

Heinzgünter Frohnes

Die Mission in kritischer historischer Analyse

Wie jede religiös-ideologische Ausbreitungsbewegung trägt christliche Mission die Last der Geschichte¹, von der ihr gegenwärtiges Handeln in aller Welt weitgehend bestimmt scheint. Die unbefangene und ernsthafte Würdigung der Geschichte gelingt aber nur, wenn man sich nicht an sie verliert und darüber hinaus theologisch bedenkt, daß der Auftrag zur missionarischen Verkündigung wie vom Erfolg, so auch von geschichtlichen Normen, Stützen und Anklagen unabhängig macht, und daß Halt und Maßstab allein das Wort dessen ist, der den Glaubenden durch die Zeiten hindurch trägt: *Verbum Domini manet in aeternum*. Die Vergangenheit der Missionsbewegung geht zwar mit uns, und wer sie beiseite zu schieben suchte, nähme ihrer Gegenwart die Bestimmtheit und Tiefe. Doch für den Historiker wie für den Theologen gilt beides zugleich: die Vergangenheit für die Gegenwart festzuhalten und sie doch vergangen sein zu lassen. Allein so lassen sich die Möglichkeiten einer Zeit begreifen und die Worte und Taten von Menschen im Rahmen ihrer eigenen Welt verstehen und beurteilen.

Fragen wir, unter welchen Gesichtspunkten, Fragestellungen und Methoden der Missionshistoriker beim aufgegebenen Thema und dem zur Verfügung stehenden Raum zu einsichtigen, doch auch relevanten Erklärungsmodellen und Verständnishilfen für historische Entwicklungen wie gegenwärtige Zustände der Mission gelangen kann, so bietet sich die problemorientierte systematische Analyse bestimmter, in der Forschung und im allgemeinen Urteil strittiger Geschehnisse der Missionsgeschichte an, die von Fragen wie solchen nach der Schuld über die Ursachen zur Strukturuntersuchung vorstößt.

Drei Ereignisse, die jedes auf seine Weise die Verknüpfung eines Christianisierungsgeschehens mit der allgemeinen, der politischen, der Welt-Geschichte verdeutlichen, haben wir ausgewählt: 1. die Christianisierung des Sachsenstammes durch Karl den Großen mit dem Ergebnis der Gewichtsverlagerung zwischen romanischem und germanischem Element im Frankenreich, der Voraussetzung für die Entstehung Deutschlands; 2. die Mission zu Beginn der europäischen Ausbreitung über die Erde im 16. Jahrhundert, wo in der spanischen conquista der Neuen Welt der

mittelalterliche Auftrag zur Kreuzfahrt erstmals durch den Missionsauftrag ersetzt wurde; und 3. die jüngste Missions- und Kirchengeschichte Schwarzafrikas, die in besonders enger Weise mit der afrikanischen Kolonial- und Staatengeschichte verbunden ist.

I. Die Christianisierung des Sachsenstammes

Ende 771, kurz nachdem er Alleinherrscher bei den Franken geworden war, suchte König Karl bereits die dauernden Querelen an der sächsischen Grenze durch Unterwerfung der Sachsen zu lösen. Ohne Christianisierung war aber im früheren Mittelalter, wo die Verschmelzung von Kirche, Staat und Gesellschaft und die Verquickung der religiösen und politischen Sphäre bis zur Doppeldeutigkeit der Begriffe und Rechtshandlungen der dem Zeitalter gemäße Lebensausdruck war, eine Eingliederung in das Reich nicht denkbar. So war in den germanischen Reichen einerseits die Taufe durch Gesetz befohlen und andererseits dem König die Verantwortung für Lehre und Ordnung der Kirche auferlegt. Auf den Ablauf der Zwangsmision, die im Gefolge der Eroberungspolitik Karls den Widerstand der Sachsen erst angefacht und die Befriedung des Landes um Jahrzehnte hinausgeschoben hat, und der Zwangsumsiedlung ganzer Gruppen von Sachsen ins Reichsinnere gehen wir nicht ein, weil unser Blick allein auf die strukturelle Erfassung dieser politisierten Religiosität oder religiös begründeten Politik in bezug auf die Mission gerichtet ist². Auch wenn man nicht genug betonen kann, daß die Züge der Gewalttätigkeit, die den in der Literatur häufig so genannten «Missions-Feldzügen»³ und dem Ausbau der kirchlichen Organisation in Sachsen anhaften – die überaus harte *Capitulatio de partibus Saxoniae* Karls drohte, in Anknüpfung an altsächsisch-heidnisches Recht, selbst für geringe Verstöße gegen die neue staatlich-kirchliche Ordnung Todesstrafen an –, keinesfalls für die frühmittelalterliche Mission typisch sind, so lassen sich durchaus Grundzüge herausheben, die auch für andere Perioden der Kirchen- und Missionsgeschichte bestimmend gewesen sind.

