Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 105 (2011)

Artikel: Mission transnational, trans-kolonial, global : Missionsgeschichtsschreibung als Beziehungsgeschichte

Autor: Wendt, Helge

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390476

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Mission transnational, trans-kolonial, global
Missionsgeschichtsschreibung als Beziehungsgeschichte

Helge Wendt

Transnationale Perspektiven auf Geschichte bergen den Vorteil, nationale Verkürzungen an solchen Stellen zu vermeiden, an denen ein erweiterter Blick notwendig und für die Erkenntnis von Zusammenhängen weiterführender ist.[1] Trotz aller Erfolge der Forschung in den letzten Jahrzehnten, erfährt die transnationale Geschichtsschreibung bei Untersuchungen solcher Gegenstände Einschränkungen, für die die nationale Verfasstheit des historischen Kontextes nicht gegeben ist oder die historiographische Erzählung sich nicht primär an der Nation als Leitgedanke ausrichtet, sondern an andersartigen räumlichen und identitären Einheiten. Dieses Problem besteht weniger für historische Gegenstände, die sich in mehreren nationalen Räumen wiederfinden lassen und deren häufig nach Staatsgrenzen vereinzelte Darstellung in der Zusammenführung eben den Mehrwert von vergleichender, transnationaler oder Transfergeschichte ergeben. Im Falle der Geschichte der Frühen Neuzeit ebenso wie für die Geschichte eines Grossteils nicht europäischer Gesellschaften, zumindest vor der jeweiligen Dekolonisierung, kann jedoch in einigen Fällen nur in einer Retrospektive der nationale Rahmen als historischer Handlungsraum definiert werden. Und auch im zeitlichen Anschluss an beide Epochen ist es zum Teil schwierig von der Nation als Leiterzählung auszugehen und demnach transnationale Geschichtsschreibung vorrangig zu betreiben ohne andere Narrative gleichermassen zu berücksichtigen. Nur unter der Berücksichtigung dieser Einschränkungen, die keinesfalls eine vollständige Zurückweisung bedeuten, können für die koloniale Mission in Teilen die nationale, und daran anschliessend auch transnationale und national vergleichende Perspektiven sich anbieten; im selben Masse drängen sich gleich

[1] Für einen Überblick über den Forschungsstand und über die Möglichkeiten der vergleichenden Geschichtsschreibung: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2003.

SZRKG, 105 (2011), 95–116

mehrere andere, teilweise konkurrierende Konzepte auf, durch deren jeweilige Anwendung jedoch ebenfalls nicht der Anspruch erhoben werden kann, das Themenfeld umfassend darzustellen.[2]

Zum einen muss untersucht werden, inwiefern eine transnationale oder vergleichende Perspektive auf die koloniale Mission weiter führend ist, wenn die neuere Volte der Kolonial- und Missionsgeschichtsschreibung hin zur Globalgeschichte nachvollzogen wird. Kolonialismus soll als eine besondere Form von Globalisierung verstanden werden, da in kolonialen Situationen und Kontexten eine Vielzahl von weltweiten Verbindungen entstanden, bestanden und vorgestellt wurden, womit ein Grundzug von Globalisierung gekennzeichnet wird.[3] Frederick Cooper hat nicht minder Recht, wenn er schreibt, dass Kolonialherrschaft Grund für irreversible Unterbrechungen von bestehenden, globalen Charakter tragenden Verbindungen vorher bestehender Strukturen wäre. Kolonialismus erscheint hier als in Teilen radikaler Bruch von Verbindungen, mit der nachfolgenden Möglichkeit des Aufbaus neuer oder erneuerter Interaktionen, die nicht vollständig, aber in hohem Masse durch die Kolonialmacht geprägt sind.[4] Cooper bietet jedoch keine anderen Strukturen als die kolonialen Reiche an, mittels der Geschichte beschreibbar wäre und spricht ihnen Globalität aufgrund ihrer vorgeblich eingeschränkten Offenheit ab. Hieraus wäre in Abgrenzung zu Cooper die Konsequenz zu ziehen, dass es die ständige Einstellung neuer Interaktionen – also die ständige Veränderung aufgrund von Unbeständigkeiten, die im besonderen Masse koloniale Kontexte charakterisiert, zur Grundlage historischer Untersuchungen gemacht werden müsste. Feste Einheiten, wie Staat oder Nation, Reich, Klasse oder Rasse beschreiben die koloniale Situation nur unzureichend, da häufig unstabile Verbindungen die sozialen Gegebenheiten bestimmten.[5] Zu diesem Aspekt der Instabilität tritt als Besonderheit der kolonialen Globalisierung ein umfassender Analyseansatz: neben der staatlichen Aktion, findet sich das Spektrum der miteinander in Beziehung tretenden Kulturen, die besonderen Wirtschaftsformen und die geopolitischen Herausforderungen. Zum Thema müssten auch für das 19. Jahrhundert verstärkt die bestehenden trans-kolonialen Verbindungen gemacht werden,[6] wie gleichermassen individuelle Welterfahrungen und kollektive Selbst- und Fremddefinitionen den ständigen, unauf-

2 Zu den transnational und national vergleichenden Perspektiven vgl. Christopher A. Bayly/ D. H. A. Kolff, Two colonial empires: Comparative Essays on the history of India an Indonesia in the 19th century, Dordrecht/Boston 1986.

3 Vgl. Serge Gruzinski, Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation, Paris 2006.

4 Vgl. Frederick Cooper, Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History, Berkeley/ Los Angeles/London 2005.

5 Vgl. Pierre Bourdieu, Sozialer Sinn, Frankfurt a. M. 1987, bes. 124–125.

6 Diese hat John. H. Elliott beispielsweise für das 16., 17. und 18. Jahrhundert in seiner Betrachtung der spanischen und englischen Kolonialreiche zum Thema gemacht (Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America [1492–1830], New Haven/London 2006). Allerdings fehlen Studien, die diese Beziehungen ins Zentrum des Interesses stellen.

hörlichen und fundamentalen Charakter einer situativen Einteilung durch den/die HistorikerIn anmahnt, womit die koloniale Globalisierung möglicherweise eine der komplexesten Globalisierungsformen ist.

Koloniale Mission zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, dass sie anders als andere kolonialzeitliche Institutionen zwar europäischen Ursprungs war, jedoch hauptsächlich von Ereignissen, Strukturen und Menschen vor Ort in den Kolonien geprägt wurde.[7] Zur mehrschichtigen Geschichte der Mission gehört in den Blick zu nehmen, dass sie in europäischen Ländern von Europäern geplant und der institutionelle Rahmen hier organisiert wurde. Insofern verlangt eine Analyse der kolonialen Mission, sofern der Blick von Europa überhaupt eingenommen werden soll, die Beachtung von derartigen organisatorischen Strukturen worunter gleichermassen die Hierarchien und die Menschen zu zählen sind. Eine jede Organisation beansprucht berechtigterweise, für sich genommen untersucht zu werden. Ein folgender Schritt würde den Vergleich mehrerer Missionsinstitutionen verlangen, weil vergleichende Geschichten von unterschiedlichen Missionsorganisationen ergeben würde, dass neuere Gründungen von bereits bestehenden Gesellschaften Organisationsformen übernahmen, oder dass «erfolgreiche» neue Einrichtungen Vorbild für die Umstrukturierung von älteren waren.[8] Dies wäre im Einzelnen nachzuvollziehen, auch im Hinblick auf trans-konfessionelle Kommunikation, die sowohl in der Übernahme von Konzepten wie in deren Ablehnung (zumindest im rhetorischen) bestand.

Der zweite Bestandteil führt zu konkreten Beispielen, in denen Missionare aus dem einen organisatorischen (und mitunter nationalen) Kontext in einen anderen übernommen wurden. Hier sind die Beispiele der in Basel oder Berlin ausgebildeten deutschsprachigen Missionare durch die Church Missionary Society für ihre Missionen in Sierra Leone weitgehend bekannt: Unter anderem findet sich William Johnson, der mit vollen Namen Wilhelm August Bernhard hiess und aus Hannover stammte, der das Seminar der Basler Missionsgesellschaft besucht und zur Vorbereitung auf die Afrikamission einige Zeit bei der CMS in England absolviert hatte. Johnson war mit dem ebenfalls aus dem Basler Seminar stammenden Württemberger Melchior Renner und dem aus Reval kommenden, in Berlin ausgebildeten Gustav Reinhold Nyländer unter den ersten Missionaren in Sierra Leone. Die CMS war auf die pietistischen Basel-Absolventen aus Mangel

7 Vgl. Jean Comaroff/John Comaroff, Of Revelation and Revolution, Bd 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Chicago/London 1997, 78–93; Jane T. Merritt, At the Crossroads. Indians and Empires on a Mid-AtlanticFrontier, 1700–1763, Chapel Hill/London 2003; Bernard Salvaing, Les Missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle. Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840–1891, Paris 1994.

