutlich, dass die Themen der heutigen Black Lives Matter-Bewegung auch schon Anliegen der Missionswerke in der Vergangenheit waren. Was ist jeweils jüngst erhobenes Forschungsergebnis?

Die Decolonize-Bewegung in Bremen reagiert sehr sensibel darauf, dass weiße Personen sich gerne in der Historie verlieren, damit sie ja nicht über die Gegenwart sprechen müssen. Schon aus diesem Grund würde es sich verbieten, durch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte als Nebenschauplatz das, worum es eigentlich geht, Fortschreibung von kolonialen Vorstellungen und Strukturen – als Schwerpunkt des Themas „Mission und Kolonialismus“ – zu verdrängen. Es geht im Gegenteil darum, interdependente Prozesse offenzulegen. Was bedeuten Erfahrungen kultureller, politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung, hierarchische Beziehungen, ethnische Dominanz und Subordination? Erst dann, wenn es uns gelingt, unsere Gesellschaft von denen her zu denken, die faktisch von ihr ausgeschlossen sind, werden wir auf dem Weg einer Dekolonisierung weiterkommen. Unabhängig von jeder neuen Betrachtung von Kolonialgeschichte.

Die vehemente Verteidigung der Person Kwamis kann keinen strukturellen Rassismus widerlegen. Sie leugnet auch die systemischen Ursachen für Kolonialismus nicht. Dennoch zeigt das Ereignis, dass Menschen sich dazu anregen lassen, vorgegebene und/oder übergestülpte Muster zu überdenken, wenn es um einen konkreten Menschen geht.

Franz Michael Zahn, von 1862 – 1900 Missionsinspektor der Norddeutschen Missions-Gesellschaft, hat die Denkmuster dieses Missionswerkes entscheidend geprägt. 1888 schrieb er:

„Ich bin überhaupt gegen Kolonien und das ist natürlich heute genug, um uns zu Vaterlandsfeinden zu machen. Aber wenn ein Missionar in Politik sich hineinbegibt und die deutschen Kolonialerwerbungen durch seinen Einfluss fördert – so halte ich das (...) für einen großen Fehler, um nicht zu sagen für ein Verbrechen.“ 1891 fügte er hinzu: Ob es für den Staatsmann gerecht (...) ist, den Eingeborenen als

Glied einer inferioren Rasse zu behandeln, habe ich hier nicht zu untersuchen, aber in der Mission darf dieser Gedanke in keiner Weise gelten. (...) /Der Neger/ Eine schwarze Person ist unser Bruder in Christo (...) Ihre Unterordnung ist eine zeitliche, als Christen und als Menschen sind sie uns gleich. Was man einem Weißen schuldig ist, das auch ihnen.“

Beide Zitate finden sich in der Schrift „Kolonialismus – Debatte: Bestandsaufnahme und Konsequenzen“ (Hg. v. *Olaf Zimmermann und Theo Geißler*).

In den 1960er Jahren ging es allgemein um Infragestellung von Hierarchien, Autoritäten und Gehorsam. In der NM spiegelte sich das z.B. in Überlegungen wider, wie Personal, das sich in Deutschland für eine Mitarbeit in den Partnerkirchen der NM in Togo und in Ghana qualifiziert hatte, in die Kirchenstrukturen dort integriert werden sollten. Damit diese Mitarbeitenden eben nicht den Status derjenigen einnehmen konnten, die „Besser-Wisser\*innen“ waren und „alte“ Autorität festschrieben. Ein Ergebnis dieser Überlegungen war, von diesen Kräften nicht mehr als „Missionare und Missionarinnen“ zu sprechen, sondern sie „Ökumenische Mitarbeitende“ zu nennen. Und diese unterstanden dann jeweils den Kirchenleitungen vor Ort. Es war ein Meilenstein, an dem Veränderung im Denken und im Handeln – angeregt von dem, was die Welt bewegt -, festgemacht werden kann.

In diese Zeit fällt auch die Entwicklung von „Self-Help-Projects“, die dem neuen Bewusstsein entsprachen und heute immer noch Bestandteil der Förderung durch die Norddeutsche Mission sind. Ich erwähne das hier eigens, weil in der vergangenen Woche im Rahmen des von der EMW veranstalteten Afrika-Forums Prof. Dr. Hubertus Büschel zu Self-Help-Projects einen Vortrag hielt. In diesem wurde diese Art von Projekten nicht als dekolonial, sondern als postkoloniale Fortschreibung kolonialer Strukturen beschrieben. Selbsthilfeprojekte an sich seien ein Ausdruck einer rassistisch-kolonialen Haltung. Die Etablierung solcher Projekte setze das Denken voraus, dass Schwarze Personen von sich aus nicht arbeiten wollten und in der Arbeit keinen Wert sehen könnten.

Büschel zeigte das anhand eines Pilotprojektes dreier Dörfer in Togo in den sechziger Jahren auf. Dabei wurde auch eine Verbindung zur Arbeit der Norddeutschen Mission gezogen. Noch heute fördert die NM Self-Help-Projects in Ghana und in Togo. Diese werden von den Entwicklungsabteilungen der Kirchen dort in partizipativer Weise entwickelt und bedeuten

einen großen wirtschaftlichen Erfolg für viele Menschen. Sie fühlen sich selbstermächtigt. Bewegt die NM sich immer noch auf postkolonialen Pfaden? Warum konnten sich die Kirchen in Togo und in Ghana noch immer nicht von ihrer Inbesitznahme kolonialer Strukturen befreien? Wer oder was hindert sie daran?

Die Self-Help-Projects der Mitgliedskirchen der NM sind möglicherweise deshalb ein Erfolg, weil sie in afrikanischer Perspektive afrikanische Dorfgemeinschaften in ihrer Komplexität sehen können. Seit vielen Jahrzehnten schon entscheiden sich gewachsene Gruppen einer Dorfgemeinschaft, innerhalb derer sich die Menschen vertrauen, im Rahmen der Entwicklungsarbeit ihrer Kirche aus eigenem Antrieb und informiert gemeinsam für ein Selbst-Hilfe-Projekt mit einem konkreten Ziel.

Büschel weist meines Erachtens auf eine sehr wichtige Frage hin, die wohl auch die jüngste Kolonialgeschichtsforschung nicht befriedigend beantworten kann. Was kann aus einer Retrospektive gemäß Quellenlage gesichert als „vorkolonial“ betrachtet werden?

Der Norddeutschen Mission ist es im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder gelungen, die Bedürfnisse und Anliegen von Menschen aufzunehmen. Verschiedene Stimmen zu hören. Seit 2001 ist die NM ein gemeinsames internationales Werk von sechs Kirchen, vier deutschen und zwei westafrikanischen evangelischen Kirchen in Ghana und in Togo. Schwerpunkte dieser Organisation sind Entwicklungszusammenarbeit, transkulturelles Lernen, Klimagerechtigkeit, Begegnung, theologischer Austausch und Advocacy. Gender und Diversity-Leitlinien kennzeichnen unsere Zusammenarbeit. Wir treten ein gegen offenen und strukturellen Rassismus und für eine gerechte und ökologisch nachhaltige Weltordnung. Versuchen, symmetrische Beziehungen zu leben.

Leitlinien bieten zwar Orientierung, aber sie dienen keiner Konfliktvermeidung. Diversität meint gesellschaftliche Vielfalt in Bezug auf Kultur, Geschlecht, Alter, körperliche oder geistige Beeinträchtigung und unterschiedliche Lebensentwürfe. Mannigfaltigkeit bietet in ihrem Reichtum gleichzeitig eine unendliche Fülle an Konfliktpotenzial. Das bedeutet, Aushandlungsprozesse zu führen, um das Zusammenleben für alle annehmbar zu gestalten. Diversität ist zwingend notwendig, damit alte Muster, die aufgegeben werden sollen, verlernt werden. Das zu tun, diverser zu werden, damit stehen die Missionswerke nicht allein da.



Was würde so ein Prozess zum Beispiel für einen Museumsbetrieb bedeuten? Da, wo auch die Frage nach der Herkunft von Artefakten eine besondere Rolle spielt? In einem Impulsvortrag von Prof. Dr. Anna Greve, der Direktorin des Focke Museums in Bremen, vom vergangenen November heißt es:

„Studium und Expert:innen-Wissen können nicht dazu führen, dass man authentisch eine andere als die eigene gesellschaftliche Position vertreten kann. Davon bin ich nach 17 Jahren der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kritischen Weißseinsforschung überzeugt. Man kann neue Fakten und Empathie lernen, das Zuhören und Moderieren einüben – mehr nicht.“

Greve schlägt zur Etablierung von Diversität vor:

„...strukturelle Verankerung von Diversitätsquoten für Berufsgruppen [sein], verpflichtende Sensibilisierungsschulungen für alle neuen Mitarbeiter:innen, die Einrichtung einer Beschwerdestelle und ein kontinuierliches Coaching, für das immer vielfältiger und damit auch Konflikt-reicher werdende Team.“

Eigentlich sind wir doch diejenigen, die sich nach außen gerne als Expert\*innen in Sachen Diversität verkaufen. Und tatsächlich verfügen wir alle in unseren Werken über Erfahrungen mit diversen Teams. Leider sind wir mit unserer Aufarbeitung der Kolonialzeit seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts innerhalb der deutschen Gesellschaft nicht durchgedrungen. Möglicherweise, weil sie sich in einer abgegrenzten, der kirchlichen Sphäre vollzogen hat. Vielleicht lag es auch daran, dass niemand sich selbst, aus-sich-heraus, dekolonisieren kann. Für unsere Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte brauchen wir unbedingt auch die Interventionen der Schwarzen Community und PoC-Aktivist\*innen.

In Bremen wurden aus diesem Grund nach einem Bürger\*innendialog, der von 2016 bis 2019 mit dem Senator für Kultur als Moderator geführt wurde, 2019 Kulturpolitische Leitlinien verabschiedet. Sie sollen insbesondere die Zusammenarbeit der ehemals kolonisierten Menschen in Bremen fördern, Alltagsrassismus und strukturellen Rassismus abbauen sowie Initiativen dazu vernetzen, Kolonialismus in Kultureinrichtungen thematisieren, die Herkunftsgeschichte von Sammlungsgut aufarbeiten, am 11. August einen Gedenktag zum Genozid der Nama und Herero sicherstellen, Orte und Straßennamen mit Kolonialbezug als Erinnerungslandschaft gestalten. Die Norddeutsche Mission war Teil dieses Bürger\*innendialogs.