Eine christlich bestimmte königliche Verpflichtung zur Ausbreitung des Glaubens ist bei Karl nicht erkennbar; die Christianisierung folgt vielmehr, nicht nur chronologisch, der Unterwerfung durch Waffengewalt. Vor allem der Zwangscharakter der zu frühen und meist improvisierten Massentaufen belastete die von steten Rückfällen begleitete Aufgabe, den Glauben zu festigen und zu verkirchlichen.

Die Alternative «kollektiver Taufzwang» oder «freiwillige Einzelbekehrung» ist zwar dem frühen Mittelalter nicht angemessen; kennzeichnend für die

Zeit ist vielmehr die Gewohnheit, im Rahmen einer geordneten kirchlichen Organisation der Taufe das Christwerden folgen zu lassen; trotzdem verbirgt sich dahinter ein gegenüber dem neutestamentlichen und altkirchlichen wesentlich anderes Taufverständnis. Trat der Bekehrungswillige ehemals durch die Taufe in eine bestimmte Gemeinde ein, deren Bischof der Taufspender und deren Kirche der Taufort waren, besaß der Taufvollzug durch Eingliederung in die Gemeinde also einen wesentlich sozialen Bezug, so erhalten Taufauffassung und Taufpraxis im früheren Mittelalter eine andere Wertung: ein im besonderen Rufe stehender *vir Dei* tauft nicht mehr vor und in der Gemeinde, sondern in der Königspfalz. Der soziale, gemeinde- und kirchenbezogene Aspekt tritt hinter die Wünsche der Herrscherfamilie nach Herrschaftssicherung zurück.

Entsprechend wird auch die Patenschaft bei den Herrscherfamilien politisiert. Dem mit der Taufe des Sachsen abgeschlossenen Kampf Widukinds gegen Karl folgt die Übernahme der Patenschaft Karls an seinem langjährigen Gegner, so wie 41 Jahre später Ludwig der Fromme die Patenschaft über Harald von Dänemark übernehmen wird. Die *familiaritas*, die Verbundenheit mit dem Kaiser, intensivierte sich durch Taufe und Patenschaft; denn erst die volle religiöse Gemeinschaft bewirkte die gänzliche Realisierung der politischen. Geistliche Sohnschaft und politische Adoption ergänzen sich. Bis zum 11. Jahrhundert werden Taufpatenschaften als Bindeglied in politischen Verträgen zwischen christlichen und «sich bekehrenden» Fürsten bei den Franken, in Britannien bei der Bekehrung der angelsächsischen Könige, in der Slawenmission, bei den Normannen und in Byzanz benutzt und verwendet, um Fürsten und Völker, die außerhalb der jeweiligen Reichsgrenzen liegen, in ein Suzeränitätsverhältnis aufzunehmen. Eine zweifache *fides* gegen Gott und gegen den König wird so bei der Taufe heidnischer Fürsten zum Ausdruck gebracht, im Taufakt die *fides Dei*, in der Patenschaft die *fides regis*, mit der Folge einer geistlichen und zugleich politischen Mitgliedschaft im *imperium*. Diese theologische Herrscherauffassung stimmt mit der sogenannten eusebianischen Reichstheologie überein, die das Erscheinen Christi in einen gottgewollten Zusammenhang mit dem *imperium Romanum* zu bringen suchte, dessen völkerumfassender Rahmen dem Evangelium die Wege zu den *gentes*, den Heiden, bereitet habe. Jetzt, im früheren Mittelalter, schien die Herrschaft eines christlichen Kaisers dazu berufen, dieser Ausbreitung die Hindernisse wegzuräumen. Vergrößerung des Reiches heißt, wie später im Entdeckungszeitalter, infolgedessen zugleich Erweiterung des *Orbis Christianus*, und politisches Handeln erhält von solcher Sicht her

die Qualifikation des Christlichen, Missionarischen. Von daher ist die missionarische Aufgabe des christlichen Herrschers in das Bewußtsein des Mittelalters eingegangen⁴.