8 Dies wird kurz angesprochen bei: Bernd Hausberger, Mission. Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs, in: Bernd Hausberger (Hg.), Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter, Wien 2004, 9–25; Hartmann Tyrell, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung, in: Artur Bogner, Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hg.), Weltmission und religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, 13–134.

an eigenem Personal angewiesen und so wurde der Hannoveraner 1816 nach Regent im Hinterland von Freetown in Serra Leone entsandt. Ein Jahr später erhielt er die lutherische Weihe und war in Westafrika mit Unterbrechungen bis 1823 tätig, als er auf einer Rückfahrt nach England auf dem Schiff verstarb. Neben diesen finden sich für diese transnationale und wie weiter unten ausgeführt wird trans-koloniale Geschichte der CMS noch Christian Friedrich Schlenker, Johann Christian Müller, Jonathan Klein, Georg Adam Kissling, James Frederick Schön, John Godfrey Wilhelm, Georg Christian Müller, Charles Lewis Frederick Haensel, Charles Andrew Gollmer, John Gerber, Henry Düring, Charles Henry Decker oder Frederick Bültmann als Beispiele einer fruchtbaren Verbindung zwischen Berlin, Basel und Islington zur Mission in Sierra Leone in den 1820er und 1830er Jahren.[9]

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die zum Teil personalen Kontinuitäten zwischen den französischen Jesuiten und dem Oeuvre de la Propagation de la Foi der Mission étrangère, die einer intensiveren Untersuchung harren. Beispielsweise wäre für Ende des 18. Jahrhunderts die Aufnahme von Jesuiten in die Mission Étrangère zu erwähnen oder auch die Allianz der beiden französischen Institutionen im Missionsfeld Indien mit dem Ziel, die portugiesischen Einflüsse des *padroado*[10] zurück zu drängen.[11] Beide Beispiele berühren folglich nicht allein den transnationalen Analyserahmen, sondern im besonderen Masse zudem einen trans-kolonialen. Dieser ist in der Forschung nur in wenigen Arbeiten Gegenstand von Untersuchungen, sticht dann aber schnell ins Auge, wenn – wie in diesen Fällen – unterschiedliche koloniale Traditionen oder Machtbereiche in engen Kontakt treten. Da die Kolonialgeschichte der deutschsprachigen Länder sich bis Ende des 19. Jahrhunderts besonders dadurch auszeichnet, sich an kolonialen Aktivitäten anderer Länder in nicht staatlichen Initiativen in einem geringen Masse zu beteiligen,[12] scheint es hier schwierig von einer Situa-

9 Diese Angaben können überprüft werden in: Register of Missionaries (Clerical, Lay, & Female), and Native Clergy from 1804 to 1904, hg. v. Church Missionary Society.

10 Zu diesem Begriff und der politischen Konstellation werden weiter unten Ausführungen gemacht.

11 S. beispielsweise die Erwähnung der Verbindung in Briefen des Jesuiten Joseph Bertrand SJ, Lettres édifiantes et curieuses de la nouvelle mission du Maduré, Bde 1 u. 2, Lyon/Paris 1865. Auch die ab 1827 herausgegebene Publikation der Mission Étrangère Annales de l'Association de la propagation de la foi macht diese Verbindung an mehreren Stellen der Einleitung zum ersten Band deutlich.

12 Für die Mission sind die deutschsprachigen Jesuiten im spanischen Kolonialreich dafür ein Beleg (Bernd Hausberger, Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie, Wien/München 1995). Für wirtschaftliche Initiativen im spanischen Kolonialreich siehe beispielsweise: Mark Häberlein/Johannes Burkhardt, Die Welser. Neue Forschungen zur Geschichte und Kultur des oberdeutschen Handelshauses, Berlin 2002; Montserrat Cachero Vinuesa, The Creation of Trading Organization. The Welser Company (1503–1543), http://graduateinstitute.ch (18.05.2011). Preußen und sein Verhältnis zum französischen und britischen Kolonialismus bespricht Ilja Mieck, Preußen und Westeuropa, in: Wolfgang Neugebauer (Hg.), Handbuch der Preußischen Geschichte. Bd. I: Das 17. und 18. Jahrhundert und Große Themen der Geschichte Preußens, Berlin 2009, 411–852.

tion zu sprechen, die aufgrund der Ähnlichkeit der in Verbindung stehenden Untersuchungsfelder das Präfix «trans» verdiente. Wird jedoch die Überlegung von «kolonialen Phantasien»[13] oder eines – allgemeiner gesprochen – in Europa vorherrschenden kolonialen Bewusstseins ernst genommen, so liesse sich auch das Beispiel von deutschsprachigen Missionaren in spanischen[14] oder britischen Kolonien hier einordnen. Die Auseinandersetzung der portugiesischen und französischen Missionare in Indien der 1830er Jahre ist von anderer Qualität, da die beiden katholischen Mächte vormals in Indien grosse Kolonialgebiete als ihren Machtbereich beanspruchten. In der Zwischenzeit wurden diese grossteils durch britische Eroberungen übernommen, ohne dass die katholische Mission vollständig hätte weichen müssen. Insofern sind die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Formen des Katholizismus im Feld der protestantischen Weltmacht eine besonders delikate Situation, die das trans-koloniale Forschungsfeld verdeutlicht.

In den Kontext des europäischen Standbeins der Mission gehört mit Sicherheit die Propaganda und Rhetorik, die sich vor allem in Missionszeitschriften, Missionskalendern und europäischen Gemeindemitgliedern gewidmeten Flugblättern niederschlug. Hier wäre auch die Sprache zu analysieren, die beispielsweise Anleihen aus militärischen Sprachbildern nimmt.[15] Es ist natürlich im Einzelnen schwer nachzuweisen, ob beispielsweise die Redewendung des «Soldaten Christi» in unterschiedlichen Missionspublikationen eine Übernahme der einen von einer anderen Missionsorganisation darstellte oder sich aus dem christlichen, kolonialen und missionarischen Diskurs allgemein erklärt. In welchem Zusammenhang hier die unterschiedlichen Publikationen unterschiedlicher Organisationen stehen, ist ebenfalls ein weitestgehend unerforschtes Feld.

Diese drei Untersuchungsgegenstände für den europäischen Raum zeigen bereits, dass ein vielschichtiges Untersuchungsinstrumentarium notwendig ist, das nicht allein auf die Frage transnationaler Beziehungen einschränkbar ist. Hier werden Anzeichen von Austausch- und Transfergeschichte deutlich, die jenseits der Nation, gesellschaftliche Einheiten verdeutlichen. Im Unterschied dazu untersucht Transfergeschichte häufig aus einem klar definierten (nationalen) Umfeld her kommende und in einem neuen und ebenso deutlich definierten Umfeld wiederzufindende Institutionen oder Praktiken. Hierbei werden Veränderungen des untersuchten Gegenstandes durch diesen Transferprozess besonders betont und mit den Eigenheiten und Widerständen erklärt, die im Kontext von nationaler Konkurrenz gegenüber Fremdem auftreten.[16] Insgesamt haben Bénédicte

[13] Susanne Müller-Zantop, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770–1870), Berlin 1999.

[14] Hausberger, Jesuiten aus Mitteleuropa (wie Anm. 12).

[15] Judith Rowbotham, «Soldiers of Christ»? Images of Female Missionaries in Late Nineteenth-Century Britain. Issues of Heroism and Martyrdom, in: Gender&History, 12, 1 (2000), 82–106.

[16] Vgl. Michel Espagne/Michael Werner, Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des CNRS, in: Francia, 13 (1986), 502–510.

Zimmermann und Michael Werner, also einer der Erneuerer von Transfergeschichte selbst, die meisten möglichen Kritikpunkte gegen die vergleichende und Transfergeschichte benannt, ohne diese beiden Ansätze vollständig zu verwerfen, sondern unter dem Hinweis gewisser Unzulänglichkeiten zu ergänzen.[17]

Viele Gruppen, viele Beziehungen

Komplexer wird dieses Feld von Transfer-, vergleichender und transnationalen Situationen mit der Hinzunahme der aussereuropäischen Perspektive, wozu sich die kolonialen Missionen ganz offensichtlich anbieten. Für dieses Vorgehen muss jedoch die weit verbreitete Annahme einer unteilbaren Einheit zwischen einer auf den ersten Blick sich solcherart darstellenden Aufteilung in eine europäische Missionsführung und einer Missionsausführung in den kolonialen Missionsgebieten aufgegeben werden. Es bestanden in den Strukturen der kolonialen Mission unterschiedliche institutionelle Einheiten, welche einen personellen und rhetorischen Verbund darstellten, in dem jedoch keine – wie weiter unten ausführlich dargestellt werden soll – in allen Fällen eindeutige Konzentration von Autorität herrschte.

Diese in vielfältige Handlungsgruppen aufgeteilte und in vielfältigen geographischen Räumen agierende Mission steht einmal in einem engen Zusammenhang zur europäischen Expansionsgeschichte.[18] Besonders postkoloniale Ansätze weisen jedoch darauf hin, dass Kolonialismus nicht allein auf eine kurzzeitige Expansionsbewegung zu reduzieren ist, sondern ein mitunter lang andauernder Zustand einer europäischen Präsenz und (ablehnendem oder kooperativem) nativem Beiseins war.[19] Hier muss berücksichtigt werden, dass Kolonialgeschichte europäischer Staaten in erheblichem Masse den lokalen und regionalen Handlungsmöglichkeiten nativer Eliten und Bevölkerungsgruppen Zugeständnisse machen mussten.[20] Dies traf in solchen Situationen besonders zu, in denen die Kolonisierer die Partizipation der Nativen beabsichtigten. Selbstverständlich wird hier das Feld undurchdringlich, aus welchem Grund Kooperationen zwischen Europäern und Nativen möglich wurden.