„Nachfahren der ehemaligen Kolonialmächte haben – historisch begründet – andere Interessen an Erinnerungsarbeit als die der einst von Versklavung betroffenen Nationen. Es eint sie dennoch der Wunsch, das Wissen über den Kolonialismus und seine Folgen zu verbreiten und in der Gegenwart die allgemeinen Menschenrechte zu verwirklichen und nachkoloniales Verhalten zu überwinden.“

So heißt in der Begründung zur Verabschiedung der Kulturpolitischen Leitlinien. Wenn es um Forschungen zur Kolonialgeschichte geht – die jüngsten eingeschlossen –, dann hilft mir genau dieser Hinweis darauf. Denn: Sind nicht viele Forschungsarbeiten irgendwie tendenziös? In nur einem Denkschema verfasst, in dem dann sicherlich auch alles folgerichtig ist? Erinnerungsarbeit geht offen damit um, dass es sich bei einer Darstellung um unterschiedliche Interessenlagen handelt, mehr noch: handeln muss. Sie werden nicht hinter unterschiedlichen Forschungsansätzen verborgen. Auch der von mir eingangs erwähnte Facettenreichtum in der Wahrnehmung der Arbeit der NM hat in der Vielfalt von Erinnerungsarbeit seine Wurzeln.

Für mich liegen im Ansatz eines weiten Begriffes von „kollektivem Gedächtnis“ viele Potenziale für Dekolonisierung. Ich folge darin den Überlegungen von Astrid Erll, Professorin für Anglophone Literaturen und Kulturen an der Universität Frankfurt. Von Erlls Einführungsband zu „Gedächtnis und Erinnerung“ (Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, 3. Auflage, 2017) habe ich mich dazu anregen lassen.

Im Konzept des „kollektiven Gedächtnis“ stehen Aspekte nebeneinander. Die Fragen nach „wahr“, „richtig“ und „falsch“ schließen darin einander aus. Der Täter-Opfer-Umkehrung wird eine Absage erteilt. Ein Selbst-Rechtfertigungsdruck mit Vorlage entsprechender Beweislast entfällt. Es geht vielmehr darum, jede Erinnerung aufzunehmen, damit gemeinsam Zukunft gestaltet werden kann. Sich nicht in der Geschichte verlieren, weil wir zusammen Gegenwart leben. Und diese ist postnational, migrantisch und divers. Das Konzept des „kollektiven Gedächtnisses“ als Ausdruck kultureller Erinnerung vermag es, Konstellationen und Artefakte zusammenzubringen, die historisch und kulturell sehr weit auseinanderliegen. Es beinhaltet also eine integrative Kraft.

Auch wenn der Begriff nach Singularität klingt, im Grunde geht es um zahlreiche Erinnerungskulturen Vieler. Der Struktur dieses Konzeptes liegt eine Gemeinschaftsleistung zugrunde. Es geht um Aushandlungsprozesse –

nicht um die Schaffung eines dualen Weltbilds, in dem alte Deutungshoheit schlicht an eine neue Gruppe übertragen wird. Das Neben- und Ineinander spielt eine Rolle.

So lässt sich für mich auch erklären, dass unsere togoische Mitgliedskirche zu anderen Schlüssen kommt als Ohiniko Toffa. Das, was ghanaische Kirchenmitglieder über die Missionarszeit im Gedächtnis haben, klingt anders als die Aussagen von Ghanaerinnen und Ghanaer, die zur migranischen Diaspora in Bremen gehören. Das kollektive Gedächtnis arbeitet auf verschiedenen Zeitebenen: Es nimmt den Forschungsgegenstand, bei uns in den Missionswerken also die Arbeit der Missionare in den Blick, und auch den Kontext, in dem eine geschichtswissenschaftliche Studie über einen Forschungsgegenstand entsteht. Es geht also auch immer um die „Geschichte der Geschichte“ und die Menschen, die sich damit jeweils verbinden.

In jeder Gesellschaft liegt eine Vielzahl existierender Erinnerungsgemeinschaften nebeneinander, die ggf. auch miteinander konkurrieren. Wenn dafür ein Bewusstsein vorhanden ist, dann auch dafür, dass jedes Gesellschaftsmitglied selbst in diesem Konglomerat über eine Mehrzahl an Mitgliedschaften verfügt. Wir sind allein schon viele. Sind häufig hin- und hergerissen. „Unsere“ Missionare waren gleichzeitig so und so. Sie haben eine neue Kultur neugierig und wertschätzend beobachtet und konnten sie gleichzeitig als minderwertig betrachten.

Zurück geht die Idee eines „kollektiven Gedächtnis“ auf Ansätze aus dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Ihre prominentesten Vertreter, Maurice Halbwachs und Aby Warburg, verschaffen ihm grundlegende Ansätze. Zum Beispiel, wie Geschichte und Gedächtnis sich zueinander verhalten. Geschichte hat einen Vergangenheitsbezug. Das Gedächtnis dagegen will den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechen, bzw. sich ihnen gegenüber behaupten. Ein Individuum sieht sich darin auch jeweils stets als Mitglied in einem Kollektiv. Das Kollektiv greift, um in den Belangen und Bedürfnissen der Gegenwart zu überstehen, auf Verzerrungen und Umgewichtungen zurück. Es verfährt selektiv und rekonstruktiv.

1980 erfahren Halbwachs und Warburgs Schriften der Trennung zwischen Geschichte und Gedächtnis eine erneute Würdigung durch Pierre Nora's siebenbändiges Werk „Les lieux de mémoire“. Nach Nora können diese „Erinnerungsorte“ geographische Orte, Gebäude, Denkmäler, historische

Persönlichkeiten, Gedenktage, Texte oder symbolische Handlungen sein. Er beschränkt sich in seinen Forschungen jedoch auf die französische Kultur. Noras Ansatz hat viel Kritik erfahren. Ein Kritikpunkt, der uns besonders interessieren könnte, ist der, dass Erinnerungsorte im Zeitalter der Globalisierung nicht mehr an eine Kultur gebunden sein könnten. Weiterentwickelt wurde Noras Theorie denn auch durch Erinnerungsorte, die inter-, multi- und transkulturell konzipiert sind.

Aleida und Jan Assmann haben in den 1980er Jahren mit dem Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ das meistdiskutierte Konzept der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung eingeführt. Ihr Konzept macht den Zusammenhang zwischen kultureller Erinnerung, kollektiver Identitätsbildung und politischer Legitimierung beschreibbar. Diese Theorie ist an andere Disziplinen anschlussfähig, wie zum Beispiel die Geschichtswissenschaft, Altertumswissenschaft, Religionswissenschaft, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft oder Soziologie.

Wir befinden uns mittlerweile im „postnationalen“ Zeitalter. Themen wie europäische Integration, Postkolonialismus und Migration schaffen transkulturelle, multidirektionale und transnationale Perspektiven auf Erinnerung. Das bedeutet: Auch das eine postulierte Gedächtnis des Westens wird als ein Ergebnis transkultureller Bewegung erkannt. Denn: Nachweislich gibt es einen persischen Einfluss auf die Schriften des Alten Testaments und finden ägyptische Unterwelt-Geschichten in Homers Odyssee Widerhall. Grimms „deutsche“ Märchen besitzen französische Wurzeln.

Es geht nicht um lineare Strukturen, sondern ein System der Zirkulation. Inhalte, Formen, Medien und Praktiken werden nicht mehr als abgeschlossene Einheiten – als „Container“ – gedacht. Erinnerung lässt sich nicht eingrenzen und kategorisieren. Viele Erinnerungen sind zugleich individuell, familiär, regional, urban, national oder transnational. Astrid Erll bezeichnet sie als „travelling memory“. Das bedeutet, nicht die Erinnerung „wandert“, sondern die Erinnerung reist mit den Menschen, wie in der Migration, dem Handel oder im Tourismus. Oder sie bewegt sich in zunehmend globalen und digitalen Medienkulturen. Auch der Erinnerungsinhalt ändert sich, je nachdem, welche Geschichten und Bilder verwendet werden. So wie Rituale, die von hier nach dort gelangen.

Es handelt sich um eine neue Forschungsperspektive, die davon ausgeht, dass Erinnerung an sich ein transkultureller Prozess ist. Es geht darum,

aufzuzeigen, dass sich Erinnerungsprozesse grundsätzlich über Zeit und Raum hinweg und zwischen sozialen Gruppen entfalten. Erinnerung ist multidirektional.

Wie wichtig das ist, zeigt Michael Rothberg (*Multidirectional Memory*, 2009) auf, der die Holocaustforschung eng mit Postkolonialen Studien verbindet und sie in einen Dialog miteinander treten lässt. Rothberg setzt dabei Subjektpositionen jenseits von Täter und Opfer voraus. Für ihn steht vielmehr die Frage im Zentrum, wie sich die Menschheit den Herausforderungen des Anthropozäns stellt. Für den deutschen Kontext stellt Rothberg folgendes Paradoxon fest: Nach dem Holocaust habe sich in Deutschland eine homogene ethnische Wahrnehmung eingebürgert, um die deutsche Verantwortung für den Holocaust sicherzustellen. Obwohl genau dieses homogene ethnische Bewusstsein die Quelle für den Holocaust war. Dieses paradoxe Verhalten schließe in der Gegenwart aber zugleich auch die migrantische Diaspora aus. Indem zum Beispiel Personen mit türkischen Wurzeln eine Anteilnahme am Gedenken des Holocaust verwehrt würde, erhielten diese keine Anerkennung einer „vollwertigen“ Bürgerschaft. Daraus folgt für Rothberg, dass den „Neuen Deutschen“ unbedingt eine Partizipation an den deutschen Erinnerungskulturen zu ermöglichen sei. Somit könnten auch diese zu einer eigenständigen Auseinandersetzung mit deutschen Vergangenheiten gelangen. Damit einhergehen müsse allerdings die Bereitschaft der deutschen Gesellschaft, auch migrantische Erinnerungen anzuerkennen und zu einem integralen Bestandteil des „deutschen“ Gedächtnisses zu machen.

Auch unsere Auseinandersetzung mit dem Thema „Mission und Kolonialismus“ wird vermutlich immer im Spannungsfeld zwischen „objektiv-wissenschaftlichen“ und „subjektiv-erinnernden“ Formen der Auseinandersetzung stehen. Denn es kann in der Missionsgeschichte nicht nur um reine Quellenkritik gehen. Gleichzeitig präsent sind eine „remembered history“ und eine „invented history“. Und Letztere verfolgt eindeutig ein ideologisches Ziel.

Und die Debatte um „objektiv-wissenschaftlich“ und „subjektiv-erinnernd“ findet für uns als Missionswerke nicht nur im deutschen Raum, sondern global statt. Ein Aspekt, der mir hier in Deutschland manchmal zu vergessen werden scheint. Denn ja, es gibt sie ebenfalls, die Stimmen aus dem globalen Süden, die ihre Geschichte mit den deutschen Missionaren als sehr positiv erinnern. Sie stehen in deutlichem Kontrast zu anderen innerhalb von Erinnerungsgemeinschaften.