Mit der Taufe eines Fürsten war also auf dem «Weg von oben nach unten» – der in der Missionsgeschichte unter den mannigfaltigsten Umständen zu allen Zeiten beschritten worden ist – in korporativem Vollzug über die Christianisierung und Religionszugehörigkeit eines ganzen Volkes entschieden. In all dem erweist sich, daß das sakrale Moment germanischer politischer Herrschaft von größter Bedeutung für die Mission gewesen ist, «die sich dadurch unreflektiert die Bedingungen ihrer erfolgreichen Durchsetzung hat stellen lassen»⁵. Politische und missionarische Expansion sind, wie später im Entdeckungszeitalter, wie im 19. Jahrhundert, untrennbar ineinander verwoben: Alkuin feiert den Awarenessieg 796, weil Karl damit das *regnum Christianitatis* wie auch die Anerkennung Gottes ausgeweitet habe.

Auch die Zwangsmision Karls gegenüber den Sachsen stieß zwar bei einzelnen Geistlichen und Gruppen auf Kritik, nicht aber auf prinzipielle Zurückweisung; auch wohl bei Alkuin nicht, selbst wenn er in seinen Briefen auf der Freiwilligkeit der Taufe und einer vorangehenden intensiven Glaubensunterweisung besteht. Die Reihenfolge: Unterwerfung unter den siegreichen Herrscher, dann, sekundär und als Konsequenz nur, Taufe als Unterwerfung unter den stärkeren Gott, war bei den Franken bereits typisch und nicht in Frage gestellt. Die Einbettung des Missionsgeschehens in die imperiale Expansion erscheint vollkommen, doch der letztliche, historisch entscheidende Erfolg des Unternehmens gegen die Sachsen hat die kritische Beurteilung, vor allem auch in der Missionsgeschichtsschreibung, nur selten laut werden lassen. Wort und Meinung der Sachsen und dem, was sie selbst als Inbegriff ihres Glaubens vertraten, stellte man sich nicht; den Adressaten der Mission, der Verkündigung, nahm man nicht sehr ernst⁶. *Imperatores*, nicht *piscatores* waren die Bekehrer⁷, und der gewaltige Expansionsdrang, der in der Kirche lebt, trieb sie zwar in alle Welt, aber nicht allein und nicht vorrangig, um ihr die Botschaft des Evangeliums zu bringen, die Sakramente zu spenden und Werke der Nächstenliebe zu üben, sondern um sich ihrer zu bemächtigen.

II. Conquista der Neuen Welt und Missionsauftrag

Im 15. Jahrhundert, inmitten von Jahrzehnten, in denen es durch Reformverlangen und mehr noch durch ausgebliebene Reformen aufgewühlt wurde, erweitert das Abendland seinen geschichtlichen Raum in einem

Maße, wie das zuvor durch keine andere Kultur geschehen war. Für die Christen des Westens stellten dabei der islamische und der mongolische Machtbereich Bedingung und Ansporn zugleich dar, nachdem die Möglichkeit einer Christianisierung des Mongolenreiches vor Ende des 13. Jahrhunderts von dem in seiner Provinzialität verharrenden Abendland nicht genutzt worden war.

Die Beweggründe zur europäischen Expansion sind vielfältiger Art, pragmatisch-ökonomischer wie geistig-geistlicher, wie auch die Entdecker sich aus allen Schichten aller Nationen rekrutierten mit einer Mischung aus Geschäftsgeist, Abenteuerlust, wissenschaftlichem Interesse, Kreuzfahrermentalität, Missionseifer und Machthunger. Das Entscheidende an den Entdeckungen ist aber nicht die jeweilige Entdeckung selbst, vielmehr die Landnahme mit ihren rechtlich-politischen Folgen.