[17] Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Beyond Comparison. Histoire croisée and the Challenge of Reflexivity, in: History and Theory, 45 (2006), 30–50.

[18] Der Sichtweise einer kolonialen Mission als Expansionsgeschichte sind noch verpflichtet: Paolo Broggio, Evangelizzare il Mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (Secoli XVI–XVII), Roma 2004; Horst Gründer, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Franz-Joseph Post/Thomas Küster/Clemens Sorgenfrey, Münster 2004; Stephen F.B.A. Neill, A History of Christianity in India 1707–1858, Cambridge u.a. 1985.

[19] Beispiele für Missionsgeschichte jenseits einer Expansionsgeschichte haben vorgelegt: Bernd Hausberger, Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko, Wien/München 2000; Lewis R. Rambo, Understanding Religious Conversion, New Haven/London 1993.

[20] Den Zusammenhang zwischen «native agency» in der Mission machen besonders deutlich: Merritt, At the Crossroads (wie Anm. 7); Salvaing, Les Missionnaires (wie Anm. 7).

Eine für die koloniale Mission essentielle Form der Kooperation war der Konversionsprozess, währenddessen ein Nativer sich christlichen Inhalten und Lebensweisen annäherte. Unter der eben formulierten Annahme, dass in einer historischen Untersuchung nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, von welcher Seite Initiativen zur Mission und Bekehrung ausgingen, werden solche Untersuchungsinstrumentarien umso wichtiger, die eine Erforschung ohne Vorfestlegung auf eine prioritäre Aktionsgruppe ermöglichen. Hierbei ist einmal der Ansatz von Gauri Viswanathan weiterführend, der den Konversionsprozess anhand individueller Entscheidungen zu kontingenten und reversiblen Lebenswegen heraus arbeitet.[21] Im Ergebnis ist eben nicht die vollständige Unterwerfung des im Konversionsprozess stehenden Individuums unter das Missionsregime festzustellen, sondern ein Mechanismus interpretativer Akzeptanz, der mit Pierre Bourdieu als «praktischer Glaube»[22] seinen umfassendsten, jedoch nicht unumkehrbaren Nachweis für den berichtenden Missionar oder den nachlesenden Historiker erlangte.

Diese kurze Betrachtung eines der Problemfelder kolonialer Mission umfasst mehrere hier zentrale Fragestellungen. Es finden sich unterschiedliche Handlungsgruppen, deren Einteilung aufgrund ihrer Herkunft als Europäer oder Native nur noch eingeschränkte Aussagekraft beigemessen werden kann. Vielmehr spielt die Enge der Kooperation eine Rolle: so finden sich europäische und native Akteure, die Kooperationen vollständig ablehnen. Zur Entgegnung einer solchen radikalen Exklusivität könnte zwar auf die im kolonialen Raum nie zu verneinende negative Inbezugnahme als Form des Austausches verwiesen werden, aber für die im Rahmen dieses Artikels beabsichtigte Argumentation stehen direkte soziale Kontakte und ihre Intensität im Vordergrund. Der Raum der kolonialen Mission wäre folglich ein sozialer Raum, der besonders intensive Kooperation unterschiedlicher Akteursgruppen verlangte, voraussetzte und ermöglichte.

Da die Forschung häufig von der Bedeutung ethnischer und zivilisatorischer Herkunft für die Mission ausgeht, müssten die in diesem sozialen Raum möglicherweise auftretenden Gruppen, vielmehr jedoch ihre Beziehung zueinander thematisiert werden. Zum einen finden sich europäische Missionare und im weiteren Bezugsfeld europäische Offizielle und Einwohner der Kolonie. Vielschichtiger sind die «nativen» Gruppen. Hier finden sich solche, die bereits vor der Kolonisierung und/oder Missionierung an einem von der Mission okkupierten Raum ansässig waren. Andere mögen hinzu gekommen sein. In beiden Fällen kann es sich um Gruppen handeln, die sich unterschiedlichen oder gemeinsamen Identitäts-, Herrschafts- und Ritualräumen zuordnen. Durch den kolonial-missionarischen Eingriff wurden diese Gruppen jedoch weitergehend differenziert, indem nun ein christlicher Identitäts- und Ritualraum entstand, der mitunter auch zu einem «christlichen» Herrschaftsraum führen konnte. Innerhalb dieses, die Mis-

[21] Gauri Viswanathan, Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief, Princeton 1998.
[22] Bourdieu, Sozialer Sinn (wie Anm. 5), 124–125.

sionare nun besonders interessierenden sozialen Raums unterschieden sich Gruppen, die vorangeschrittener oder rückständiger auf dem Weg zur Konversion waren, solchen, die in einem stärkeren oder schwächeren Masse in die Arbeit der Mission einbezogen waren. Solchen, die ihren Lebensunterhalt mit Hilfe der Mission bestreiten konnten und anderen, die diesen in anderen Teilen der kolonialen Gesellschaft verdienten. Ausserhalb des streng gezogenen missionarischen sozialen Raums fanden sich Gruppen, die die Mission vollständig ablehnten, einige Elemente (wie Schulen oder Lohnarbeit) akzeptierten und nutzten und solche, die sich auf dem Weg der Annäherung an diese befanden.

Dieser abstrakte Überblick zeigt eine komplexe Gesellschaftsstruktur, die weder mittels transnationaler Geschichtsschreibung noch mittels einer Transfergeschichte zu erfassen ist. Die koloniale Situation und die daraus resultierende Quellenlage erlauben grossteils auch keine Rekonstruktion (realer) ethnischer Verhältnisse.[23] Möchte man dennoch einen gemeinsamen Gesellschaftsraum definieren, so bietet sich der der missionarischen Gesellschaft[24] an, der nun jedoch nicht mehr ethnisch zu definieren ist, sondern als mestizischer Sozialraum anstatt die Suche nach der Herkunft von Individuen und Gruppen eine Analyse von lokalen Sozialbeziehungen und ihren Begründungsmechanismen in den Vordergrund rückt. Die missionarische Gesellschaft wird durch verschiedene Elemente definiert. Zuerst durch den Missionar und seinen Handlungsraum, dann konkreter durch den physischen Raum, der durch die Interaktion zwischen ihm und den Zielpersonen seiner Mission entsteht. Drittens kommt dem materialisierten Raum in Form eines Dorfes oder einer Teilsiedlung, mit Häusern, Feldern und Kirche eine besondere Rolle zu, zu welchen sich dann Funktionsgebäude wie Schulen, Schlafräume oder Wirtschaftsräume gesellen. Die missionarische Gesellschaft besteht in dieser räumlichen Bezogenheit vor allem durch soziale Interaktionen, in denen besonders die Missionare, Bekehrte, Angestellte der Mission, Kolonialbeamte und die vielen und durchaus wichtigen nicht Bekehrten miteinander ein Beziehungsnetzwerk bilden. Hinzu kommen nur zum Teil im direkten Kontakt und gerichteten Austausch mit der Mission stehenden Konstituenten der missionarischen Gesellschaft wie die Glaubensgemeinschaft oder die Kommuni-

[23] Verschiedene Stimmen befürworten, Missionsquellen als Ethnographien zu verstehen. Ich würde vielmehr einer Logik folgen, nach welcher aus Missionsquellen für die ethnologische Forschung wichtige, jedoch nicht in jeder Hinsicht nachprüfbare Informationen gewonnen werden können. Die Einschränkung verstärkt sich durch das Wissen um die interessensgeleiteten Umstände der Quellenentstehung, so dass ihre Referantialität im Einzelfall nachzuprüfen ist. Vgl. James Axtell, Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions, in: Ethnohistory, 29, 1 (1982), 35–41; Jean-Loup Amselle, Ethnies et espaces, in: Jean-Loup Amselle/M'Bokolo, Au coeur de l'ethnie, Paris 1999, 11–23; Richard Handler, Cultural Theory in History Today, in: American Historical Review, 107, 5 (2002), 1–9; John Zammito, Ankersmit and Historical Representation, in: History and Theory, 44 (2005), 155–181.