Alles nebeneinander stehen zu lassen und miteinander ins Gespräch zu bringen, damit besonders marginalisierte Gruppen innerhalb einer Gesellschaft gehört werden und bewusst vielgestaltige Erinnerungsgemeinschaft sein, ist für mich ein Stück Dekolonisierung. Wir legen einseitige Deutungshoheit ab. Europäerinnen und Europäer verzichten auf ihre Arroganz und die Ausschließlichkeit ihrer Weltsicht. Dafür ist Hilfe von außen nötig. Missionswerke werden sich nur im Dialog mit der Gesellschaft dekolonisieren. Davon bin ich überzeugt. Wir müssen uns dabei nicht nur zu Aushandlungsprozessen einladen lassen, die unsere Geschichte betreffen, sondern sie auch selbst anstoßen. Das tun wir – alle Missionswerke, die unter Mission mehr als Evangelisation verstehen.

Im April wird in der NM von Dr. Bridget Ben-Naimah ein Vortrag zur Rückgabe von Kulturgütern aus theologischer Sicht zu hören sein. Ben-Naimah ist Dozentin am Fachbereich Religion der Legon University in Accra, Ghana. Nach einem Online-Talk im vergangenen Jahr zwischen der Nachfahrin eines NM-Missionars und einem ghanaischen Theologen – ein weiterer Impuls zu dem, worüber wir als Kirchengemeinschaft sprechen können. Als Erinnerungsgemeinschaften innerhalb der NM Diskursivität herstellen, bleibt eine Herausforderung. Denn: Wie hegemonial ist eigentlich das „theologische Gedächtnis“, das auf die Missionare zurückzuführen ist?

Die in unseren Mitgliedskirchen in Togo und in Ghana erinnerte theologische Linie ist der Pietismus. Eine sehr prägnante Erinnerung, die bis heute sehr mächtig kirchliches Leben gestaltet. Leider wirkt sie sich in der Wahrnehmung der Mehrheit des NM-Vorstands aktuell sehr negativ aus. In Ghana soll ein neues, menschenrechtsverletzendes Anti-LGBT-Gesetz verabschiedet werden. Dafür haben sich insbesondere die Kirchen dort eingesetzt. Sie beziehen sich dabei auf biblisches Zeugnis. Der Frage nach der Möglichkeit der Interpretation biblischer Texte wird eine Absage erteilt.

#Decolonize in der Norddeutschen Mission ist meines Erachtens also nicht so sehr die Frage von theoretischen Ansätzen und critical whiteness, möglicherweise auch keine finanzielle Macht-Frage, sondern vielmehr eine hermeneutische. Darin gleicht sie aber anderen Aushandlungsprozessen, die im Rahmen des Konzepts eines „kollektiven Gedächtnis“ geführt werden müssen. Sich diesen Aushandlungsprozessen zu stellen, ist und bleibt eine ungemein spannende und segensreiche Aufgabe. Es ist eine Kraft, die Veränderung möglich macht und von den Rändern her gedachte Zukunft schafft.

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

## Gedanken zur Notwendigkeit und Problematik weltumspannender Mission<sup>1</sup>

Plötzlich ist die Geschichte der christlichen Missionen ein öffentliches Debattenthema, weit über die Grenzen des Kirchlichen hinaus und mitten in die aufgeladenen Diskussionen um Rassismus, Postkolonialismus und Restitutionen hinein. Wer hätte das noch vor wenigen Jahren für möglich gehalten? In den Kirchen stritten konservative und progressive Gruppen hin und wieder darüber, ob „Mission“ noch ein zeitgemäßer Begriff sei. Währenddessen hat sich die Arbeit der ehemaligen Missionsgesellschaften längst in Versöhnungs-, Entwicklungs- und Partnerschaftsarbeit verwandelt. Auch wird die Missionsgeschichte seit Jahrzehnten intensiv erforscht. All dies geschah abseits einer allgemeinen Aufmerksamkeit. Mit einem Schlag hat sich dies verändert. Doch fällt bei dem neuen und sehr erfreulichen Interesse ein Missverhältnis auf: Auch wenn die Forschungsbibliotheken zur Missionsgeschichte überquellen, sind im allgemeinen Bildungsbewusstsein nur eine Handvoll Klischees im Umlauf. Wie alle Klischees sind sie nicht falsch, aber zu schlicht, um die Grundlage einer soliden Urteilsbildung abzugeben.

Da kommt das neue Buch des Tübinger Religionswissenschaftlers Bernhard Maier gerade recht. Es trägt den ansprechend-zwielichtigen Titel „Die Bekehrung der Welt“, schiebt aber im Untertitel angemessen bescheiden hinterher, dass es nur „eine“ und nicht „die“ Geschichte der christlichen Missionen in der Neuzeit bieten wolle. Doch Maier setzt früher ein. Denn von seinen Anfängen an hat sich das Christentum als – nach dem Buddhismus: zweite – Missionsreligion verstanden. Und dies nicht nur, weil es einen Absolutheitsanspruch erhob, sondern weil es anderes als die älteren Volksreligionen einen Begriff von Menschheit besaß. Dieser folgte aus dem Glauben an den einen Gott der ganzen Welt, der nicht mehr an eine Region, eine Gruppe gebunden ist. Deshalb sprach der neue Glaube Menschen aller Völker und Kulturen an, die sich ihm in einem Entscheidungsakt anschließen und dadurch von ihrer Herkunft lösen konnten. Dieses Zusammenspiel aus religiöser Individualisierung und Globalisierung barg jedoch stets die

1 Diese Rezension zu Bernhard Maier: Die Bekehrung der Welt. Eine Geschichte der christlichen Mission in der Neuzeit, C.H. Beck, München 2021, 448 Seiten, 32 Euro. erschien in der März-Ausgabe 2022 von „Politik&Kultur“, der Zeitung des Deutschen Kulturrats.

Gefahr in sich, das Eigenrecht anderer Religionen und Kulturen zu verletzen. Dieser Aspekt ist so wichtig, weil er in säkularer Gestalt auch heutige Entwicklungsarbeit und Kulturarbeit im Ausland prägen kann: Wenn man „Menschheit“ denkt – weil man an den einen Gott glaubt oder weil die Menschenrechte für eine zentrale Grundprinzipien sind –, ist man geneigt, „Mission“ zu betreiben, ob man es so nennt oder nicht.

Der christliche Missionsgedanke entfaltetete seit dem 15. Jahrhundert, mit der beginnenden europäischen Unterwerfung der Erde, eine ungeheure Dynamik. Maier zeigt diese weltumspannende und höchst komplexe Geschichte in großen, klaren Linien. Es ist bewundernswert, wie souverän er seinen immensen Stoff organisiert und wie sorgfältig er einer differenzierten Urteilsbildung zuarbeitet. Von retrospektiver Empörung scheint er ebenso wenig zu halten wie von bemühter Apologie. Betont sachlich beschreibt er, was geschah, und zeigt dabei auf, dass die christlichen Missionen nicht identisch mit den militärischen und wirtschaftlichen Kolonialismen waren, sie oft genug kritisierten, anderes wollten, auch Besseres bewirkten – die heutigen Sprach-, Kultur- und Religionswissenschaften sind ohne die alten Missionare nicht zu denken – und dennoch stets den europäischen Herrschaftssystemen und deren Ideologien verhaftet blieb, innerhalb derer sie überhaupt nur möglich waren. Das eröffnet beim Lesen ambivalente Assoziationen zur säkularen Entwicklungsarbeit und Auslandskulturpolitik heute.

Maiers wohlthuende Nüchternheit hat einen Preis. Der schiere Irrwitz, der in seinem Stoff steckt, könnte plastischer dargestellt werden. Man versuche nur, sich die Einsamkeit der Missionare und ihrer Familien, ihre Weltverlorenheit in der Fremde, die absurden Verständigungsschwierigkeiten, die Entbehrungen, die Gewaltträchtigkeit, den Widerspruch zwischen hehren Ansprüchen und kümmerlicher Wirklichkeit vorzustellen. Es bräuchte wohl jemanden wie Joseph Conrad, um den Wahnsinn dieser Unternehmungen nachvollziehbar zu machen, in denen alles nur in den vermeintlich allerbesten Absichten geschah und zugleich aus einem unerschütterlichen Gefühl eigener Überlegenheit. Sehr überzeugend aber zeigt Maier, dass die Geschichte der christlichen Missionen vor allem die Summe ihrer unbeabsichtigten Nebenwirkungen und ungewollten Rückkoppelungen ist. Denn Mission ist am Ende immer auch das, was die Missionierten aus ihr machen. Religionen sind keine fixen, statischen Größen, sondern sie verbinden, vermischen und verändern sich bei jeder Begegnung mit einer anderen Religion. So hat die Mission weniger dazu geführt, dass Afrika christianisiert,



als dass das Christentum afrikanisiert wurde. Häufig löste sie Gegenreaktionen wie die Geistertänze in Nordamerika aus oder Neubildungen wie die Cargo-Kulte im Pazifik. Oder sie bewirkte, dass sich in anderen Religionen, wie im Hinduismus, erfolgreiche Reformbewegungen bildeten. Manche von ihnen wurden selbst missionarisch tätig. Der globale Yoga-Boom lässt sich auch als paradoxe Spätfolge christlicher Mission deuten.

Schade ist, dass Maier sein Buch in den 1970ern enden lässt. Dadurch bleiben für heutige Debatten wichtige Aspekte unausgesprochen. Zum einen, dass viele Missionsgesellschaften längst auf postkoloniale Partnerschaftsarbeit umgestellt haben, manche früher als Politik und Kulturpolitik. Nur ein Beispiel: Die Vereinigte Evangelische Mission hat 1977 in einem Gottesdienst mit Partnern aus Namibia ein „Schuldbekenntnis“ und eine „Bitte um Erneuerung“ formuliert. Zudem sind die ehemaligen Missionskirchen heute eigenständige Kirchen, die auf ihre Missionsgeschichte als Teil ihrer Identität stolz sind. Einige werden deswegen massiv bedrängt, zum Beispiel in Indien. Wenn postreligiöse Europäer damit in Berührung kommen, reagieren sie zumeist peinlich berührt. Das führt dazu, dass die christlichen Stimmen aus dem globalen Süden und Osten nicht gehört werden. Es gibt im Nordwesten der Erde eben auch einen säkular-missionskritischen Paternalismus.

Schließlich könnte das vorzeitige Ende dieses Buches den Eindruck nahelegen, als sei die Missionsgeschichte abgeschlossen. Das aber würde verhindern, dass man sie wie einen fernen Spiegel betrachtet, in dem man sich selbst erkennen kann. Genau dies jedoch würde sich lohnen. Denn man kann die These aufstellen, dass die Nichtregierungsorganisationen von heute säkularisierte Nachfolgerinnen der protestantischen Missionsgesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts sind, auch wenn sie das wohl nicht so gern hören. Aber wie diese folgen sie einem emphatischen Begriff von Menschheit, aus dem sie eine globale Agenda entwickeln – zwar nicht der „Bekehrung“, aber der „Entwicklung“, nicht des Glaubens an Gott, wohl aber der Universalität der Menschenrechte. Auch in ihrer Organisation und Methodik wandeln sie in den Spuren der alten Missionsgesellschaften. Diese waren Bürgerbewegungen, die sich in freien Netzwerken entfalteten und durchaus Distanz zur Obrigkeit in Staat, Militär, Wirtschaft und Kirche hielten. Sie waren die Begründer des heutigen Menschenrechtsaktivismus, blieben aber den ungerechten und gewaltsamen Strukturen verhaftet, die ihre Herkunftsnationen anderen Ländern aufgezwungen hatten. So schwankten sie zwischen Kritik und Kollaboration, leisteten huma-

nitäre Hilfe, dies jedoch im Rahmen massiver Eingriffe von außen. Man könnte noch weitere Ähnlichkeiten auflisten. Die Missionsgeschichte ist keineswegs zu Ende, sondern geht in säkularer Gestalt weiter. Wer sie kennt, vermag, die Gegenwart besser zu verstehen. Nicht erst die gescheiterte – militärische, aber auch entwicklungs- und kulturpolitische – Afghanistan-„Mission“ bietet Anlass, in dieser Perspektive über die Notwendigkeit und die Problematik weltumspannend guter Absichten nachzudenken. Maiers Buch bietet dafür die historische Grundlage.