An diesem Ort spielt der Missionsgedanke eine reale weltgeschichtliche Rolle. So wie vor allem Luther den Kreuzzug zu einem heiligen Krieg der gesamten Christenheit, zu einem Glaubensverbreitungskrieg radikalisiert hatte, was er im Mittelalter, trotz aller Verwischung der Grenzen zum Kriege gegen Häretiker, nie gewesen war, so wurde in der spanischen Kolonialexpansion der bei den anfänglichen Entdeckungen noch wirksame Kreuzzugsgedanke zu der Vorstellung erweitert, durch notfalls kriegerische Eroberung den christlichen Namen auch da zu verbreiten, wo er bisher noch nie vernommen worden war. Der Auftrag zur Kreuzfahrt wurde in der spanischen *conquista* der Neuen Welt seit genau 1513 durch den Missionsauftrag ersetzt⁸.

Die Entdeckungspraxis konnte in dem Moment, als die Spanier, statt Verbindung zu China aufzunehmen und dessen Hilfsquellen für die Kreuzfahrt zu mobilisieren, einen unbekanntem Kontinent entdeckten, nicht mehr als sinnvolle Aktion zugunsten eines Kreuzzuges, der ursprünglich tiefsten Begründung der Entdeckungen, ausgegeben werden. Deshalb wurde nach 1501/02 in Spanien die Notwendigkeit zum aktuellen Problem, die Besitznahme der Neuen Welt aus einer anderen Rechtfertigung herzuleiten. Das geschah, für die Entdeckungsgeschichte etwas völlig Neues, durch den Missionsauftrag⁹. Erst der Rückgriff auf diesen allgemeinen Auftrag erlaubte eine Flächenkolonisation, die Besitznahme ganzer Regionen, Länder und Kontinente, nicht mehr nur den Erwerb von Stützpunkten und Streubesitz. Denn wo der Glaube verbreitet werden sollte, mußten auch alle vom Christentum noch nicht berührten Menschen erfasst werden können. So schritt man von einer punktuellen zur flächenhaften Landnahme fort, deren Ergebnis ein

geschlossener zusammenhängender Kolonialbesitz sein mußte.

Im Laufe der Jahre wandelt sich das Entdeckungsrecht in ein generelles Eroberungsrecht, bei dem, anders als bei der Kreuzzugsbegründung, auf die rechtsetzende Mitwirkung des Papstes verzichtet werden konnte. Greifbar wird der Wandel in der Indianerproklamation¹⁰, die bei allen spanischen Landnahmen in der Neuen Welt verlesen wurde und juristisch die Herrschaftsübernahme begründete. Für Spanien hatte Gott einen ganzen Kontinent aus dem Ozean auftauchen lassen, über den Spaniens Herrschaft als unmittelbare Herrschaft Gottes angesehen wurde, als Herrschaft der Heiligen Kirche, der «señora y superiora del universo mundo». Bei bewußt vollzogener Identität von Glaubens- und Weltordnung und radikaler Einheit von geistlichem und weltlichem Regiment verbreitete sich der christliche Glaube schon durch die Ausbreitung der spanischen Herrschaft: Missionspflicht war Staatsmaxime.

Das Problem bestand nun darin, daß einerseits die Herrschaft von Gottes Wort und Kirche in einer grundsätzlich bereits rechtsgeordneten Welt durchzuführen war, die man nicht ohne gerechten Grund erobern konnte, und daß andererseits der Glaube, dessen Verbreitung Staatspflicht war, nicht mit Gewalt den Eingeborenen aufgedrängt werden durfte. Der göttliche Auftrag war unbestritten, nicht das Wie seiner Ausführung. In praxi ging der Besitznahme die rituelle Proklamation voraus: Die Spanier forderten die Indianer auf, die Kirche als Herrin der ganzen Welt anzuerkennen und die rechte gottgewollte Ordnung von Glauben und Welt aus der Hand der aus unmittelbarem Auftrag Gottes handelnden spanischen Krone entgegenzunehmen. Die Ablehnung dieser Aufforderung hieß Krieg, gerechter Krieg, wobei die Proklamation klarmachte, daß nur die Indianer «an dem dann vergossenen Blute und dem zwangsläufig über sie kommenden Unheil schuldig sind». Die Bekanntgabe von Gottes Willen an die Indianer aktualisierte also erst das Recht Spaniens auf die Neue Welt. Der Aufruf zum Glauben mit der Alternative «Unterwerfung oder Krieg» war die Voraussetzung für die Landnahme, die wiederum die Möglichkeit für die Missionierung schuf. Der Unterschied zwischen Eroberung und Missionierung blieb also, trotz der Zeugnisse von zwangsweise vollzogenen Massentaufen, prinzipiell gewahrt; denn der Glaube galt in der Proklamation als persönliche, nicht mit Gewalt erzwingbare Sache.