[24] Eine erste konzeptionelle Fassung hat Robert Strayer vorgenommen: The Making of Mission Communities in East Africa. Anglicans and Africans in Colonial Kenya (1875–1935), London/Albany 1978.

kationsgemeinschaft, wozu, neben der spezialisierten, auch die breite Leserschaft von Missionsberichten gehört. Ganz besonders konzentriert sich die missionarische Gesellschaft auf den kolonialen Missionsraum und hier in erster Linie auf die Personen, die eine soziale Rolle in dieser einnehmen. Lehrer, die so genannten «nativen» Helfer, die Katechisten oder «nativen» Priester stechen hier besonders hervor, aber auch die von Gauri Viswanathan als solche bezeichneten Dissidenten, die diesen sozialen Raum nach einiger Zeit wieder mit einem anderen eintauschten.[25] Nicht zuletzt sind es sozial formierende Prozesse, die die missionarische Gesellschaft definieren. Hierunter nimmt die Erziehung einen besonderen Platz ein, da nicht allein Erziehung in der Schule, sondern auch ausserhalb dieser gemeint ist. Bei dem Thema Erziehung handelt es sich um das Erlangen von Wissen zentraler Glaubensinhalte, die zu einer grundlegenden Voraussetzung für eine anerkannte Stellung innerhalb der missionarischen Gesellschaft zählten. Hinzu kommen nichtsdestoweniger Verhaltensweisen, Sprache und Sprachgebrauch und Kleidung.[26]

Lokale Distanz, globale Nähe

An diesem Punkt muss auch die eingangs noch als grundlegend dargestellte Trennung in Europa und Missionsgebiet hinterfragt werden. Dies kann zum einen mittels der neu in die Forschung eingebrachten Instrumentarien der Globalgeschichte geschehen. Ausgehend von einem postkolonialen Paradigma der «Provinzialisierung Europas»[27] nimmt eine Globalgeschichte, die nicht allein eine Fortsetzung europäischer Expansionsgeschichte sein möchte, selbst im kolonialen und imperialen Kontext eine Multipolarität der Welt an. Ein hier weiterführender Ansatz ist, Handlungspotentiale solcher Gruppen und Personen auszuloten, die nicht systemimmanent in dieser Expansionsbewegung engagiert waren.[28] Für die Missionsgeschichte besteht die Problematik darin, dass gemeinhin von einer zentralisierten und damit bedeutenderen in Europa ansässigen Hierarchie ausgegangen wird, deren Gegenüber allenfalls lokale Bedeutung hatte. Diese lokale Situation, die eben für den damaligen wie heutigen Beobachter nicht immer durchdringbar war/ist, schreckt wegen ihrer Komplexität vor eingehender Untersuchung leicht ab. Zwei Einwände sprechen jedoch für eine stärkere Berücksichtigung der missionarischen Gesellschaft: Erstens bildete sie mit den jeweiligen «Mutterländern» einen gemeinsamen Kommunikationsraum. Briefe und Berich-

[25] Viswanathan, Outside the Fold (wie Anm. 21).

[26] Hierzu meine Dissertation im Franz-Steiner-Verlag: Die Missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung.

[27] Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton/Oxford 2000.

[28] Für den nordamerikanischen Raum: Jane T. Merritt, At the Crossroads, 2003. Für Westafrika: Valentin Y. Mudimbe, Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa, London/Atlantic Highlands 1997.

te, Anweisungen und Bittstellungen, Richtigstellungen, Vorschläge und Rechtfertigungen wurden hin und her gesandt und bilden ein dichtes Netzwerk von Kommunikationswegen über die Meere, an deren Rändern die kolonialen Einflusszonen mit Missionsunternehmungen lagen.[29] Zweitens muss das in den jeweiligen Organisationen und den kolonialstaatlichen Instanzen immer wieder vorgebrachte Argument auch in der Forschung beachtet werden, dass nämlich Mission sich allein aus den Vorkommnissen vor Ort legitimieren kann, selbst wenn die Darstellungsform von Ereignissen und Verhältnissen gewissen Mechanismen kolonialer Verfälschung unterlag. Hier spielt also ein auch in Europa bedeutender globaler Bewusstseinsraum eine Rolle, in der eine interpretative direkte Bezugnahme auf nicht europäische Ereignisse, Wissensbestände und Erkenntnisgegenstände die Ausrichtung der Organisation und das Umfeld, bestehend aus Geldgebern, Politikern, staatlichen Behörden und Gläubigen bestimmten.[30] Mit globalem Bewusstseinsraum soll in erster Linie eine Situation bezeichnet werden, in der Akteure in der Vergangenheit bewusst ihre Weltsicht anhand ihrer Wahrnehmung von sich weltweit ereignenden Phänomenen bildeten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass nur solche Menschen ein globales Bewusstsein ausbildeten, die einen global offenen, beispielsweise kosmopolitischen Denkstil anhingen. Vielmehr haben verschiedene Studien in den letzten Jahren gezeigt, dass auch Versuche des Abschliessens in erster Linie als Reaktionen auf Einflüsse zu bewerten sind, die jenseits des als eigen bezeichneten politischen, religiösen oder kulturellen Raums beobachtet wurden.[31] Diese Konstellationen sind den Missionsunternehmen der Kolonialzeit besonders im Vergleich zu staatlichen Kolonialinitiativen eigen, in denen beispielsweise die Zivilisierungsmission[32] nur eine untergeordnet wichtige Rolle spielte, und absolute Abgrenzung wurde eher in metaphysischen Kategorien gefasst.[33]

Diese Überlegung hat zwei Komponenten. Zuerst scheint es gegeben, die kolonialen Umstände der Mission in einem stärkeren Masse von Europa zu lösen und auf Eigendynamiken zu befragen, die als eine Vergrösserung der Distanz[34] beider Räume gewertet werden kann. Hiermit wird eine erhöhte Eigenständigkeit

[29] Gisela Mettele, Eine «Imagined Community» jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft, in: Geschichte und Gesellschaft, 32, 1 (2006), 44–68.

[30] Andrew Porter, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester/New York 2004.

[31] Hierzu vgl. Sebastian Conrad, Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006; Rudolf Stichweh, Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft. Zur Unterscheidung von Tradition und Moderne, in: Rudolf Stichweh (Hg.), Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt a. M. 2000, 207–219.

[32] Wolfgang M. Schröder, Mission impossible? Begriff, Modelle und Begründungen der «civilizing mission» aus philosophischer Sicht, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmissionen, Konstanz 2005, 13–32.

[33] Hausberger, Mission. Kontinuität und Grenzen (wie Anm. 8), 9–25.

[34] Dies lehnt sich an Ann Laura Stolers Begriff der «kolonialen Distanz» an. Zu diesem Begriff: Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule, Berkeley/Los Angeles/London 2002, 2.

der Missionsgebiete von den Missionsorganisationen postuliert, die im Weiteren gezeigt werden soll. Die zweite Komponente bezweckt genau das Gegenteil in dem Sinne, dass nicht die Abhängigkeit der Missionsgebiete von den Mutterorganisationen ein Vorrang eingeräumt werden sollte, aber dass der globale Bewusstseinsraum eben das ständige gegenseitige Einschreiben in Denken und Handeln bedeutete. Einschreiben kann hier in dem Sinne wörtlich genommen werden, da die Kommunikation der Missionare mit ihren jeweiligen Zentralen in einem besonderen Masse schriftlich funktionierte.

Die Distanz des europäischen Zentrums und der missionsunternehmerischen Peripherie wird aber auch von der anderen Seite, also vom Standpunkt der Missionsstation aufgehoben. Eine besondere Rolle spielt die Verringerung von Distanz aufgrund der Herstellung einer Glaubensgemeinschaft. Diese mag in erster Linie eine rhetorische Figur sein, die ihre Bedeutung trotz alledem durch die Häufung in den Missionsberichten erlangt. Durch Analogien, Rückgriffe auf gemeinsame Texte, und der Beschreibung von in ihrer Bedeutung eindeutig interpretierbaren Symbolen und Handlungen versuchten die Missionare *a priori* ein Missverstehen zu vermeiden und Fremdartigkeit zu eliminieren. Für den europäischen Leser konnten beispielsweise die im katholischen Ritus verbreiteten Prozessionen ein Anhaltspunkt darstellen, in welcher Art und Weise die «Neubekehrten» den Glauben bereits lebten, weil der Missionar hierfür Material mit seinen Schilderungen bereit stellte und in Europa diese Handlungen bekannt waren. Der Dominikaner Miguel Hidalgo schrieb beispielsweise aus einem Missionsdorf in Niederkalifornien von Prozessionen, die sich an die dreimal wöchentlich stattfindenden Christenlehren anschlossen. In solchen Prozessionen wurden das kirchlich-rituelle Leben und andere Sphären wie Arbeit, Essen, Schule und Erziehung zusammen geführt. An die Prozession schlossen sich nämlich gemeinsame Mahlzeiten an, wonach die Gläubigen dann an ihre jeweiligen Arbeitsorte gingen.[35] Bei einer anderen Form der Prozession, die der Jesuit Nicolas Point aus Kanada beschrieb, standen die Schulkinder im Mittelpunkt. Gutes Verhalten und gute schulische Leistungen wurden während des Umgangs belohnt, Fehlverhalten aber öffentlich getadelt.[36] Ähnlich vertraut war dem in einer Missionsorganisation Tätigen oder einem Gottesdienstbesucher, der in einer die Mission unterstützenden Gemeinde einer Predigt lauschte, die Mahnung des CMS-Missionars William Johnson aus Sierra Leone. Er tadelte Engländer, die trotz der allgemeinen Sonntagsruhe sich aus Freetown in die Missionssiedlung Regent's Town gewagt hatten.[37] Die Missionare wussten durch dergleichen Schil-

[35] Miguel Hidalgo OP, Ordenes, e Ynstrucciones General.s que en Consequencia de la Visita ... quedaron a los RR. PP. Missioneros, Todos los Santos, 20.3.1781. Archivo General de Indias (AGI) Guadalajara 586, 332–339v.

[36] Nicolaus Point SJ, S.te Croix, 9.1.1851. Archivio Generale Romano Società Gesù (ARSI) Canada 1001–XV, 13, 1v.