## **Thesen meines eigenen Weiterdenkens**

### **1. Der Nutzen der Missionsgeschichte für die Gegenwart**

Die kritische Betrachtung der Geschichte christlicher Missionen nützt nur dann etwas, wenn sie nicht bloß zu retrospektiver Empörung (und damit verstärkter Selbstgewissheit) führt, sondern zu einer kritischen Reflexion des eigenen Universalismus heute.

### **2. „Menschheit“ denken und danach handeln**

Monotheistische Religionen sind nicht nur deshalb missionarisch, weil sie einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben, sondern vor allem deshalb, weil sie einen Begriff von „Menschheit“ und „Welt“ ausbilden. Darin liegen ihre Bedeutung wie ihre Problematik. Das verbindet sie aber auch mit dem säkularen Universalismus der Menschenrechte.

### **3. Religiös-säkulare Verwandtschaft**

Es gibt so viele strukturelle Ähnlichkeiten, dass man heutige Nichtregierungsorganisationen als säkularisierte Nachfolgerinnen protestantischer Missionsgesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts verstehen kann. Das lässt sich an zahlreichen Beispielen vorstellen.

### **4. Erweckungen zum Guten**

Es gibt auch mentale Ähnlichkeiten. Die Wörter „woke“ und „erweckt“ sind einander nicht zufällig nahe. Denn man kann die heutigen „Aufweckungen“ zu sozialpolitischer Bewusstheit durchaus mit religiösen „Awakenings“ der Vergangenheit in Beziehung setzen.

### **5. Gute, schlechte und gut-schlechte Motive**

Die protestantischen Missionsvereine damals meinten, gute Motive zu verfolgen, dies meint heutige Entwicklungshilfe ebenfalls. Doch diese altruistischen Absichten waren und sind oft genug mit eigennützigem Erwägungen verbunden. Offenkundig ist dies bei der Verknüpfung mit wirtschaft-

lichen oder außenpolitischen Interessen. Es gibt aber auch subtilere Formen. Zum Beispiel gab es Missionsgesellschaften, die mit ihrem Engagement Buße (für die Sünde der Sklaverei) leisten wollten, Vergleichbares lässt sich bei heutigen NGOs beobachten. Doch auch eine Moralpolitik des schlechten Gewissens kann dazu führen, dass die Sorge um das Wohl der Fernsten selbstbezüglich ist.

### **6. Gutes verstrickt in Bösem**

Die protestantischen Missionsgesellschaften damals waren und die heutigen Entwicklungshilfeorganisationen sind Teil eines globalen Systems der Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Sie sind abhängig von der politischen, wirtschaftlichen (und manchmal auch: militärischen) Macht ihrer Heimatländer und profitieren von ihr auch dort, wo sie diese kritisieren oder gegen sie anarbeiten. Sie kommen von ihrer Herkunft nicht los.

### **7. Mitleid ohne Mandat**

Wie kommt man dazu, in fernen Ländern Hilfe zu leisten, ohne von deren Einwohnern darum gebeten worden zu sein oder die Art der Hilfe mit ihnen gemeinsam zu bestimmen? Und wie ließen sich die alten und neuen Paternalismen der Nächstenliebe überwinden?

### **8. Weiße Mildtätigkeit und Bilder des Schwarzen**

Indem man anderen zu helfen meint, legt man sie auf eine Rolle fest, malt ein Bild, kommuniziert ein Image von ihnen, gibt ihnen eine Identität und begründet damit die eigene Überlegenheit. Die Geschichte und Gegenwart von „white charity“ liefert dazu viele Beispiele.

### **9. Erziehungsbarmherzigkeit**

Ein unerlässlicher Sonderfall der Entwicklungshilfe ist der eigentliche Kern von Mission: anderen dadurch zu helfen, indem man sie bildet, ihnen ein anderes Bewusstsein, eine höhere Kultur, eine bessere Moralität, eine gesteigerte Rationalität nahezubringen meint. Sie wirkt subtiler und ist noch ambivalenter als die vergleichsweise schlichte Nothilfe.

### **10. Selbst- und Fremdüberforderung**

Die Geschichte der protestantischen Missionen wie die Gegenwart des moralischen Universalismus sind von heroischen Anstrengungen geprägt. Muss das so sein, oder schadet dies der heiligen Sache? Fernstenliebe kann die Liebenden wie die Geliebten auch überfordern. Aber lässt sich moralisches Engagement überhaupt mäßigen?

### **11. Die unbeabsichtigten Nebenwirkungen**

Mission ist am Ende immer auch das, was die Missionierten aus ihr machen, jedenfalls niemals das, was die Missionare geplant hatten. Ähnliches gilt für die soziale, kulturelle oder militärische Entwicklungshilfe, was zu vielfältig überraschenden, erfreulichen, fatalen oder absurden Folgen führen kann.

### **11. Post-kolonial?**

Das Schlagwort „post-kolonial“ (oder „post-missionarisch“) ist missverständlich, weil es suggeriert, man könne eine ambivalente Geschichte hinter sich lassen, die doch auch die Gegenwart noch prägt und in anderer (säkularer) Gestalt weiterwirkt. Das zeigt sich auch am Beispiel der viel diskutierten Restitutionen, durch die man historische Altlasten eben nicht loswird.

### **12. Zu Partnern werden**

Die ehemaligen Missionswerke haben vor Jahrzehnten auf Partnerschaftsarbeit umgestellt. Das war ein Fortschritt, der ein Grundproblem aber nicht abstellen konnte. Auch wenn „Mission“ zu „Entwicklung“ und „Bekehrung“ zu „Bildung“ wird, bleibt ein Gefälle zwischen Gebenden und Nehmenden. Ähnliche Erfahrungen machen gegenwärtig nördliche Kultureinrichtungen, die mit südlichen Partnern zusammenarbeiten.

### **13. Wissen, was man tut**

Man kann nie sicher sein, nicht doch in die Fallen des eigenen moralischen Universalismus zu tappen. Aber es ist schon viel gewonnen, wenn man die Abgründe des Guten wahrnimmt, offen über sie spricht und sich – gerade als moralisch engagierter Mensch – ein Misstrauen gegen sich selbst bewahrt.

### **14. Warum es sich lohnt, es dennoch zu versuchen**

Wer aus religiösen oder moralischen Gründen in der Lage ist, „Menschheit“ und „Welt“ zu denken, kann nicht anders, als sich für eine bessere Globalisierung zu engagieren. Und darin liegt eine kostbare, utopische Chance, fremde Menschen und ferne Kulturen kennenzulernen, mit ihnen in eine Beziehung zu treten und sich selbst zu verändern. Nur muss man wissen, welchen Schaden man dabei auch anrichten kann.

AARON TWINOMKAMA – UEM YOUTH NETWORK

## Building the Global Church Together

### New Visions and Ideas für Partnership Work

Defining Partnership in our context: An idea of giving and receiving (The northerners should provide and Southerners should receive. The idea which comes from Colonial perspectives of superiority vs inferiority. The practices that we are taking for now needs to be reviewed to bring in the balances despite of differences in our economic backgrounds. We need to ensure that Partnership brings balances in many aspects.

In my presentation I declare that we still have many common challenges that needs to be addressed through partnership. In facing these common challenges, we need a strong South, and South needs a strong North. Both partners need each other to strengthen themselves, to strengthen each other, and to achieve a common ambition of building a global Church together.

Despite that the North has been supporting the South in many areas of Church work in what we call Partnership, but in reality this was almost a donation which has crippled our institutions and has made them remain lagging behind waiting to receive.

- Bring balances in decision making especially on the projects we need to implement (who brings the concepts/how do we mobilize the resources) and how do we consider the idea of the youth.
- Implement theory of change: Ensure that the projects/ideas starts from down to upper (Community/church members) before the upper level of decision making bodies, this also brings equal participation and ownership. Also standards of monitoring and evaluation should be introduced and agreed in advance.
- Build strong institutions especially in the South (Common problems like corruption, misuse of funds and resources, human rights violation etc.) The new approach should address these issues by making trainings, train and train and train. Invest in trainings to the leaders etc
- Understand what do we need to address in common. Our common in building the global Church together. We need to know what do we address and how do we address it. The common goals.

- The innovative projects should also consider strengthening spiritual life and promote theological exchange and encounter.
- Partner visits should be encouraged, let partners visit each other, learn and see the reality. We may share many resources but without knowing the reality on the ground we may not reach the needed/ intended objectives. Intercultural learning leads to the recognition of the limitations of one's own culture and the differences that exists about others.
- The partnership should be based on clear understanding of our respective and mutual interests and responsibilities.
- Partnership is like a moving Church, it develops and it may sometimes die, we may need more time and energy to rebuild. The partnership is the best way of showing the love to the strangers in a best way.

### **From the Youth Network**

1. Let us be involved in initiating, planning and evaluate
2. We should also meet where possible (youth can do more than just projects) like visiting, learning cultural experiences
3. Youth should be capacitated to take a lead of the Church, capacitate them and trust them.

EPHRAIM MARK CHICAY

## **Building the Global Church Together: New Visions and Ideas for Partnership Work**

### **The Mission Statement of the UCCP**

It declares, "... the UCCP commits itself to the mission of establishing and uniting the community of faith for the proclamation of the Gospel of our Lord Jesus Christ towards the transformation of both Church and Society." The concept of uniting the community is a pre-requisite to the rest of the missiological task.

Our tasks context should speak to both the national and international dimensions of our work and ministry. It must speak to both Church relationships and relationships that are forged beyond the boundaries of the Church.

#### **First Point**

We need to recognize that the young people of today must be given the opportunity to provide fresh plans on establishing the community of faith where they belong. That is by giving them the resources may it be financially and the guidance they need.

#### **Second Point**

The young people should have a clear sight of the plans that they want to make. They should have an understanding of the current challenges that they want to address and the goals that they want to achieve. The youth must know how to effectively communicate their thoughts.

#### **Third Point**

The youth must build meaningful relationship with other fellow young people. Thinking outside of the box and having a different approach will help them in organizing and expand its networks that will eventually reach out to everyone.