Im ganzen, das sei kurz angesprochen, stellt dieses unauflösliche Ineinander von Eroberung und Glaubensverbreitung die genaue Kopie der älteren muslimischen Glaubensverbreitungspraxis dar. Las Casas hat

sie darum auch als «gottlose und mohammedanische» Bekehrungsmethode gebrandmarkt.

Vor dem Zeitalter der eigentlichen europäischen Kolonialgeschichte, die im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts in Übersee als Teil der europäischen Mächtegeschichte beginnt, im Entdeckungszeitalter, erscheint derart die Missionspflicht und -aufgabe als Fundament für die Begründung der europäischen Expansion und erobernden Kolonisation, die dann in die Geschichte des Kolonialismus übergeht.

III. Kolonialismus, Dekolonisation und Mission in Schwarzafrika

Schwarzafrika, das Afrika südlich der Sahara, ist im Vollsinn des Wortes erst im 19. Jahrhundert in die allgemeine Geschichte einbezogen worden. Zuvor galt das Interesse Afrika als einem Küstenland, wo im Rahmen der Strategie, die muslimische Welt zu umfassen, Festungen für den Bedarf der Indienfahrer errichtet wurden. Zwar suchten die Portugiesen da, wo sie mit Missionsarbeit einsetzten – an der Goldküste, der Kongomündung und am Sambesi – territorial zu werden; doch mißlang dieser Versuch im 15. Jahrhundert, und die erfolversprechendere, in den Quellen freilich sehr überzogen geschilderte Mission in West- und Ostafrika zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde, ohnehin schon im Niedergang, gegen Ausgang des Jahrhunderts durch die Auswirkungen der calvinistischen Expansion gegen die katholische Reformbewegung auch in Übersee zurückgedrängt.

Das kommerzielle Moment gewinnt damit gegenüber den Idealen der Conquistadoren und Missionare der Neuen Welt das Übergewicht. Kolonisieren heißt nicht, wie bei der Grundlegung der iberischen Kolonien in Übersee, vor allem christianisieren, sondern Produktion und Handel zur Entfaltung bringen. Aktive Handelsbilanz und volkswirtschaftlicher Gewinn aus Gütertausch und Transport werden entscheidend.

Nach der durch die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Kolonien ausgelösten Revolutionierung des europäischen Lebens und dem Ende des merkantilistischen Kolonialsystems schafft sich der einzelne, unternehmerisch gesinnte Europäer unter den Parolen Freihandel und Freizügigkeit in Schwarzafrika freie Bahn. Jahrzehnte einer gewissen Entpolitisierung und Entkolonisierung beginnen, die durch den Einzug von auf sich selbst gestellten Entdeckungsreisenden, Kaufleuten und Missionsgesellschaften wissenschaftlich und kulturell genutzt werden.

1788 setzt die planmäßige Afrikaforschung ein, der nach einer Periode der Vorbereitung seit 1850 um so überstürzter die endgültige geographische Erschlie-