[37] William Augustin Bernard Johnson, an Josiah Pratt, Regent's Town, 5.5.1820. Archiv der Church Missionary Society, University of Birmingham (CMS) C A 1 M 1, 1820, 42, 81.

derungen ihre Stellung auch im europäischen Diskursfeld zu sichern. Ein weiteres prominentes Beispiel ist die Namensgebung von nativen Täuflingen: besonders in der Anfangszeit einer Mission erhielten diese Namen von Europäern, die nicht selten in Europa lebten und für die jeweilige Missionsorganisation eine besondere Bedeutung besassen. So hiess der bekannte spätere Bischof Samuel Crowther durch seine Taufe durch CMS-Missionare nach einem Kaplan in London, der sich besonders für die Sierra Leone Mission eingesetzt hatte.[38] Im Sudan nannten die katholischen Missionare um Daniele Comboni Neugetaufte nicht nur nach den anwesenden Missionaren, sondern auch nach verschiedenen Heiligen oder Mäzenen in Europa.[39] Hier eröffnet sich ein weites Forschungsfeld: das besonders im 19. Jahrhundert aufkommende und sich im breiten Bewusstsein etablierende Spendenwesen stellt eine weitere Form von Verringerung von Distanz dar. Denn den europäischen Geldgebern wurde eine direkte Teilhabe an dem Geschehen in der Mission suggeriert, den «Neugläubigen» eine direkte Abhängigkeit. Diese Situation wurde zusätzlich von den sich nun auf Werbereise nach und durch Europa begebenden Missionaren verstärkt.[40] Die praktizierte und imaginierte Nähe beförderte Transfers zwischen Missionen und Europa (und vice versa), wie sie zudem trans-koloniale und transnationale Beziehungen ermöglichte.

Andererseits gibt es Anzeichen einer Distanzverstärkung. Einmal liegt sie in der bereits angesprochenen Verfälschung und Instrumentalisierung von aus den Kolonien nach Europa gelangten Informationen durch die Leitungsebenen und «public relation» Abteilungen der Missionsgesellschaften. Generell lässt sich ein Verdacht der Verfälschung von Missionsbriefen für den Zweck ihrer Veröffentlichung nicht ausschliessen und es wäre eine reizvolle Forschungsaufgabe, Originalbriefe und veröffentlichte Briefe miteinander zu vergleichen. Jedoch bliebe zumindest die Intention der Publizisten weiterhin im Dunkeln und allein die dann zu interpretierende Differenz käme zum Vorschein. Es müsste demnach allgemeiner von einer sich an Interessen orientierenden Beziehung zwischen der «Mutterorganisation» zu «ihren» Entsandten vor Ort gesprochen werden. Ohne auf die inhaltlichen Differenzen zu sprechen zu kommen, welche zwischen Missionar und Missionsleitung auftreten konnten, kann bereits an diesem Punkt die Auflösung einer einheitlich argumentierenden Organisation festgestellt werden: Missionsgesellschaften waren zwar nach hierarchischen Aspekten aufgebaut, jedoch ermöglichte die räumliche Distanz und die Machtmittel die Führung zu einer Umbildung von Informationen, die nicht – aber auch hierzu fehlen Infor-

[38] Vgl. W. Ola Ajayi, A History of the Yoruba Mission (1843–1880), n.p. Diss. 1959, 20–22.

[39] Catalogo della scuola elementare nelle Missione catolica in Chartum, 1855. Archivio Propaganda Fide (APF) SC Africa Centrale Etiopia Arabia 5, 997v.

[40] Vgl. Lawrence Nemer SVD, Anglican and Roman Catholic Attitudes on Missions, St. Augustin 1981, 107–120; 171–173. Über die Werbereise von Daniel Comboni: Fidel González Fernández de Aller MCCI, La idea misionera de Daniel Comboni, Madrid 1979, 331–338. Leider liegen noch keine Untersuchungen über die verschiedenen katholischen Vereine beispielsweise in Wien und Köln vor.

mationen – im Sinne des Briefe schreibenden Missionars lag. Der durch das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur selben Organisation hergestellte Bezug verkehrt sich nun in ein Gegenteil, weil die Forschung die Mechanismen kolonialer Machtentfaltung zur Enteignung von Informationsbestandteilen zum Zwecke einer Autolegitimierung verdeutlichen kann.

Ebenfalls treten in den Missionsstandorten selbst Mechanismen der Distanzierung zur europäischen Zentrale zu Tage, wenn beispielsweise eigenständige Handlungen von Missionaren zu Zwistigkeiten mit der Missionsgesellschaftsleitung führten oder diese im Nachhinein zur Anerkennung der vom Missionar hervorgebrachten Ergebnisse gezwungen war. Zwei Beispiele sollen diesen Punkt verdeutlichen: Im ostafrikanischen Mombasa hatten sich der dortige britische Konsul Sir Bartle Frere und die CMS auf eine Kooperation geeinigt, mit deren Hilfe die britisch-imperiale Politik eines weltweiten Verbots von Sklavenhandel und Sklavenbesitz durchgesetzt werden sollte. Während die britischen Militärstellen das Abfangen von besonders arabischen Sklaventransporten garantierte und die Sicherheit der Befreiten anstrebte, sollte die CMS, die bereits Erfahrungen in Sierra Leone im Umgang mit befreiten Sklaven gewonnen hatte, deren Schritte in ein freies Leben begleiten. Das Ziel der CMS bestand selbstverständlich in der Bekehrung zum christlich-anglikanischen Glauben dieser Menschen, die nun – unabhängig von ihrer eigentlichen Herkunft im ostkenianischen Raum eine neue Heimat finden sollten. Zu diesem Zwecke wurde die bereits bestehende, vom Württemberger John Rebmann[41] gegründete und für die Mission der Wakamba angelegte Missionsstation Rabai/Kisilutini den ehemaligen Sklaven geöffnet.[42] Die Missionsleitung in London hatte hierfür einen Plan ausgearbeitet und beauftragte den altgedienten, mit ehemaligen Sklaven erfahrenen Indien-Missionar William Salter Price mit dessen Umsetzung. Price, kaum in Mombasa angelangt, legte gegen den Plan Einspruch ein und wurde selbstständig tätig, wie er in einem Bericht dem Londoner Komitee mitteilte.[43] Er erstand ein Stück Land auf dem der auf einer Insel liegenden Hafenstadt Mombasa gegenüberliegenden Festland. Erst im Nachhinein informierte er den Sekretär über den Ankauf, mit dem er das Ziel verfolgte, eine christliche Siedlung für die befreiten Sklaven zu gründen.[44] Price selbst hatte eine grosse Erfahrung mit der Neugründung von Missionssiedlungen und war wahrscheinlich auch deswegen von Westindien nach Ostafrika beordert worden. Denn er hatte in der Nähe des indischen Nasik das Missionsdorf Sharanpoor gegründet und dort verschiedene Institutionen der CMS konzentriert.[45] Dem Komitee in London blieb

[41] John Rebmann, an Henry Venn, Kisulutini, 23.9.1852. CMS C A 5 O 24, 10, 1.
[42] A.J. Temu, British Protestant Mission, London 1972, 65–66.
[43] William Salter Price, an Henry Wright, Kisilutini, 3.1.1874. CMS C A 5 O 23, 9, 1.
[44] William Salter Price, Mombasa, 4.6.1875. CMS C A 5 O 23, 27, 1–2.
[45] William Salter Price, Annual Letters, Nasik, 12.12.1854. CMS C I 3 O 58, 20, 7. Price, William Salter, Annual Letters, Nasik, 12.12.1854. CMS C I 3 O 58, 20, 4. Eine zusammenhängende Geschichte dieser für die CMS bedeutenden Missionssiedlung steht leider aus.

nun nichts weiter übrig, als dem Landkauf durch Price zuzustimmen. Die Gründung des Dorfes ging vonstatten: der Konsul kam persönlich, schliesslich erhielt es den Namen Freretown und nach und nach wurden nach den Plänen Prices die Gebäude errichtet.[46]

Die Weihe von jungen Äthiopiern zu katholischen Priester durch den Missionar Guillerme Massaia soll als zweites Beispiel eines kommunikativen Bruches zwischen Missionar und Missionsleitung angeführt werden. Der in den Quellen in italienischer Form auftauchende Name Guglielmo Massaia war im so genannten Gebiet der Galla, heute Orama, tätig, das zum äthiopischen Herrschaftsbereich zählte.[47] Um 1850 konnte Massaia keine Briefe aus Rom von der für die Mission verantwortlichen Propaganda Fide oder seiner kapuzinischen Ordensleitung erhalten und so blieben seine angeblich tatsächlich abgesendeten Anfragen unbeantwortet, einige junge und seiner Meinung nach gut ausgebildete junge Orama zu Priestern zu weihen.[48] Der Missionar nahm die Weihe deswegen selbstständig vor, weil er für seine expandierende und ein grosses Gebiet umfassende Mission mehr ordiniertes Personal benötigte, das zudem den Vorteil hatte, die örtliche Sprache zu beherrschen. 1861 musste er selbst zugeben, diese Priester und Subdiakone würden nicht alle für das Priesteramt notwendigen Fähigkeiten aufweisen, da ihre Lateinkenntnisse noch recht schlecht waren.[49] Das weitere Schicksal und Wirken Massaias soll an dieser Stelle nicht interessieren. Wichtig ist die Tatsache festzustellen, dass er aufgrund der schwierigen Kommunikationslage eigenständig und in Teilen gegen zentrale Vorgaben verstossend handelte.