#### **Fourth Point**

We need to let the young people to actively participate in the Church's goals and plans. With the youth having a voice in every decision that the Church makes will surely bring a great number of possibilities and success to their plans.

**Fifth Point**

We continuously train, prepare, and support our young people to be the future leaders that we want them to be.

**In Closing**

If we want to have an effective collaborative partnership, we must have a vision that will energize, motivate, and challenge people and organizations to participate. It must connect to the individual values or goals of each individual such that each one can clearly see that they have a contribution to make. Partnership must have a larger purpose. Each one of us should claim it on our hearts.



LARS BEDURKE

## Zwischen „helfen“ und „fördern“ und gemeinsamen Lernen für eine zukunftsfähige Welt Eine Perspektive aus der Abteilung Bildung von Brot für die Welt

Wenn wir bei Brot für die Welt über Partnerschaften sprechen, dann tun wir das auf einer anderen Grundlage, als es bei den Kirchen oder Missionswerken der Fall ist. Für uns geht es viel weniger um die großen und komplexen Fragen der Partnerschaftsarbeit, als vielmehr um einige sehr konkrete Fragen. Nicht die Partnerschaft als solche, sondern die gemeinsame Wahrnehmung der Weltverantwortung ist das Ziel. Wir fragen uns daher: Wie kann Partnerschaftsarbeit dazu beitragen, transformatives Lernen zu ermöglichen? Wie können Fragen globaler Ungerechtigkeiten in der entwicklungspolitisch interessierten und engagierten kirchlichen Basisarbeit adressiert werden? In der Förderung von Initiativen stehen diese genannten Fragen im Zentrum. Gleichzeitig muss gefragt werden, wie emanzipatorische Ansätze gefördert werden können und somit zu einem Bewusstseinswechsel beigetragen werden kann.

Konkret: Es geht uns weniger um das Dach der Schule, als vielmehr, um die Qualität und die Ansätze dessen, die unter diesem Dach gelehrt werden. Für Brot für die Welt konstituieren schließlich Partnerschaften in erster Hinsicht eine Beziehung, um einen langfristigen und nachhaltigen Beitrag zur Verbesserung von Lebenssituationen beizutragen. Das bedeutet, dass emanzipatorische Prozesse unterstützt werden, jedoch kein Export von Projekten stattfindet, sondern lokale Strukturen und Initiativen vor Ort gefördert werden. Projektpartner:innen sind keine Hilfsempfänger, sondern kompetente Akteur:innen. Ziel der Arbeit von Brot für die Welt ist es, Eigenkapazitäten auf und auszubauen, um die Unabhängigkeit von zivilgesellschaftlichen Organisationen im Globalen Süden zu fördern. Die Zusammenarbeit geschieht auf unterschiedliche Weise, z.B. in gemeinsamen Lobby-, Advocacy und Bildungsvorhaben oder Kapazitätsstärkungsmaßnahmen. Projektarbeit bettet sich vor allem in einem konkreten Kontext und zwar dem der globalen Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse, wie auch Abhängigkeiten ein.

Höchste Priorität haben für uns die Rechte und die gerechte Teilhabe der Bevölkerungsgruppen, die am stärksten unter Armut leiden, strukturell

diskriminiert und stigmatisiert werden. Hierzu gehören insbesondere Indigene, Kleinbäuer:innen, Menschen in Konfliktoder Katastrophengebieten, Geflüchtete, Migrant:innen oder Staatenlose. Gerade ihnen dürfen nicht länger die nötige Unterstützung verwehrt und bürgerliche Grundrechte vorenthalten werden. In der Arbeit von Brot für die Welt geht es in keinem Fall um einen bloßen Transfer von Ressourcen, sondern um die gemeinschaftliche Realisierung von Lösungen eines gemeinsam erkannten Problems, die gemeinsame Verfolgung von Zielen und ein gemeinsames Reagieren auf herbeigeführte oder unerwartete Veränderungen. Für Brot für die Welt steht fest, dass wir für unsere selbstgestaltete und -verantwortete Lobby und Bildungsarbeit für nachhaltige Entwicklung in Deutschland die Informationen, Perspektiven, Analysen und Unterstützung der Partner benötigen. Durch die partnerschaftliche Zusammenarbeit finden bei allen Beteiligten Lernprozesse statt, die beide Seiten verändern. Die fortschreitende Globalisierung und transnationale Herausforderungen erfordern neue Formen von Partnerschaft, um Veränderungsprozesse im Norden und Süden gemeinsam zu gestalten. Das bedeutet auch konkret, dass wir zunehmend junge Menschen für unsere Themen begeistern wollen, um mit ihnen den sozial-ökologischen Wandel möglich zu machen.

Solidarische Projektarbeit, langfristige Beziehungen, der direkte Austausch mit Partnerschaften im Globalen Süden und das gemeinsame globale Lernen, können eine hervorragende Grundlage für eine transnationale Beziehung von anderer Zukunft konstituieren. Die kirchlichen Partnerschaften sind daher bei Brot für die Welt in der Bildungsarbeit verankert. Zudem wird für kirchliche Partnerschaften ein breites Portfolio an Möglichkeiten zur Verfügung gestellt, wobei ein besonderer Fokus auf den Austausch und die gemeinsame Bildungsarbeit gelegt wird. Die Erfahrungen der Partnerschaftsarbeit sollen einen Beitrag für die Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit und damit zur zivilgesellschaftlichen Verankerung von Fragen rund um globale Fragestellungen in Deutschland leisten. Ein Ziel sollte es sein also sein, das Bewusstsein für unsere gemeinsame planetarische Verantwortung zu stärken. Gleichzeitig auch die historische Verantwortung im deutschen und europäischen Kolonialismus zu erkennen und koloniale Kontinuitäten zu adressieren.

Das alles passiert vor dem weiteren Hintergrund und dem Selbstverständnis, wie auch in den SDG's deutlich erkennbar, dass wir weltweit aufgefordert sind, die Armut zu beenden, Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen, die Gesundheit und die Bildung zu verbessern, Städte nachhaltiger zu gestalten

ten, den Klimawandel zu bekämpfen und vieles mehr. Kein Land dieser Welt hat den notwendigen Entwicklungsstand, um eine nachhaltige planetarische Zukunft zu ermöglichen. Aus diesem Grund ist es gut und wichtig weiterhin gerade diese an der Basis gut entwickelten Partnerschaften, die persönlichen Beziehungen sowie den transkulturellen Austausch, im Sinne einer gemeinsamen planetarischen Zukunft, zu fördern. Genau dort liegt der Fokus der Förderung von Partnerschaften bei Brot für die Welt.

Entwicklungsprozesse können nur dann erfolgreich sein, wenn sie von den betroffenen Menschen vor Ort selbst gewollt, geplant, bestimmt und getragen werden. Ziel muss es sein, Menschen in die Lage zu versetzen, Fähigkeiten, Werte sowie Haltungen zu entwickeln, um verantwortungsbewusst ökologisch und ökonomisch nachhaltige Zukunftsmodelle zu erarbeiten und zu verfolgen. Diese Zukunftsmodelle basieren auf sozialer Gerechtigkeit, gesellschaftlichem Frieden und politischer Teilhabe, und zudem auf der Wertschätzung kultureller, als auch geschlechtlicher Vielfalt.

Entwicklung ist nicht das einfache Ergebnis von Wirtschaftswachstum oder Überwindung von Armut. Vielmehr entsteht Entwicklung durch *Prozesse des Erdenkens und Verwirklichens nachhaltiger Zukünfte*<sup>1</sup>. Folglich beginnt Entwicklung erst dann, wenn absolute Armut überwunden und soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Teilhabe möglich ist. Das bedeutet konkret, der Schlüssel für Veränderung liegt in einer starken Zivilgesellschaft und der Wandel kann gelingen, wenn sich viele aktiv einbringen. Z.B. gegen Rassismus, für Frauenrechte, Einsatz für gemeinwohlorientierte Politik, für solidarisches Wirtschaften und eine klimagerechte Zukunft und insbesondere durch die Beteiligung der jungen Generationen.

Eine insbesondere Herausforderung, im positiven Sinn, stellen die Debatten rund um den Themenkomplex Rassismus, Kolonialität, Postund Dekolonialität dar. Auch hier werden bisherige Gewissheiten immer mehr in Frage gestellt, historische Diskurse neu beleuchtet und insbesondere auch jugendlicher Aktivismus gestärkt. Das Bild der Entwicklungspolitik hat in den letzten Jahrzehnten einen im positiven Sinne dramatischen Entwicklungsprozess durchlaufen. Von den hilfsbedürftigen und „zu entwickelnden“ Menschen in der Dritten Welt, hin zur Wahrnehmung von Subjekten –handlungsfähigen/ handlungsmächtigen Akteur:innen. Immer deutlicher wird, dass im Globalen Süden gesammelte Resilienzerfahrungen, ent-

1 Siehe: Zukunftsmodell für globales Gemeinwohl Sieben Leitlinien für die deutsche Entwicklungspolitik, Anna-Katharina Hornidge und Imme Scholz

wickelte Formen der politischen Arbeit, als auch methodische Ansätze der Bildungsarbeit, einen entscheidenden Beitrag für die planetarische und gerechte Entwicklung darstellen.

Auch wenn Covid-19 (und aktuell der Krieg in Europa) weiterhin die globale Agenda bestimmen wird, können die zunehmende Armut, der Hunger und die Ungleichheit, als auch der Klimawandel, nicht länger auf die lange Bank geschoben werden. Schwerpunkt entwicklungspolitischer (Bildungs-) Arbeit muss es sein, einen Beitrag zu leisten wieder zu den notwendigen Fragestellungen um und für eine gerechtere, friedlichere und nachhaltigere Welt zurückzukehren. Dabei ist eine der weiterhin gültigen und notwendigen Aufgabenstellung die des planetarischen Überlebens und wie die globale Erderwärmung und der damit verbundene Klimawandel angegangen werden kann.

Aufgabe muss es sein, das Bewusstsein zu stärken, wie auch Handlungsoptionen aufzuweisen, mit dem Blick darauf, dass wir die letzte Generation sind, die die schlimmsten Folgen der globalen Erwärmung aufhalten kann und dass uns die Zeit wegläuft. Gleichzeitig muss ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass dies ein Thema ist, welches tiefgreifende Auswirkungen auf die Lebensbedingungen von Milliarden von Menschen auf der Erde hat. Gerade diejenigen, die am meisten unter diesen Folgen leiden, sind diejenigen, die am wenigsten für die globale Erwärmung verantwortlich sind. Aus diesem Grund wird die Klimafrage weiterhin zentral in unserer Bildungsarbeit sein.

Die Covid-19 Pandemie hat die Fragen globaler Ungerechtigkeit nochmals deutlicher sichtbar gemacht und die strukturelle Problematik der Ungleichheit verdeutlicht, als auch den nicht ausreichenden Willen des Globalen Nordens für Veränderungen im Beziehungsgeflecht herausgestellt. Das Aufweisen von Strukturen und Mechanismen, die globale Ungerechtigkeit und Ausbeutung bedingen und ermöglichen, muss weiterhin essentieller Bestandteil der Arbeit sein und konkret des Globalen Lernens sein.