ßung des Kontinents folgt, unerläßliche Vorbedingung für das Wiederaufleben einer starken Expansionspolitik der europäischen Mächte in Afrika, das völkerrechtlich als «rechtsfreies» Gebiet angesehen wurde. In den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, der euphorischen Phase europäischer Afrikapolitik, suchen die privaten kaufmännischen und religiösen Unternehmen politischen Rückhalt an ihren jeweiligen Heimatstaaten; der Prozeß der Aufteilung Afrikas in der Form der Flächenkolonisation mit ungehemmten Arrondierungstendenzen und unter dem Aspekt der wirtschaftlichen Zukunftssicherung am schwarzafrikanischen ökonomischen Potential unter den national bestimmten imperialistischen Mächten Europas beginnt und ist um 1900 schon abgeschlossen: Afrika ist gänzlich in europäischer Hand. Koloniale Grenzen zerschneiden ohne Rücksicht auf die afrikanischen Stämme und Völkerschaften autochthone kulturelle Einheiten, die den Bedürfnissen und Zielvorstellungen der Mutterländer unterworfen werden. Kolonialver-eine übernehmen die Funktion, die zuvor Missionsgesellschaften eingenommen hatten, und säkularisieren, wie weithin die Missionsfunktionäre und Missionare selbst, die christlichen Missionsimpulse im Sinne von Zivilisation, Humanität und Fortschritt. Kolonialistischer Rassen- und Kulturdünkel, bei Engländern und Deutschen deutlicher ausgeprägt als bei den romanischen Völkern, diktiert die Methoden, mit deren Hilfe die Eingeborenen zu nützlichen Dienern der nationalen europäischen Interessen erzogen werden sollen.

Die Unterschiede in den Kolonisationssystemen der verschiedenen Nationen hat für die jüngste Geschichte und Gegenwart Schwarzafrikas entscheidende Bedeutung behalten; auch in der Missionsarbeit und -methode der nationalen Gesellschaften spiegeln sich die Grundlagen und -einstellungen dieser Systeme deutlich wider: die assimilative Frankreichs und Portugals, die aus den Eingeborenen Franzosen und Portugiesen machen will; die assoziative der Engländer unter dem Schlagwort des «indirect rule»; und die patriarchalisch-sozialkonservative der Deutschen mit der Tendenz, vorgefundene Ordnungen zu erhalten: sie alle lassen bei den Christianisierungsversuchen Spuren zurück, die, je kräftiger christlicher Ausschließlichkeitsanspruch, vermittelt in den Schulen oder gar durch Kolonialgesetze erzwungen, in Glaubens- und Gesellschaftslehre gegenüber der assimilativen Toleranz der Afrikaner hervorgehoben wird, desto größere Schwierigkeiten und soziale Spannungen, Zerstörung der Stammesordnung und Lockerung der Familien- und Sippenbande mit sich bringen.

Man kann in der Tat sagen, daß sich in den Worten und Taten der Missionare dieser Epoche sehr anschau-

lich der «Expansionismus des guten Gewissens» ausgedrückt: Das Christentum schafft die Grundlagen für den «Rationalismus», der den Afrikanern ermöglichen soll, die von der christlichen Zivilisation produzierten materiellen Güter zu nutzen. Die missionarische Einstellung Afrika gegenüber mündet schließlich in eine besondere Ideologie, den «Humanitarismus», mit Livingstone als Prototyp. Sie setzt sich nicht vorrangig zum Ziel, die afrikanische Gesellschaft nach dem Vorbild des industriellen Europa zu formen; entscheidend ist der ethische Gehalt, der den ökonomischen überwiegt. Nicht «Zivilisation» steht an erster Stelle, sondern Linderung der physischen und moralischen gesellschaftlich-individuellen Lebensbedingungen. Der *indigène* der Aufklärungszeit, der Eingeborene als roher Primitiver, macht dem *indigent*, dem Bedürftigen, Platz.

Diese Haltung begegnet noch heute in vielfältigsten Beziehungen. Die Selbstidentifikation des Missionars wie der Europäer überhaupt mit der Zivilisation ist freilich nur der psychologische Aspekt einer grundsätzlichen Problematik: Wie gestaltet sich das Verhältnis Europas, auch seiner Kirchen, zu dem, was man heute die Dritte Welt nennt? Dieses Verhältnis wird besonders im 19. Jahrhundert nicht mehr unter Rückgriff auf eine natürliche, universelle Vernunft (wie noch im 18.) ausgedrückt, sondern durch eine Theorie der Geschichte – unter christlich-theologischem Aspekt der Heils-Geschichte –, als deren einzigartiges Resultat das Abendland erscheint¹¹. Erst der Erste Weltkrieg stellt in katalytischer Funktion die säkularisierte und theologisierte Ideologie des guten Gewissens, die Assimilationspolitik und Herrschaft gerechtfertigt hatte, in Frage, während der Zweite Weltkrieg den Weg zu einer grundlegenden politischen Revision freimacht, die seit 1958 eine Welle von Unabhängigkeitserklärungen zur Folge hat.