Institutionelle Brüche

Wichtig sind diese Beispiele der Distanzvergrösserung zwischen Missionsleitung und Missionseinsatz deswegen, weil jede Friktion die Einteilung in solche Gruppen ermöglicht, die jenseits von vorgeblichen Strukturen sich in der Praxis erkennen lassen. Eine weitere Sollbruchstelle bilden die Beziehungen zwischen Missionaren. Wird in der Forschung häufig vom a-personaliserten Akteur des Missionars ausgegangen, so können die konflikthaften Beziehungen zwischen verschiedenen Missionaren zeigen, dass auch hier Gruppenbildungsprozesse jenseits der organisatorischen und institutionellen Zugehörigkeit stattfanden. Das Beispiel um die Rolle eines indigenen Klerus in der Missionsarbeit, -hierarchie

[46] William Salter Price, Mombasa, 4.6.1875. CMS C A 5 O 23, 27, 1–2; William Salter Price, List of Buildings completed and in progress at Frere town, o.D. CMS C A 5 O 17–23, 1–2.

[47] Vgl. eine kurze Erwähnung Massaias in: Anton Huonder SJ, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. Br. 1909, 239.

[48] Guglielmo Massaia OFMCap., an Giacomo Filippo Fransoni, Lega-Amara, 8.11.1855. APF SC Africa Centrale Etiopia Arabia 5, 1222–1222v; 1229v.

[49] Guglielmo Massaia OFMCap., an Alessandro Barnabò?, Siassa (Kafa), 13.6.1861. APF SC Africa Centrale Etiopia Arabia 7, 118.

und kolonialen Kirchenorganisation zeigt, wie die Trennung von Missionaren einer selben Organisation vonstatten gehen konnte und Neugruppierungen sich jenseits dieser vorgegebenen Struktur ausbildeten. Das Thema des indigenen Klerus wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts mit einer grösseren Systematik angegangen, als dies in den vorherigen Jahrhunderten der Fall gewesen war. Das ausgehende 18. Jahrhundert und das beginnende 19. Jahrhundert hatten in der Vorstellungswelt Europas das Thema Bildung und Erziehung zu einer Priorität erhoben. Dieser Umstand fand in den Kolonien, und ganz speziell in den Missionen seine Auswirkung. Denn der Fakt eines nach diesem Verständnis Erzogenen diente als Zeichen einer erfolgreichen Mission. Und so traten in den Missionsberichten zunehmend solche Menschen in den Vordergrund, die eine nach europäischen Standards geformte Erziehung genossen hatten. Das waren die so genannten Helfer einer Mission. Dieser stark kolonial geprägte Ausdruck verstellt die Sicht auf eine relativ grosse Gruppe von Menschen, die ganz unterschiedliche Aufgaben in einer Mission inne hatten, hier ein Lebenszentrum fanden und zum Teil beachtliche Karrieren machten.

Eine Gruppe unter ihnen sind die Katechisten. Diese besassen eine doppelte Bindung an die missionarische Gesellschaft. Sie arbeiteten in ihr und verdienten so ihren Lebensunterhalt, sie waren zudem aufgrund des Glaubens eng mit ihr verbunden. Diese einheimischen Helfer, Katechisten und – zum Teil noch im Stadium der Planung steckenden – Überlegungen zu einem einheimischen Klerus sollten zur Stabilisierung der Missionsarbeit und des Christentums in den Kolonien beitragen, wobei das Spannungsfeld von Ablehnung und Förderung sowie die Diskussion um die Aufgabenstellung und das Einräumen von Selbstständigkeit, welche die Uneinigkeit innerhalb der Missions- und Kirchenorganisationen aufzeigt, berücksichtigt werden müssen. Im fortgeschrittenen Stadium der differenziert organisierten Missionshierarchien des 19. Jahrhunderts, übernahmen solche Katechisten die Grundlagenarbeit in den Gemeinden des Übergangs hin zur Konversion und waren häufig diejenigen, welche die Ausbreitung der Mission trugen. Gleichzeitig entspann sich um diese Funktionsgemeinschaft eine spannende und lang anhaltende Diskussion, in welcher Form sie in den Kirchenhierarchien, seien es die katholischen oder die einer jeweiligen protestantischen Denomination, einen angemessenen Platz finden sollten.

Wie das Beispiel des in Äthiopien arbeitenden Massaia bereits zeigte, der nach seiner Rückkehr nach Europa für ein Ausbildungsseminar in Marseille eintrat, bemühten sich neben den besser bekannten protestantischen Initiativen nicht wenige Katholiken um eine systematische und erfolgreiche Ausbildung von Nativen zum Priesteramt und deren anschliessenden Integration in Aufgabenfelder und Ämter.[50] Für beide Konfessionen war Indien ein zentrales Gebiet, in welchem gleichermassen der indigene Klerus eine zunehmend zentrale Rolle spielen

[50] Ines G. Županov, Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th–17th Centuries), Ann Arbor 2005.

sollte. Umstritten war jedoch, in welcher Art und Weise dieser Klerus in die Hierarchien der Missionsorganisation und, insofern diese überhaupt bestanden, in die Hierarchien der Kirchenorganisation einbezogen werden sollte oder welchen Grad an Verantwortlichkeit ihm übertragen werden konnte. Diese Diskussion unter den aus Europa stammenden Missionaren war zutiefst kolonialer Natur, weil es sich um einen Akt der Zulassung und des Umgangs mit Macht handelte, durch welchen die so genannten Nativen eine zum Teil auf eine Person beschränkte Erlaubnis zur Ausübung einer durch Europäer definierten Tätigkeit erhielten.

Eine solche Feststellung bezeichnet die allgemeine Situation, jedoch zeigt die Diskussion die unterschiedlichen Meinungen und Handhabungen auf: Es gab europäische Missionare, die «Native» mit allen Mitteln forderten und förderten. Sie gingen nämlich von dem Grundsatz aus, dass eine Mission nur dann eine erfolgreiche sein konnte, wenn sie von «Einheimischen» durchgeführt wurde. Sie und die potentiellen Konvertiten sprachen dieselbe Sprache, sie kannten deren Gewohnheiten und die Orte, an denen Bekehrungsbemühungen durchgeführt werden konnten. Solche Vorteile waren durch einen europäischen Missionar in dieser Sichtweise nur äusserst schwer zu erlangen, weil dieser immer als Fremder wahrgenommen wurde oder seine sprachlichen und kulturellen Kenntnisse Lücken aufwiesen. Das Gegenargument bestand darin, dass bereits die Übersetzung von Glaubensinhalten die Gefahr in sich trug, diese unter Umständen ohne eine Möglichkeit der Überprüfung zu verfälschen. Als ein weiteres Argument gegen den vermeintliche Vorteil wurde vorgebracht, dass die Kenntnis von «nativen» Handlungen, Gewohnheiten und Gebräuchen eine Gefahr für eine Lebensweise nach tatsächlichen christlichen Regeln darstelle.[51]

Ablehnend standen viele europäische Missionare auch einer verantwortlichen Einbindung von «Nativen» in die kirchlichen oder missionsorganisatorischen Strukturen entgegen. Wurde der Dienst als Diakon aufgrund der geringen institutionellen Macht dieses Amtes noch weithin begrüsst, bedeute das Priesteramt aufgrund seines exklusiven Zugriffsrecht auf einen Gemeindebezirk bereits eine Gefahr für die Stellung der Europäer in diesen Strukturen. Noch stärker – und im 19. Jahrhundert beinahe allgemein üblich – war die Ablehnung, Native als Bischöfe zuzulassen.[52] In den wenigen Ausnahmefällen, und diese sind ausschliesslich im Bereich der protestantischen Mission vorzufinden, wurden die Rechte und Aufgabenfelder der Amtsinhaber stark beschnitten und die Amtsführung stand unter ständiger Aufsicht durch einen Europäer. Samuel Crowther oder Johnson konnten in Nigeria ein Lied davon singen, ständigen Anfeindungen

[51] Vgl. Jean Comaroff/John Comaroff, Of Revelation and Revolution, Bd 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Chicago/London 1997, 93–100; Huonder, Der einheimische Klerus (wie Anm. 47), 75; George Howard Phillips, Indians and the Breakdown of the Spanish Mission System in California, in: Ethnohistory, 21, 4 (1974), 291–302.

[52] Klaus Koschorke, Einführung/Introduction, in: Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums, Wiesbaden 2002, 9–31.

und Einschränkungen ihrer aufgrund des Bischofsamtes eigentlich zustehenden Handlungsfreiheit ausgesetzt zu sein.[53] In Indien sollte es gar nicht so weit kommen und die wenigen von CMS-Missionaren vorgelegten Pläne grenzten die Kompetenzbereiche eines möglichen indischen Bischof von vornherein stark ein.[54]

Die volle Bedeutung erlangt diese Division der Missionsinstitutionen in Gruppen dann, wenn sie in Verbindung gesetzt wird mit den anderen in der missionarischen Gesellschaft bestehenden Gruppen. Der Vorannahme enthoben, die institutionellen Bande hätten eine höhere Bedeutung als situative Vereinigungen, kann für die Mission vor Ort in erster Linie festgestellt werden, dass eine Vielzahl von Gruppeninteressen aufeinander trafen, die einen Ausgleich suchen mussten. Die Gruppen lassen sich nun nicht mehr rein ethnisch, religiös oder institutionell fassen, sondern müssen in der jeweiligen Situation nach der ihnen inne wohnenden Logik befragt und untersucht werden.