Ebenso sind die Menschenrechte durch die Covid-19 Pandemie nochmals deutlich unter Druck geraten, insbesondere autokratische und diktatorisch regierte Staaten haben weitere Einschränkungen der Grundrechte durchgesetzt. Für die unsere Arbeit muss zentrales Anliegen sein, dass ohne Freiheit, Teilhabe und Transparenz die Ursachen von Armut, Ungleichheit und globaler Unnachhaltigkeit nicht beseitigt werden können.

Eine der zentralen Aussagen: Die UNESCO-Roadmap für das Erreichen der Ziele für nachhaltige Entwicklung stellt treffend fest, dass „Was wir bislang gelernt haben, hat uns nicht auf diese Herausforderungen vorbereitet.“<sup>2</sup> Es ist zudem essentiell, dass die Auseinandersetzung mit der Komplexität von Ungleichheit und deren Ursachen, als auch Auswirkungen, stattfinden und Grundlage der Bildungsarbeit sein muss. Die Bildungsarbeit bei Brot für die Welt legt den Fokus auf das Befähigen von Handlungsoptionen, um einen Beitrag zum kollektiven Überleben und zum Wohlstand der planetarischen Gemeinschaft beizutragen.

Die nicht unbedingt neuen, aber mit immer stärkerer Vehemenz geführten und geforderten Debatten, um Dekolonialität, aber auch um die grundsätzliche Frage anderer epistemischer Ansätze und Verortungen (konkret die Anerkennung des erkenntnistheoretischen Südens), können einen fruchtbaren Beitrag für eine qualitative Weiterentwicklung und Evolution in der transformativen Bildungsarbeit leisten. Die Impulse aus den (neueren) Debatten um Dekolonialität, aber auch die grundsätzlichen Visionen des „Politischen Globalen Südens“, leisten einen bedeutenden Beitrag um die Dichotomie zwischen entwickeltem Norden und zu entwickelndem Süden zu durchbrechen und den Fokus auf die zentrale Frage zu lenken „welche Entwicklung brauchen wir“ und konkret „wie wollen wir leben“ und „wie können wir überleben“?

Positionen des Globalen Südens erleben durch diese Verschiebung der Fragestellungen, und auch durch den Abschied von weißer Dominanz, eine für das planetarische Überleben dringend notwendige Valorisierung. So verweisen beispielsweise multilaterale Stakeholder, wie die FAO auf die erfolgreiche Arbeit von indigenen Gemeinden beim Schutz und der Bewahrung natürlicher Ressourcen und von Biodiversität<sup>3</sup>. Ansätze und Erfahrungen des Globalen Südens werden sichtbarer und nehmen wichtige Orte in notwendigen Debatten ein, Fragen nicht nur von Postsondern auch von Dekolonialität werden auch im öffentlichen Raum sichtbarer (Ausstellungen, Beiträge in den Medien, Filme etc.).

In der Bildungsarbeit nehmen wir das sehr stark in den Anträgen der Inlandsförderung und den Forderungen der jungen Zielgruppen wahr. Weil insbesondere unter jüngeren entwicklungspolitisch interessierten

2 Siehe: UNESCO „BNE 2030-Roadmap“

3 Siehe: <https://www.fao.org/americas/publicaciones-audio-video/forest-gov-by-indigenous/en/> und <https://www.fao.org/indigenous-peoples/our-pillars/food-systems/en/>

und motivierten Menschen wird das kritische Hinterfragen eigener erlernter Positionen sichtbar und der Wunsch nach dem Kennenlernen und Aufnehmen von Ansätzen des Globalen Südens spürbar. Eine konsequente Ausrichtung der Bildungsarbeit von Brot für die Welt, in der Förderung, wie auch in der eigenen Bildungsarbeit, welche die Visionen, Ansätze und das Wissen von Partnern weltweit in die Debatten und die Wissensproduktion einspeist, ist das Ziel der inhaltlichen und methodischen Ausrichtung der Abteilung Bildung. Das bedeutet konkret, dass wir das Rad nicht neu erfinden, sondern es zum Rollen bringen, auch durch das verstärkte Einbringen von Perspektiven des Globalen Südens.

Ziel ist es nicht, dass die kolonialen Kontinuitäten unter dem Teppich der exotisierenden Begeisterung des "Anderen" verschwinden. Jedoch ist es an der Zeit zu verstehen, wahrzunehmen, dass das allgemeingültige westliche Modell, basierend auf endlosem Wachstum und hemmungsloser Ausbeutung natürlicher, als auch menschlicher, Ressourcen nicht funktioniert. Es ist klar, andere Modelle sind nicht perfekt, aber sie haben das Überleben unter all diesen Widrigkeiten garantiert, zugleich gerechter und lebenswerter gemacht. Es ist essentiell zu lernen nicht über andere Narrative zu sprechen, nicht den Versuch zu unternehmen sie inklusiv zu umarmen und dabei zu erdrücken, sondern zuzuhören. An den sogenannten Rändern gibt es sehr viel Hoffnung. Den existierenden zerstörerischen Dynamiken stellt sich eine Hoffnung entgegen, nämlich derer, die diesen Dynamiken trotzen und Wälder bewahren, Leben sichern und gemeinschaftlich Zukunft ermöglichen. Ziel ist es, die hierarchische Dichotomie zwischen Nord und Süd zu überwinden, weil es nicht möglich ist, die soziale Gerechtigkeit zu fördern, ohne die Gerechtigkeit zwischen den verschiedenen Formen des Wissens zu fördern.

Für ein weiteres Überleben der Menschheit ist es ohne Zweifel notwendig, dass die Erzeugung von Zukunftsmodellen nicht ausschließlich auf Prämissen des Globalen Nordens fußt, sondern andere Wissensmodelle nicht nur aufgenommen werden, sondern gleichwertig und gleichberechtigt auf die notwendigen Debatten einwirken. Trotz (oder gerade trotzend) aller Brüche und schmerzhafter Prozesse und Realitäten, werden insbesondere im Globalen Süden immer wieder Formen von Widerspenstigkeit gegen Ausbeutung und Unterdrückung sichtbar. Besonders indigene Völker sind sich ihrer Geschichte, ihrer Kultur und den damit verbundenen Mechanismen des Lebens und Überlebens bewusst. Speziell für den Globalen Norden können die Erfahrungen von marginalisierten Menschen, die trotz aller

Widrigkeiten Zukunftsnarrative entwickeln und tatsächliche handfeste Alternativen zum Modell des Ressourcen ausbeutenden Nordens erdenken, leben und weiterentwickeln, Grundlage für planetarische Lösungssätze sein.

Eine Post-Covid-Ära sollte die Möglichkeit generieren, die ungleiche Verteilung von Macht und Wissen zu überwinden, so dass eine damit einhergehende Veränderung des geoepistemologischen Verständnisses stattfindet. Kirchliche Partnerschaften, wie auch jahrelange vertrauensvolle Beziehungen auf Basisebene, können und müssen einen entscheidenden Beitrag leisten, um dieses Beziehungsgeflecht zwischen Süd-Nord und Süd-Süd sowie Süd-Nord-Süd zu stärken. Gerade auf dieser Mikroebene und durch die emotionale Nähe, der Langfristigkeit und dem entwickelten Vertrauen, können gemeinsame Räume des Denkens und der Aktion geschaffen werden, um die dringlichen Probleme der Menschheit anzugehen. Es ist doch nicht so, dass eine Seite die andere retten muss, denn gemeinsam bauen wir an der planetarischen Zukunft und nehmen wir Verantwortung wahr für die Bewahrung der Schöpfung. Die Partner im Süden eröffnen Analyseräume für Realitäten, die „überraschend“ sind, weil sie neu sind oder ignoriert oder unsichtbar gemacht wurden, d.h. von der eurozentrischen kritischen Tradition als nicht existent angesehen werden. Das bedeutet konkret, dass Teil der Partnerschaften sein sollte die destruktiven Systeme zu analysieren, die zu den allseits bekannten Katastrophen geführt haben und gleichzeitig die Praktiken subalternen Menschen zu valorisieren. Die ganz simple Frage: Was lernen wir voneinander?

Es ist gewissermaßen so, wie die brasilianische Schriftstellerin Eliane Brum sagt: „Was wir unter der Peripherie verstehen, sind und waren Zentren des Denkens, der Kultur, der Innovation. Das was wir als den Rand behandeln, wie den Dschungel, die Favelas, haben in ihrem Horizont eine Allianz, die sie stricken und die eine fundamentale Bedeutung hat, um Antworten auf eine Zukunft der Möglichkeiten, (...) zu geben.“

## **What Role does Reconciliations and Solidarity play in Development Cooperation?**

You will always lack people to help you with the ideas that are still in your mind and heart, however, you will not lack people to cheer you up when they see you trying your very best and see the ideas are being put into practice. Encouraging words, claps, thumbs up and many other bodies languages for the job well-done.

All those are types and signs of solidarity in action. At a time, those are all that you need to keep you move forward.

These comes in varies ways and people whom have nothings to do with you and your situation as well. Even those your regards as enemies and not friends, show signs to encourage your efforts. All these are fuel and means to keep you going toward the goals you set for yourself, organization and your church as well.

The power of ideas, light up darkness, ignites hopes, and open doors for the future that is for all. Therefore, simple signs are the beginning of friendships, relationship, partnership and cooperation's between the people, institutions, and nations as well. Paul instructed believers "Do your best and God will do the rest." Colossians 3:23-224.

Those are forms of solidarity watching people do things that light-ups people hearts, minds, and life as they all learn from each other experiences and at their own pace they practice what they learned and becomes theirs. The effect of solidarity goes far and wide-reaching depth which sometime no one can go.

Reconciliations is another word that fostering the effects and role of solidarity. Thus, reconciliations It's a glue that stitch together opposing people, ideas, and situation so that are able to be in one for the betterment of all. Therefore, reconciliation and solidarity work together smoothly as long as the situation and life dictates where we see each other worth togetherness in search for better, peaceful, and coexistent in the world full of dehumanization practices to others who are unfortunates.



## Reconciliations

The word is the major key to our conference, it is a central of all these we are doing as body of Christ. It has been neglect, ignored, and abundant all together as it is not important anymore. However, getting what it means correctly helps and changes the situation and the view of the world and give meaning to living all together.

Cambridge English Dictionary define reconciliations as following, “the process of making two people, group of people friendly again after they have argued seriously or fought, and kept apart from each or a situation in this happen.”

These words caught my eyes such as “argued seriously”. “fought”. “Kept apart from each other.” They explained the situation we are living through for very long time. As we are all here, we are saying we need and must reconciles as soon as yesterday.

Merriam Webster define reconciliation as following “The process of finding a way to make two different ideas, facts, situation. Etc exit or be true at the same time.” Underline these words. Such as “Ideas”, “Facts”, “Exist or to be true at the same time.”