In den Rahmen dieser sehr grob skizzierten Geschichte des europäischen Kolonialismus in Schwarzafrika und der heute unter vielen Rückfällen fortdauernden politischen, geistig-kulturellen und sozio-ökonomischen Dekolonisierung, die in ihrer Dezentrierungstendenz den in vielen wissenschaftlichen Disziplinen, auch in der Kirchen- und Missionshistoriographie, verborgen weiterblühenden imperialen Ethnozentrismus¹² anzutasten beginnt, gehört auch

die Missions- und Übersee-Kirchengeschichte voll und ganz hinein¹³. Denn Kolonialismus und Dekolonisierung wollen als eine Totalität begriffen sein und nicht als eine Summe von Prozessen, die angeblich unabhängig voneinander unter Stichwörtern wie Verbreitung europäischer Kultur, Monetarisierung der Ökonomie, Mission hinreichend untersucht werden könnten.

Im Gegensatz zum verbalen westlichen Antikolonialismus, der in subtiler Weise die Funktion des Exotischen in der kolonialen Ideologie in sich trägt, einem theoretischen Imperialismus sozusagen als eine im westlichen Sinne urteilende und begutachtende Position, zwingt der Prozeß der Dekolonisierung sowohl als Ideologie wie als nicht zu leugnender historischer Tatbestand dazu, zwischen dem durch die Kolonisation (und auch die Mission) verursachten exogenen Wandel der afrikanischen Gesellschaft und dem im Prozeß der Dekolonisierung sich vollziehenden endogenen Wandel strikt und fundamental zu unterscheiden. Die Unzulänglichkeiten und ideologischen Implikationen der klassischen Begriffe wie Wandel, Kontakt (*cultural contact*) haben wie in anderen wissenschaftlichen Disziplinen so auch in der Missions- und Kirchengeschichte bis heute vielfach überdeckt, daß ein von außen veranlaßter Wandel nichts mit der angestrebten geistig-kulturellen Souveränität zu tun hat, daß beispielsweise eine «African Christianity» sich nicht, wie es meist geschieht, auf den Gebrauch traditioneller Elemente im liturgischen Bereich, die Afrikanisierung des Klerus und dergleichen reduzieren läßt.

Der Blick auf die jüngste, sehr lebendige afrikanische Missionsgeschichtsschreibung, die, mangels historisch geschulter Theologen, fast ausschließlich von Profanhistorikern getragen wird, bestätigt den hier nicht mehr ausführbaren Scopus unseres historischen Gedankengangs insofern, als sie die Generalthemen der allgemeinen afrikanischen Geschichte aufgreift und derart ihre Vitalität der Integration in den Strom der schwarzafrikanischen Historiographie verdankt¹⁴, eine notwendige und wesentliche Aufgabe gerade einer «Kirchengeschichte als Missionsgeschichte», den Raum zwischen Kirchen- und «Welt»-Geschichte offen zu halten und sich nicht auf den engeren Bereich von Mission und Kirche eingrenzen zu lassen oder zu beschränken¹⁵.

¹ Ein Thema, dem sich das Buch von Gerhard Rosenkranz, *Die christliche Mission. Geschichte und Theologie* (München 1977), unter theologischem Aspekt stellt.

² Vgl. Reinhold Schneider, *Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters* (München 1977), 227–248; Hans-Dietrich Kahl, *Erscheinungsformen karolingischer Reichsmis-*

sion. AaO. II/2 (München 1978) und die «Bibliographie zur christlichen Mission im früheren Mittelalter». AaO. II/1.

³ Vgl. etwa Karl Hauck, *Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrschaftsaufgaben Karls des Großen: Frühmittelalterl. Studien 4* (Münster 1970) 138–172, zit. 143.

⁴ Vgl. Georg Kretschmar, *Der Kaiser tauft. Otto der Große und die*

Slawenmission: Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchengeschichte Studien. Hg. v. Bernd Moeller u. Gerhard Rubbach (Tübingen 1973), 101–150, bes. 119f, 134, 140.

⁵ Knut Schäferdiek, Art. Germanenmission: Reallexikon für Antike u. Christentum Bd. 10, Lieferung 76 (Stuttgart 1977) Sp. 492–548, zit. Sp. 496.

⁶ Missionsgeschichte ist auch die Geschichte des Un- und Mißverständnisses für die Eigenart und den Eigenwillen der Missionsobjekte. Dazu gehört beispielsweise, daß in Missionsgeschichten antikolonialistische Bewegungen als «grausame Aufstände», als «Meuterei» gekennzeichnet werden. So z.B. bei Stephen Neill, Geschichte der christlichen Mission (Erlangen 1974), 188 (engl.: Christian Missions. Harmondsworth, Middlesex 1964).

⁷ Rupert von Deutz, De trinitate et operibus ejus libri XLII (MPL 167, 1048f), sieht dreihundert Jahre später in den macht- und kulturlosen Aposteln (*piscatores, non imperatores*) die Sieger über die Macht und Autonomie der Welt!

⁸ Vasco Núñez de Balboa (1475–1517) verwendete als erster die neue Begründung, als er 1513 auf der Meerenge von Panama im Namen des Königs vom Pazifik, dem Meer der Neuen Welt, und der Neuen Welt Besitz ergriff.

⁹ Das Entscheidende besteht darin, daß die Entdecker als Eroberer in den entdeckten Gebieten neue besondere Rechtszustände geschaffen haben. Koloniaethische Fragen, wie sie heute moralisierend unrichtig und unglücklich aus der zeitgenössischen Diskussion erhoben werden (vgl. etwa Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1972³; Auch Hans-Jürgen Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika 1492–1977, Göttingen 1977, im Kapitel: Der koloniaethische Hintergrund der Mission), spielten keine Rolle.

¹⁰ 1513, von Palacios Rubios ausgearbeitet. Vgl. Lewis Hanke, The «requerimiento» and its Interpreters: Revista de Historia de America 1 (1938).

¹¹ Heute werden ähnliche Überlegungen unter dem Thema «Einheit der Menschheit» durch einheitliche (europäisch geprägte) Weltzi-

vilisation etwa im Ökumenischen Rat bei Faith and Order oder dem Münchner Systematiker Wolfhart Pannenberg vorgenommen. Eine ideologiekritische Untersuchung darüber erscheint dringend geboten.

¹² In der (Missions-)Geschichtswissenschaft oft als «Europäismus» etikettiert.

¹³ Der historisch unzulängliche Art. Afrika II: Missions- und Kirchengeschichte: Theol. Realenzyklopädie 1 (Berlin 1977) 700–716 von Ernst Dammann mag exemplarisch für die «metropolitan-ecclesiastical school of missions» (Robert Strayer, Mission History in Africa: New Perspectives on an Encounter: African Studies Review 19 [East Lansing 1976] 1–15, zit. 1) stehen, die ihr Schwergewicht auf europäische Strategien für die Ausbreitung des Christentums und die heroischen Anstrengungen der Missionare, diese Strategien zu erfüllen, legt und derart die frühe Kolonialgeschichtsschreibung spiegelt. Martin Käblers Frage: «Ist die Kirchengeschichte mehr Kulturgeschichte oder mehr Missionsgeschichte?» (1911. Ders., Schriften zu Christologie und Mission. Hg. v. Heinzgünter Frohnes. Theol. Bücherei 42 [München 1971] 318) ließe sich umkehren: Ist die Missionsgeschichte mehr Kirchen- oder mehr «Kultur-(Kolonial- usw.) Geschichte?»

¹⁴ Eine Bestandsaufnahme der schwarzafrikanischen historischen Forschung unter missions- und kirchengeschichtlichem Blickwinkel ist in Vorbereitung; sie soll in der «Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft» (Immensee/Schweiz) erscheinen.

¹⁵ Die hier nur angedeutete Aufgabe geht über die von Hans-Werner Gensichen, Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen: Lutherische Rundschau 26 (1976) 301–313, entwickelten Gedanken hinaus.

HEINZGÜNTER FROHNES

Studium der Geschichte, Soziologie und Theologie in Freiburg/Br., Heidelberg und Tübingen. Herausgeber der 9-bändigen Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (München 1974 ff). Anschrift: Bergstraße 20, D-6901 Wilhelmsfeld bei Heidelberg.