So zeigt ein Beispiel aus Sierra Leone, dass sich für Konvertiten gleichzeitig mehrere Missionsorganisationen interessieren konnten, womit nicht allein die Bedeutung dieser Konvertiten heraus gestrichen wird, sondern auch die interdominatorischen und z.T. trans-kolonialen Verbindungen deutlich werden: In der Mission der Church Missionary Society hatte bis 1820 William Tamba einen Gutteil der Ausbildung am Fourah Bay Seminar absolviert und kam nun als eine Art Wanderprediger zum Einsatz. Er besuchte verschiedene Dörfer und hatte zur Aufgabe, in Scherbro den Einwohnern das Evangelium zu predigen. In diesen kurzen Bewährungsproben sollte er zeigen, dass er den Anforderungen standhielt, die der Beruf eines Missionars mit sich brachte. Er befand sich hier, wie schon zu seiner Schulzeit, unter besonderer Beobachtung. Er war sogar angewiesen, ein eigenes Tagebuch zu führen, so wie dies die europäischen Missionare taten. Er arbeitete vor allem in der Gegend von Leicester, wo er von Dorf zu Dorf ging und durch Predigten versuchte, die Bewohner zum Besuch des sonntäglichen Gottesdiensts in Regent, der von William Johnson geleitet wurde, zu überreden. William Tambas Aktionsradius wurde im Laufe des Jahres 1820 immer grösser,[55] so dass er wohl die Schule weniger häufig besuchte, dafür aber umso mehr sein Können als Prediger unter Beweis stellen konnte. Diese Tätigkeit führte ihn in Kontakt mit einem Missionar der American Church Missionary Society, der an dem Schrebro-Prediger seinen Gefallen fand und bei William

[53] Emmanuel A. Ayandele, Holy Johnson. Pioneer of African Nationalism, 1836–1917, London 1970; Frieder Ludwig, Missionare und Missionsstrategien in Nigeria, ca. 1840–1940, in: Andreas Eckert/Jürgen Müller (Hg.), Transformationen der europäischen Expansion vom 16. bis 20. Jahrhundert. 4. Jahrestagung des Schwerpunktprogrammes der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Forschungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften, Dokumentation eines wissenschaftlichen Kolloquiums in der Evangelischen Akademie Loccum vom 5. bis 7. Januar 1996, Rehburg/Loccum 1997, 122–136.

[54] John Davies Thomas, Annual Letters, Mengnanapuram, 31.12.1856. CMS C I 2 O 248, 96, 3–5.

[55] William Tamba, Journal, 13.2.1820–29.4.1820. CMS C A 1 M 1, 1820, 47, 97–107.

Johnson nachsuchte, Tamba unter eine gemeinsame Obhut zu nehmen. Johnson ersuchte nun das Committee in London um die Erlaubnis einer solchen Kooperation und verwies auf die gemeinsame anglikanische Denomination.[56] Johnsons Gedanken drehten sich nicht allein um Tamba und seine Zukunft. Der junge Prediger sollte vielmehr zu einer Schnittstelle zweier national unterschiedlicher Organisationen werden, um zu verhindern, dass die Amerikaner den Engländern ein Missionsfeld besetzten, das ausser Tamba niemand aus der CMS bearbeiten könne. Eigentlich sind es also geostrategische Gründe, die den aus Liberia herdrängenden Amerikanern in die Schranken weisen sollten, die jedoch deutlich machen, in welcher Weise diese «einheimischen» Kandidaten von Beginn an in ein globales Denken eingebunden waren. Scheinbar zerschlugen sich diese Pläne und möglicherweise überliess die CMS das umstrittene Gebiet als Missionsland der amerikanischen Konkurrenz, denn Johnson schrieb am 29. Dezember 1821, dass Tamba nun eine Schule in Bathurst in ganz hervorragender Weise führe. Der Hannoveraner bedauerte natürlich, dass sein Schützling nun nicht weiter neue Interessenten unter Scherbro gewinnen konnte. Aber der Schuldienst wurde von nun an zu Tambas Hauptbeschäftigung: eine Zeitlang arbeitete er in Hastings, 1825 war er in Gloucester eingesetzt,[57] 1827 an der Schule von Wellington.[58]

Dies ist ein Beispiel, wie der Kontakt von nicht autorisierten, aber mit einiger Autonomie auftretenden «nativen», ursprünglich für eine geistliche Laufbahn vorgesehenen Akteuren mit zu einer anderen Denomination gehörigen Missionaren, die vorausgeplante Entwicklung einer Mission beeinflussen konnte. Wichtig ist, dass es sich hier nicht um die Initiative von Missionsleitungen zur Kooperation handelte. Der negative Ausgang, wenn man eine erfolgreiche Kooperation denn für wünschenswert hielte, beweist auch nicht eine allgemeine Unfähigkeit der vor Ort verantwortlichen Personen. Die gesamte Begebenheit um William Tamba und den Amerikanern zeigt vielmehr, dass in den Missionsfeldern selbst beständige Kontakte bestanden und sich demnach Alternativen zu den bestehenden Handlungsweisen und Entwicklungsplänen ergaben.

Ein weiteres Beispiel soll zeigen, wie wichtig es ist, koloniale Missionsunternehmungen nicht vorschnell in scheinbar eindeutige konfessionelle Einheiten einzuteilen. In Indien standen die so genannten Thomaschristen oder Syrischen Christen im Blickpunkt sowohl protestantischer wie katholischer Missionare. Die Katholiken priesen ihre lange Erfahrung mit dieser Glaubensgruppe, die Protestanten und hier vor allem britische Missionsgesellschaften wie die CMS versuchten durch Vertragsabschlüsse, diese an die Anglikanische Kirche zu binden. So berichtete der langjährige Missionar der CMS in Südindien John Tucker 1836 von seinen Erfahrungen: Über achtzehn Jahre bildete die CMS an ihren Schulen

[56] William Johnson, Regent's Town, 5.6.1821. CMS C A 1 M 1, 1821, 28, 396–399.

[57] The Missionary Gazetteer: Comprising a Geographical and Statistical Account of the Various Stations of the Church, London, Moravian, Wesleyan, Baptist, and American, Missionary Societies etc., with their Progress in Evangelization and Civilization, 1828, 216.

[58] The Missionary Register for 1829, London 1829, 227.

Kinder der Syrischen Gemeinde aus und unterrichtete sogar Diakon-Kandidaten. Ursprünglich hatte die CMS an dieses Vorgehen die Hoffnung geknüpft, die zukünftigen Diakone würden zwar bei den Syrern ihren Dienst tun, aber sie wären in einem solchen Ausmasse anglikanisiert, dass nach und nach die theologisch-praktischen Unterschiede zugunsten der Anglikaner verschwänden. Jedoch, so stellte der Missionar enttäuscht fest, habe kein einziger Diakon seine Konfession gewechselt, noch hätte es eine spürbare Annäherung der Syrischen Gemeinde an die CMS gegeben. Natürlich musste Tucker hinterher schieben, dass einige Fortschritte in der Bibelkenntnis zu verzeichnen wären und zumindest die katholischen Bemühungen einer breit angelegten Bekehrung der Thomaschristen abgewehrt worden waren – das eigentliche Ziel war aber keineswegs erreicht worden.[59] In einem im folgenden Jahr verfassten Bericht kam er zu dem Ergebnis, dass kein einziger Syrianer in die «Kirche Gottes» übergetreten sei und dass selbst die viel versprechensten Schüler ihren Glauben nicht aufgegeben hatten. Die hauptsächlichen theologischen Widersprüche blieben bestehen. Einen Erkenntnisgewinn konnte Tucker jedoch ebenfalls vermelden: Die Fehllehren der Thomaschristen entstammten nicht der römisch-katholischen Doktrin, sondern aus Antiochien.[60] Dabei war das gesamte schulische Engagement darauf ausgerichtet gewesen, von Kindesbeinen an, die «Syrischen» Schüler an Formen britischen Lernens und Glaubens heran zu führen. 1837 war John Tucker so weit, dem Komitee der CMS in London die Auflösung der Ausbildungsvereinbarungen mit den Syrischen Christen zu empfehlen. Er stand, wie er selbst schrieb, mit dieser Meinung nicht allein da, sondern wurde in einem Schreiben von zwei Engländern unterstützt, die zum einen die Aufgabe der bisherigen Verbindung vorschlugen und zweitens die Errichtung regulärer Kirchenstrukturen forderten.[61]

Die Katholiken hatten sich ganz ähnliche Hoffnungen gemacht, mit der Zeit und durch das Erbringen von Vorleistungen, die so genannten Thomaschristen oder Syro-Chaldäer zu guten Anhängern des römischen Papsttums zu machen. Der Bischof Francis Xavier berichtete an den britischen Colonel W. Cullen im November 1841, dass Teile von ihnen durch einen Unitäts-Vertrag an den Heiligen Stuhl gebunden waren. Jedoch, und hier ähnelt dieser Bericht denen von John Tucker, herrschten immer noch eine Reihe von Fehllehren vor. Die Situation in Malabar gestaltete sich für den romtreuen Bischof ohnehin schwierig, weil zu dieser Zeit ein Streit mit dem portugiesischen und durch diesen ausgebildeten «nativen» Klerus bestand: Diese verteidigten nämlich das alte Patronatsrecht[62] der portugiesischen Könige gegen die Forderungen Roms, das exklusive

[59] John Tucker, The First Part of the Cottayam Report, 16.1.1836. CMS Acc 529 O 1.