Our world is fighting over ideas, facts, which each side seem to be true based on their own way or thinking. Therefore, anyone will always think he is right and other one is wrong. Took a close look at this 6 & 9.



Just because you are right,  
does not mean, I am wrong.  
You just haven't seen life  
from my side.

Another definition of reconciliations from Baker's Bible Dictionary, it defines as followings: It comes from the Greek family of words that has its roots in “ALLASSO” the meaning common to this group is “change” or “exchange”. It continuous to say “reconciliations involve a change in relationship between God and Man or Man and a man.”

There has been a breakdown in relationship between God, the creator and Man, he created, when the man disobey him. But now there has been change from the state of enmity and fragmentation to one of harmony, fellowship and friendship.

This Biblical idea and understanding of the reconciliation go all the way across all kind relationships as between God and Man or Man and Man, nation and nations. Once all the issues, obstacles, challenges, misunderstandings are put on the table, each side acknowledges, rights, privileges, duties, and responsibilities toward each other, then true reconciliations can be experienced once again. The true changes or reconciliations can be exercised by all.

## **The Need for Reconciliations**

What are the Problems that Require Reconciliations? Why do we need reconciliation?

We lived in a world where no one wants to admit any shortcoming, though mistakes are with everyone, everywhere, at any time throughout life. Some mistakes are not intentions, accidentals, and serious ones are pre-planned to harm and cause pain and agony to others, though they are denied vigorously for very long time. These have negative and damaging effects for long time, until they are worked on intentionally through reconciliations.

Therefore, I want to suggest to us the following practices, degrading and humiliating to others. These affect relationships, partnerships and solidarity on daily bases negatively, unless they are taken care of through reconciliations, we wouldn't and will not have any meaningful cooperation.

## **Prejudice and Stereotype**

These two words explained the situation between South and North and sometimes South and South. This has been the case for decades and seems not to end soon. Prejudice is defined as "perceived opinion that is not based on reason or actual experience (action or judgement)." Collins English Dictionary. Stereotype is defined as "is a fixed general image or set of characteristics that a lot of people believe represent a particular type of person or people." Collins English Dictionary.

Examine these statements that have negative connotations: *"If the principle of permanent residence for the Black man in the area of the white is accepted, then it is the beginning of the end of civilization as we know it in this country."* (PW Botha, PM South Africa)

*"Laziness is a trait in black... I believe that", "No Black Person will be President Again Any Soon."* (Donald Trump)

*They are only good for nothing, they are “guinea pig” which is defined as “a person used in specific test, usually to discover the effect of drug on humans.”* (Cambridge English Dictionary)

You also heard of changes in the name referred to the Black people such as these “Negro to Black and now African American.” You have heard of the changing of names, the references to the Global South, from “The Third World to Undeveloped World and nowadays we are called Developing World.”

### **Accusations and Blame**

These two words are more often use when it come to the relationship between the global South and North. So and so are responsible for our situation, which is not always the case.

### **Exploitation**

It is defined as *“the use of something in order to get an advantage from it”,* also *“is an act of using someone unfairly for your own advantage.”* (Cambridge English Dictionary)

Exploitations still take places at numerous stages throughout global South. With the acts of exploitation, they are more advantages and make their nations more wealthy and powerful than other. Many of us will remember or read about “The Berlin Conference 1884 -1885” The Scramble for Africa.

### **Racism**

It is one of major challenges our communities, nations, and world is facing these days. It takes place at all level, borders and even sometime at the family level as well. These because of race, religion or colour, region and even language as well.

It is defined as *“policies, behaviours, and rules that result in a continued unfair advantages to some people and unfair or harmful treatment of other base on race.”* (Cambridge Dictionary.) Also, Collins Dictionary defined it as *“A belief that people of the same race are inferior to other and the behaviour which is result of this belief.”*

This groups within the same country are denied privileges and opportunities where other do not need to do anything’s else to get what has been deny to those who are consider less toward the same rights, privileges and opportunities.

## Slavery

*“The activities of legally owning others people who are forced to work for or obey you.”* However, the modern slavery defined as *“The condition of being forced by threats or violence to work for little or no pay and having no power to control what work you do or where you do it.”* (Cambridge English Dictionary.)

For very long time till very day, people are still being enslaved across the world in particular in developing world by the powerful governments and systems.

## Continuous and Persistent Challenges Hinderance Reconciliations and Solidarity

For very long time, the church has been in forefront in fighting and struggling calling for abolishing all forms of enslavements, dehumanization of human being.

The Church had tried very hard to draw the distinction between the missionaries and colonist, though it many places these were mixed and many missionaries lost their life where they are suspected to be those who came to colonized and looted their resources enslave them.

The Church was a key player in eradication of the Slavery and dehumanization across the world in particular in Africa.

- The Church continuous speaking and working harder against all forms, means and way of injustice against all human being across the world in particular in the South or developing world, (Africa, Latin America and South East Asia).
- Equality, Equity, and Fairness between the people who are created in the image of God.
- Call on the responsible government in North to encourage the government on the South (African, Latin American, and Asia) to delivery service to their own citizen that they deserve.
- Dichotomy, contradiction, and paradox of many governments, leaders and systems in the North as practice democracy while supporting dictatorships in global South and cooperated with them.
- The scramble for Africa (Berlin Conference 1884-1885) continuous in many forms on Africa.
- European rivalries on resources in developing world without considerations on the welfare citizens of those countries.

- Rivalries of African leaders over power and resources leaves normal citizen suffer severely in many ways.
- Slavery and others form of dehumanisations of African escaping poverties in their own counties by other African and others.
- Exploitations, prejudice, racism continuous almost everywhere in our world in particular against people from the global South.
- Looting of resources, artifacts, and destructions of any valuable (culture) from global South.
- Practices of Brian Drain policies, where brilliants minds pressure to leaves their countries for the benefits and service of global north and leaves global south more vulnerable in many ways.
- Incitements and instability of the Global South that only benefit global North and this is a clear neo-colonialism.

### **The Need for Dialogue, Repentance and Forgiveness**

The dialogues had started, some countries acknowledged mistakes committed by their pervious rulers and governments.

- The negotiations between Germany governments and the indigenus from Namibia had progressed agreed on principles with acknowledgement of wrongs, therefore, details of reparation and settlement still not finalised.
- British have accepted its roles against Mau Mau and reparations and payment is not yet finalised as well.
- France had start returning to African countries the looted artifacts by their previous authorities during those dark days.
- Italy had returned some looted to Ethiopian.
- In June 2020 the Belgium's King Philippe expressed "deepest regret" for his country atrocities in Democratic Republic of Congo (DRC). ([www.humanrightpus.org](http://www.humanrightpus.org))
- After independent of South Sudan, the British returned spear and other belonging to a Nuer's ruler to South Sudan.

### **Solidarity in Developments**

Solidarity, it is defined as "*unity or agreement of feeling or actions, especially among individuals with a common interest, mutual support within a group.*" (Oxford English Dictionary)

It's about being selfless. It is being together in a room full of people battling against the same issues. It is a recognising that what affects other people affects you, and that you should stand up for what you think is right. Simply it is not about help, it all about empowering each other.

### **Development**

It is *"a process that creates growth, progress, positive change or the addition of physical, economic, environmental, social, and demographic components."* Society for International Development ([www.sid-israel.org](http://www.sid-israel.org)).

Therefore, when we talk of solidarity and development we are looking into the following words.

### **Allyship**

That status or role of a person who advocates and actively works for the inclusion of a marginalized or politicized group in all area of society. Not as a member of that group but in solidarity with its struggle and point of view and under its leadership. The relationship or status of a persons, groups, or nations associating and cooperating with one another for a common cause or purpose. This type of solidarity we are to engage for the change that will give back dignity, respect and prosperity to our people everywhere.

### **Partnership**

This is another area where solidarity and development are to be work-out, the state of coordination of being partners, participation, associations and joint interest. This initiative will surely bear fruits where this will go across, working and cooperating among ourselves and our people at the grassroots level, while we are encouraging our governments to adjust their policies and channel their support through development that benefit majority of the people.

Cooperation. Our actions and process of working together to the same end, all that we have in mind to make sure all are safe, happy as well are at our respective places.

### **The Roadmap Toward Meaningful Reconciliation and Solidarity.**

- Since this initiative aims to find means and ways for meaningful reconciliation by highlight all the injustices and wrong acts that was done against fellow human being and encouraged dialogues, repentance, and forgiveness among the parties and acceptance of rights, privileges and equality for all.

- The church has fought against slavery, dehumanisations and discriminations; therefore, the fight will continue till everyone everywhere has dignifies life as God intent for all through partnership and acceptance.
- Since we have not been part of the problem, we want to be part of the lasting and meaningful solution from now onward.
- Explores each other strength and weakness, so that we can capitalised on the strength and each other contributions to achieve meaningful developments.
- Exchange of knowledge, experiences, Ideas and above all resources that are equitable for development to all beneficiaries.
- Continuous advocating and pressuring governments, authorities, laws and policies makers to ensure quality, equity and comprehensive development so the life of people will be change positively.
- There are rooms and ways which direct partnership, cooperation, and coalitions between South-South on one hand and South-South- North on other where collaborations will bring the best out of each region for the benefit of all. Technology from the Europe, Experiences and expertise from Asia, and available resources from Africa and Latin America.
- The narrative of global South is depending the North, not to be change, that we all need each other as much as development is concern.

## Conclusion

As a Church, the body of Christ, where his spirit is with us, we are true representatives of him, all that we do, we are doing for his glory and our peace.

**Exodus 31:3** says *“and I have filled him with the Spirit of God, with wisdom, with understanding, with knowledge and with all kinds of skills.”* (NIV).

**Isaiah 11:2** *“The Spirit of the Lord will give him wisdom and the knowledge and skill to rule his people. He will know the Lord’s will and honor him.”*

**Micah 6:8** *“And what does the Lord require of you? To act justly, and to love mercy and to walk humbly with your God.”* (NIV).

**John 10:10** *“The thief comes only to steal and kill and destroy; I have come that they have life, and have it to the full.”* (NIV).

**1Corinthians 10:31** *“So whether you eat or drink or whatever you do, do it all for the glory of God.”* (NIV).

## In Search of a New Theology of Partnership

Dear Sisters and Brothers, thank you for inviting me to give an impulse this morning at this conference, called Building the Global Church Together – under the heading: In search of a new theology of partnership.

A few words regarding my own background in this question: In my actual main task I am the moderator of a rather small church by German comparison, the Church of Lippe. All small churches like to claim that they are special, and so is my church. But at least in one respect I would say we really are. We are a very ecumenically oriented church, I must say. This ecumenical orientation of our church is also shown by the fact that we, as a small church, are nevertheless connected to three mission agencies in German, to UEM, to “Norddeutsche Mission” (so called Bremen Mission) and to Gossner Mission.

In addition to my leadership role in my church, I am also involved above all in questions of worldwide ecumenism and mission. I am the President of the Bremen Mission and Chairman of the Board of the Association of Protestant Churches and Missions in Germany. For a small church, the Church of Lippe maintains numerous partnerships with very different churches in Central-Eastern Europe, on the African continent and in Asia. At the moment we are particularly moved by our partnerships with Hungary, Romania and Poland, some of which are doing an admirable job of caring for people fleeing across the border from the terrible war in Ukraine. We try to support them but also to express our solidarity. And with that we are actually already in the middle of the topic of this morning: In search of a new theology of partnership.

This heading expresses that I would not dare to claim that I know exactly what a new theology of partnerships should look like. For many years we have been searching for what can be a good, an appropriate form of church partnership today. We are living in a time when we are rethinking how much we are still stuck in postcolonial structures. The mission agencies in Germany are practically all concerned with this topic. Research projects are taking a close look at it. And we are also being asked this question from outside. What is your involvement in the colonial history? In addition to



that we live in a time in which we have a certain history of church partnerships behind us, with dependencies, paternalistic structures, but also with many new beginnings. And just as we remain in a search movement in the shaping of partnerships, we are also in a search movement for the theology that should inspire and move these church partnerships and that should be their foundation. And that is not the worst thing, I would say. It shows that we are not finished with this question.

We are aware that there are still some pitfalls waiting for us in our work that we can stumble over.

Partnerships are mostly, that is what I suspect, brought into being in such a way that congregations, church districts and/or churches find each other bilaterally, trilaterally, multilaterally. South-North, South-South, North-North find each other and they decide at some point: We are now partners. In most cases, this is preceded by a longer process of initiation to see if there is a common fit, if there is something that can connect. This initiation process is often accompanied externally by the mission agencies. And it is all sensible and right, that we think carefully about having a partnership and taking over this responsibility. But this could lead to the conclusion that the basis of partnership is the partners' own will, so the searching and finding, the decision, perhaps even a contract. But theologically, of course, something quite different holds us together. The deepest expression of what holds us together for me lies in words very familiar to us: "And he took bread, gave thanks and broke it, and gave it to them, saying, 'This is my body given for you; do this in remembrance of me.' In the same way, after the supper he took the cup, saying, 'This cup is the new covenant in my blood, which is poured out for you.'"<sup>1</sup> Partnerships are expressions of the communion established by Christ; they are partnerships in Christ and with Christ; they are expressions of the covenant that God is creating with his people.

Partnerships are given *communio* – *koinonia*. We also form the Body of Christ with our partnerships. Indeed, they are an expression of the Body of Christ in a special way. In the end, the way they are developed must be measured against this. And it is obvious that in such a community founded by Christ – *koinonia* – there are no inequalities: "There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus,"<sup>2</sup> Paul said.

---

1 Luke 22:19-20

2 Galatian 3:28

A confession from South Africa, written during the apartheid times in one of the forerunner churches of today's Uniting Reformed Church in Southern Africa, sums up this understanding of belonging together, I think, very precisely and beautifully: "Unity is ... both a gift and an obligation for the church of Jesus Christ." Unity, belonging together, is on the one hand a gift and on the other hand an obligation for us to live it. It goes on to say, "that this unity of the people of God must be manifested and be active in a variety of ways: in that we love one another; that we experience, practice and pursue community with one another."<sup>3</sup> The reason for unity, as the confession describes it, is the reconciliation in Christ: "Christ's work of reconciliation is made manifest in the church as the community of believers who have been reconciled with God and with one another."

And precisely because of this, partnerships should be particularly able to endure differences and different points of view. This is because we are held together by something else, by someone else.

The Book of Acts paints at the beginning, so to speak, the ideal picture of such a community, in which the inequality is actually overcome in a radical way. "They devoted themselves to the apostles' teaching and to fellowship, to the breaking of bread and to prayer. ... All the believers were together and had everything in common. They sold property and possessions to give to anyone who had need."<sup>4</sup> This is the picture of a community where many things are shared: They break bread, share a message, are united in prayer, are at the side of those in need. This is how I imagine it, to be in God's mission together. Also, in the search for a new theology of partnership, this is what is staying for me: We are partners in God's mission. God still has something in mind for this world and for his people. And he wants us to be part of it.

At this point, I would like to make a brief comment on the sharing of material goods in partnerships, and this comment should remain the only one. Of course, we are miles away from such a form of sharing material things with each other, as it is told here in the Book of Acts. We – and now I am talking about us, churches in the north – share only a little of what is given to us. But we can indeed develop structures – and some have been doing so for a long time – in which we at least really regard what we share as something that is entrusted to us jointly and that is therefore also managed

---

3 Confession of Belhar II <https://cape.urcsa.net/confession-of-belhar/>

4 Acts 2:42,44-45

jointly. A partnership bank account, the use of which is decided only by a partnership committee in the north, certainly does not correspond to such an understanding of partnership as communion. And we still have many of these structures in our churches, mission agencies and partnerships.

If we think of partnerships in terms of *Communio*, of the community founded in Christ, then something very essential of being a church becomes visible in partnerships. I would say that partnerships are an exemplary form of the church. When we speak of the church, we often mean our own church, the shape of the church in which we live. But actually, church is much more. Church is the one church of Jesus Christ. The church lives in different places, in different forms and shapes, but it is still the one church. Even though this impulse is entitled 'In search of a new theology...', I would like to quote a very old text. Almost 460 years old, the Heidelberg Catechism. In my opinion its answer to the question of the Church remains highly relevant. Starting from the statement of the Creed "I believe in the Holy Spirit, the holy catholic Church..." the Catechism asks: „What do you believe concerning “the holy catholic church”?"

And then the answer: "I believe that the Son of God through his Spirit and Word, out of the entire human race, from the beginning of the world to its end, gathers, protects, and preserves for himself a community chosen for eternal life and united in true faith. And of this community I am and always will be a living member."<sup>5</sup>

The Church includes all generations and it covers the whole world. We are never church for ourselves alone, but always with others. We are placed in this worldwide church of Jesus Christ. For me, partnerships are an exemplary form of this worldwide church. We can know about this worldwide togetherness of all in the Church of Jesus Christ, but we cannot express it, we cannot live it with all, with the whole family of God. It is therefore all the more important that we live it exemplarily. And partnerships are doing this in a special way. They are an exemplary expression of the one worldwide church of Jesus Christ.

Partnerships remind us in this way of our being the church. They show us who we are as a church. Seen in this light, partnerships have a very special meaning for being the church. In my own context, partnerships are

---

5 Heidelberg Catechism Question 54  
<https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism>

often seen as something on top of the real thing. Partnerships are so to say not a 'must have', but a 'nice to have.' As a consequence, many congregations today are saying: We have so much to do with all the challenges we face that we don't have the time and energy for that, and 'that' means partnerships. If we think of partnerships in terms of *communio*, however, they touch the very essence of the church. They are essential for being church.

If partnerships are something like the exemplary existence of the church, then the basic functions of the church should also be visible in them. They are traditionally described alongside *koinonia* with the three terms *martyria*, *liturgia*, *diakonia* – meaning, with witness, worship and service to others, especially those in need. This is similarly found in the quoted passage from the Book of Acts. And in fact, I would say that partnerships have these basic functions in them. They are *koinonia*, meaning community established by Christ. They share a common witness in this world, they are centered in worship, and they are also called to common service in the world, specially to those in need. I would like to illustrate this a bit more with two points by way of example.

In the last two years, the importance of prayer for partnerships has once again become particularly clear to me in the context of worship – *liturgia*. In prayer we can be very closely connected with each other, even if we are not together, even if we cannot come together. During the Corona pandemic, we experienced once again how much it means to us to be so united in prayer in our partnerships. Perhaps it also had something to do with the fact that the pandemic was very non-simultaneous.

There were times when our partners needed our prayers in a special way, but there were also times when we were the ones who so urgently needed this prayer. It was a giving and taking in the partnerships that gave a special deepness. Prayer meetings through video conferencing were also a new and good experience. We met regularly, shared with each other how we were doing during the pandemic, and finally this led to a common prayer. By streaming these video conferences, others were able to participate and to share.

In these days again, prayer has a special importance in our partnerships with churches in Central and Eastern Europe. In view of the terrible war in Ukraine, it almost seems as if someone had chosen the Bible word that is our word for the month of March especially for these days, although it has been

fixed for years: “Pray in the Spirit on all occasions with all kinds of prayers and requests. With this in mind, be alert and always keep on praying for all the Lord’s people.”<sup>6</sup> This describes the task of standing before God in prayer for one another. In partnerships, this task is lived out in a good way.

In my view, another very important element is the exemplary action. And this brings us to the keyword *diakonia*. In partnerships, living together in the one world also takes on an exemplary form. Partnerships also open our eyes to the consequences of our actions and lifestyles in other parts of the world. This life in the one world, which takes visible shape in partnerships, is hardly thinkable without a common work for peace, justice and the integrity of creation. Here, too, we are partners in God’s mission. In this context, people who are marginalized, oppressed and exploited come into focus in a special way. The people who do not have what they need for a good life, a life in abundance are come into our field of vision. I quote again Belhar’s confession: “We believe that God has revealed Godself as the One who wishes to bring about justice and true peace on earth; that in a world full of injustice and enmity God is in a special way the God of the destitute, the poor and the wronged and that God calls the church to follow in this ... that the church belonging to God, should stand where God stands, namely against injustice and with the wronged.”<sup>7</sup> In my eyes, partnerships are especially called but also especially enabled to live this partly.

I’ll come to the end: For some time now, people have been asking whether the term ‘partnership’ is actually the right one to describe what it means. Some suggest replacing it with another word and ‘Companionship’ is one suggestion for this replace. That is the term for example, in the partnership work of UEM, how I noticed. I think that this term ‘Companionship’ is very well suited to express what we mean by partnership: being on the way together in this world. In addition, this term is more dynamic. For the Bible, this being on the way together is a fundamental motif.

Interestingly, this idea also plays a role in the approach to the Assembly of WCC in Karlsruhe this year. It is proposed to develop an ecumenical theology of companionship and to search for what it really means to be on the way with the other. It also means sometimes enduring together what happens to the other, but then also moving forward together on this way of justice and peace, the pilgrimage as it is called before.

---

6 Ephesians 6:18

7 Confession of Belhar IV

This is only possible because Christ himself is on the way with us in this companionship, because Christ himself is our companion. The Theologian Fernando Enns writes about companionship in reference to the story of the disciples who are on their way together to Emmaus on Easter day: They experience that the risen Christ is on the way with them and that He shares the bread with them and becomes a *companionero*.<sup>8</sup> The beautiful thing about this word is that this is exactly what it means. A *companionero* is literally one who eats bread with me, one who shares his bread with me. And this brings us back to the beginning. Christ shares the bread with us, becomes our companion and it is He who thus establishes our companionship.

---

8 Fernando Enns, „Brannte nicht unser Herz in uns?“. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theology of companionship: Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. In: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 47. Jg., 2/2021, 112-130.