[60] John Tucker, Report [...] on the Cottayam Mission, nd (1837/38). CMS Acc 529 O 1.

[61] Minute on the question of the nature of our future connection with the Syroan Church + with the Syrians in Travancore, 14.3. 1838. Unterzeichner: H. Cotterill u. C.A. Brown (für den Sekretär [Tucker]). CMS Acc 529 O 1.

[62] Mit *padroado/patronato* wird u.a. allgemein das Vorrecht der portugiesischen und spanischen Kronen bezeichnet, Bischöfe in den Kolonialgebieten einzusetzen, die Mission zu

Zugriffsrecht auf die Kirchenstrukturen zu erhalten.[63] Die Brüche, die durch eine Bulle vom 24. April 1838 ausgelöst worden waren, arteten zu einem von Francis Xavier als Schisma bezeichneten Spaltungszustand der katholischen Organisation in Südindien aus und konnten erst nach zwanzig Jahre wieder gekittet werden.[64] In der Zwischenzeit fiel es der römisch-katholischen Führung im südlichen Indien schwer, den britischen Kolonialbehörden den Nachweis zu erbringen, sie hätten die uneingeschränkte Autorität über die als Katholiken geführten Gläubigen. Dieser Nachweis schien den Kolonialbehörden hingegen wichtig zu sein und so ist es wenig erstaunlich, dass die Zahl der Abtrünnigen laut der vom Bischof Francis Xavier erstellten Statistik äusserst gering ausfällt. Nur in Süd-Malabar erreichte die Anzahl der nicht päpstlichen Christen mit 19.000 gut die Hälfte der römisch-katholischen Untertanen der britischen Krone.[65] In Canara, einem der Hauptgebiete der Auseinandersetzungen, waren rund 6.000 Christen «abtrünnig», gegenüber fast 20.000 «treuen», jedoch gab es von sechzehn Kapellen oder Kirchen insgesamt sechs, die sich in den Händen der romfeindlichen befanden.

Schluss

Diesen Zahlen kann im Einzelnen nicht nachgegangen werden. Jedoch zeigt die Gesamtsituation der katholischen Kirche in Südindien, dass erstens nicht von einer *a priori* einheitlichen Konfession ausgegangen werden kann. Wenn stattdessen nach Indizien innerer Spaltung, nach Inkohärenz von Positionen, Argumenten und Praktiken sowie nach Kommunikationsschwierigkeiten gesucht wird, dann lässt sich näher an die Untersuchungsgegenstände gelangen und ein umfassenderes Bild kolonialer Mission malen. Zweitens zeigen die Kooperationen zwischen Katholiken bzw. Protestanten auf der einen mit Thomaschristen auf der anderen Seite die fliessenden, jedoch nicht aufgehobenen Grenzen zwischen konfessionellen Gruppen. Die Konsequenz besteht darin, dass in der Geschichtsschreibung der kolonialen Mission die Bedeutung von Grenzen neu gefasst werden muss, da sie in keiner Richtung eindeutig ist. Auch hieraus entsteht ein zunehmend komplexes Untersuchungsgebilde. Dies machen die Beobachtungen deutlich, die zwischen Katholiken und Protestanten bestanden und Entscheidungen der weiteren Missionsausrichtung mit beeinflussten. Wie bei den vorher

---

organisieren und anstatt dem Papst einige Verwaltungsrechte zu besitzen; vgl. Charles R. Boxer, The Church Militant and Iberian Expansion, Baltimore 1978, 77–78; Elliott, Empires of the Atlantic World (wie Anm. 6), 68.

63 Bischof Francis Xavier, an Colonel W. Cullen, o.O., o.D. [November 1841]. APF SC Indie Orientali 8, 394–99v.

64 Vgl. Kenneth Ballhatchet, Caste, Class and Catholicism in India 1789–1914, Richmond 1998; Huonder, Der einheimische Klerus (wie Anm. 47), 75; Franz Ignaz Rapp, La mission des religieuses de Marie-Réparatrice en Maduré (Indes-Orientales), 1867, 6.

65 Bischof Francis Xavier, an Colonel W. Cullen, o.O., o.D. [November 1841]. APF SC Indie Orientali 8: 394v.

erläuterten Beispielen William Tamba, dem Umgang mit geweihten «Nativen» und dem eigenmächtigen Handeln von Missionaren ohne Absprache mit den jeweiligen Missionsleitungen wird auch bei diesem Beispiel die zentrale Bedeutung der Missionsgebiete und noch mehr von «Nativen» – auch der nicht bekehrten – in Diskurs und Handlungsentscheidungen der Missionare deutlich. Die Globalität der kolonialen Mission ergibt ein Untersuchungsfeld, in dem durch Perspektivenwechsel die einzelnen Gegenstände als mehrfach miteinander verbunden stehend deutlich werden. Diese Feststellung bedeutet letztendlich ein Plädoyer für die Erweiterung der Untersuchungsperspektive von kolonialer Mission. Nicht die sozio-politischen Umstände in den «Mutterländern», die Geschichte der Missionsorganisation oder eines Missionsgebiets reichen aus, um Missionsgeschichte in einer Welt der kolonialen Globalisierung zu schreiben: es ist diese «native» Perspektive, die häufig nur *ex negativo* aus den Schriften der europäischen Missionare herausgearbeitet werden kann, die ein höheres Mass an komplexer Geschichtsschreibung von Missionen bedeutet. Die Aufgabe von unveränderlichen Einteilungen von Personengruppen kann dabei helfen, kurzzeitig auftretende lokale Verschiebungen, die für die Ausrichtungen und Richtungsentscheidungen der Missionen von Bedeutung sind, eingehender als bisher zu berücksichtigen.

Mission transnational, trans-kolonial, global. Missionsgeschichtsschreibung als Beziehungsgeschichte

Der Artikel verfolgt das Ziel vermittels einer Nahperspektive auf Missionsberichte aus dem 19. Jahrhundert die Bedeutung von institutionellen Brüchen in christlichen Missionsunternehmungen zu unterstreichen. Gegen die Annahme einer Einheitlichkeit, die von einem in Europa situierten Zentrum aus, sich hierarchisch in jede Missionsstation fortsetzte oder einer Vorrangstellung des Nationalen in Missionsgebieten, werden mehrere Möglichkeiten erläutert, um die Besonderheiten jeder Mission zu erforschen. Anhand der lokalen Situation von differierenden Interessen und Gruppenbildungen, einer Eigendynamik in den Missionsgebieten, die zu einer erhöhten oder verringerten Distanz in Bezug zu Europa führte, sowie einer trans-kolonialen Perspektive schlägt der Artikel vor, für die Missionsgeschichtsschreibung einen erhöhten Wert auf beziehungsgeschichtliche Aspekte zu legen.

La mission: transnationale, transcoloniale, mondiale. L'historiographie de la mission comme histoire relationnelle

Cet article vise à souligner l'importance des ruptures institutionnelles dans le cadre des activités missionnaires chrétiennes, s'intéressant de près aux rapports missionnaires du 19ème siècle. A l'encontre de l'acceptation d'une certaine homogénéité, se propageant hiérarchiquement dans chaque poste missionnaire à partir d'un centre situé en Europe, ou de celle de la primauté nationale dans les sphères missionnaires, plusieurs possibilités sont présentées en vue de considérer les particularités de chaque mission. En se fondant sur la situation locale constituée d'intérêts divergents et de regroupements, sur une dynamique propre à chaque poste missionnaire, menant à une distanciation accrue ou réduite vis-à-vis de l'Europe, ainsi que sur une perspective transcoloniale, l'auteur propose, pour l'historiographie de la mission, d'attacher davantage d'importance aux aspects relatifs à l'histoire relationnelle.

Mission as Transnational, Trans-colonial, and Global. Writing the History of Mission as a History of Relationships

Looking closely at mission reports from the 19th century, the article reveals the significance of institutional shifts in Christian mission groups. Beyond the view that missions remained fundamentally similar, as a result of influence from the European centre, hierarchically perpetuated in each mission station, and also the contrasting position that the national element dominated in mission areas, a number of further possibilities are offered which could reveal the unique characteristics of each mission. In writing mission history, the paper argues, beyond the context of the local situation, with its various competing interests and groups, the dynamics of each mission area, which may have taken the mission further away from the European centre or have brought it closer, and beyond a transcolonial perspective, greater value should be given to the history of relationships.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

trans-koloniale Perspektive – perspective transcoloniale – transcolonial perspective; Institutionelle Brüche – ruptures institutionnelles – institutional upheaval, Nativer Klerus – clergé indigène – native clergy, Koloniale Distanz – distance coloniale – colonial distance, Missionsgeschichtsschreibung – historiographie de la mission – writing mission history.

Helge Wendt, Dr. des., Lorenz Krüger Postdoctoral Research Fellow Max-Plank-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin.