

## KATHOLISCHE MISSION UND KOLONIALER STAAT: FRAGEN UND ÜBERLEGUNGEN

Stefan Dietrich, München

### I

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist eine Bemerkung Gründers, daß das Thema 'Mission und Kolonialismus' "zudem in den allgemeinen Problembereich des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Religion und Gesellschaft" gehöre.<sup>1</sup> Ein Ausgangspunkt ist es nur deshalb, da hier nicht direkt auf empirische Befunde zu diesem Verhältnis rekuriert werden soll. Denn um eine rein empirische Frage handelt es sich bei diesem Problembereich zweifelsohne auch nicht (jedenfalls: nicht nur). Vielmehr sind hier kulturspezifische Ideologien (Systeme von Ideen) involviert, die zuerst 'Religion', 'Staat' und 'Gesellschaft' als separate Kategorien konstituieren, definieren und dann ihr Verhältnis untereinander bestimmen.<sup>2</sup> In diesem Prozeß verändern sich die 'Modelle' von Religion (Inhalte, Wesensbestimmung)<sup>3</sup> und von der Beziehung der Religion zu 'Staat', 'Gesellschaft' usw. Es geht also nicht um eine sich historisch wandelnde Beziehung von Religion und Staat als feste Größen, sondern um ein dynamisches Modell von Interdependenzen und Veränderungen in ideologischen Konstellationen.

Insofern sollen hier nicht Aktivitäten im Missionsfeld thematisiert werden, sondern die konzeptionellen 'Heimatbedingungen' der Mission - 'Modelle', in denen die Rolle von Religion in Bezug auf andere Bereiche 'gedacht' werden kann. Die Forderung, die missionierenden Gesellschaften selbst in der Forschung zu thematisieren, hat u.a. schon Beidelman erhoben.<sup>4</sup> In dem Fokus auf *eine* Missionsgesellschaft besteht allerdings die Gefahr einer Art 'Tribalismus' - Gesellschaft A ist so, und Gesellschaft B ist einfach anders. Der Wert dieses Ansatzes soll nun keineswegs geleugnet werden; die hier vorgeschlagene Perspektive geht vielmehr von der Überlegung aus, daß die verschiedenen 'Modelle' der Missionen ihrerseits Variationen einer umfassenderen Problematik sind.

Die hier angestellten Überlegungen können und wollen nicht mehr als skizzenhaft sein; Vollständigkeit, Abgerundetheit oder Ausge-

wogenheit wird weder beansprucht noch angestrebt. Sie sollen auch im Sinne einer Frage verstanden werden, einer Frage danach, ob es möglich ist, die Vielfalt und oft auch Widersprüchlichkeit des empirischen Materials zu 'kolonialen Missionen' systematisch zu verstehen, im Sinne etwa von Widersprüchen in und zwischen 'Modellen' zu 'Religion und Gesellschaft'.

Zwei weitere Einschränkungen sind nötig: Die Überlegungen dieses Beitrags erwachsen aus einer Fallstudie - meiner Arbeit zur katholischen Mission auf der Insel Flores (Ost-Indonesien) zwischen 1860 und 1942.<sup>5</sup> Damit ergibt sich im wesentlichen auch eine Beschränkung auf *katholische* Mission bzw. Katholizismus.

### II

Ein wichtiger Aspekt der Beziehung von 'Kirche' und 'Staat' (oder vielleicht besser 'Macht', 'Politik') ist, daß beide Einheiten sich historisch wandelten, und der Staat vielleicht mehr noch als die Kirche. Auf der einen Seite stehen die losen politischen Strukturen des Mittelalters, mit ihren verschachtelten Souveränitäten und dem 'dynastischen Prinzip'; gemeinsamer Bezugspunkt ist die 'christliche Einheitskultur' bzw. die 'Christenheit', in deren stufenweiser Ordnung die weltlichen Autoritäten ein zwar weitgehend autonomer aber logischerweise nur verlängerter Arm der der Christenheit vorstehenden Kirche sind.<sup>6</sup> Am anderen Ende steht der moderne Nationalstaat des 19./20. Jahrhunderts, gekennzeichnet u.a. durch seine flächendeckende, einheitliche Souveränität, Säkularisierung und Trennung von Staat und Kirche.<sup>7</sup> Dazwischen liegt der lange Prozeß, in dem sich Staaten formieren, Machtmittel (Gewalt, Steuern) monopolisieren und dadurch der Kirche entziehen.<sup>8</sup> Daneben beginnt mit der Reformation die Auflösung der 'Christenheit' in 'Christentümer'. Nach einer Phase landeskirchlicher 'Faksimile-Christenheiten'<sup>9</sup> führt dies schließlich zur typischen pluralistischen Situation, in der der Staat gegenüber den Konfessionen eine ähnliche Rolle spielt wie im Laissez-faire-Kapitalismus.<sup>10</sup>

Die Grundlinie der Entwicklung ist, in den Worten Dumonts, "...to install the State in the place of the Church [d.h. die Christenheit bzw. "the Christian Commonwealth"] as the sovereign institution and global society of Western Europe ..."<sup>11</sup> Damit entstehen politische Theorien, die sich einer religiösen Bestimmung ent-

ziehen (Vertragstheorien etc.), wie sich dann später die Kategorie der 'Ökonomie' etabliert und sich ihrerseits damit politischer Bestimmung entzieht.<sup>12</sup> Religion wird zu einem SubSystem unter verschiedenen anderen Sub-Systemen.

Diese schemenhafte Andeutung einer langfristigen und komplexen Entwicklung hat Implikationen, von denen einige im folgenden angesprochen werden sollen, die (neben anderen) m.E. für das Thema 'Kolonialismus und Mission' von Bedeutung sind.

### III

Als erster, ganz allgemeinen Punkt kann die 'Trennung' von Macht und Moral genannt werden.<sup>13</sup> Sie werden natürlich nicht getrennt, aber die oben skizzierte Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zum (entstehenden) Staat impliziert ein Potential in dieser Richtung - besser ist vielleicht, von einem 'Dilemma' von Macht und Moral zu sprechen. In der 'Christenheit' mit ihrem Wahrheitsbegriff, der Objektivität der kirchlichen Heilsanstalt, die leitend am Gipfel der Gesellschaft steht, die sich *per definitionem* als christliche begreift, ist das Verhältnis zu Gewalt für religiöse Zwecke (fast) unproblematisch - "Hier darf man die Menschen zu ihrem Wohle zwingen."<sup>14</sup> Die Lage ändert sich aber mit dem Gewaltmonopol des souveränen Staates und dem Zerfall der 'Christenheit'. Die Kirche verstärkt ihren Charakter als moralische Gemeinschaft und distanziert sich von physischer Gewalt;<sup>15</sup> Moral und moralische Werte werden eine eigene 'Machtressource', mit der der weltliche Staat kritisiert und ein gewisser Führungsanspruch gewahrt bleiben kann. Dem entspricht eine moderne Konzeption von Religion als autonomes, vom sozio-politischen Kontext unbeeinflusstes Sinnsystem *sui generis*,<sup>16</sup> und in diesem Zusammenhang kann dann auch das religiöse "Dilemma der Macht"<sup>17</sup> gedacht werden.

Was diesem Dilemma eine besondere Schärfe gibt, ist die wesensmäßige und starke Tendenz zur Innerweltlichkeit des Christentums.<sup>18</sup> D.h. die religiöse Ordnung ist nicht eine radikal transzendente, der 'Welt' entgegengesetzte; sie bezieht sich auf die 'Welt'. Geschichte kann hier Heilsgeschichte werden. Auch hier lauert das Dilemma der Macht im Hintergrund (wie verändert, d.h. verbessert man die Welt), und es entsteht ein weiteres inner-religiöses Dilemma, das an Polemiken wie 'Anpassung an weltliche Moral' versus 'moralische Reinheit' sichtbar wird. Nur eins scheint offenbar

unerlaubt zu sein (außer in Klöstern): ein Rückzug aus der Welt.<sup>19</sup> Das 19. Jahrhundert war eine 'Umbruchszeit' - das Problem von 'Staat und Kirche' war Teil davon. Sie mußten ihr Verhältnis neu definieren, wobei für die faktischen Verhältnisse der Staat am längeren Hebel saß. Bestandteil dieses Umbruchs war die ideologische und politische Bewältigung<sup>20</sup> der französischen Revolution. An der Reaktion der Kirche in diesem Umbruch ist interessant, daß den 'faktischen Verhältnissen' der Idealzustand der Christenheit entgegengehalten wird. Charakteristischerweise wird im 19. Jahrhundert der Thomismus wiederbelebt und gewissermaßen zur offiziellen Lehre der Kirche als "GeneralHeilmittel für alle sozialen Schäden bis heute und heute erst recht".<sup>21</sup> Nach dem Verlust politischer Macht wurde damit der moralische Herrschaftsanspruch um so nachdringlicher erhoben,<sup>22</sup> und damit ein Anspruch auf die Unterordnung von Staat und Gesellschaft unter die Führung der Kirche. Alles andere war ein Machtzustand, aber kein Rechtszustand. Dem Monopolstaat wird ein religiöser Absolutheitsanspruch entgegengestellt.<sup>23</sup>

Es bedurfte einer längeren Entwicklung (und einer Entspannung des Verhältnisses zum Staat), bis die Kirche sich mit einer pluralistischen Situation abfand, wie es sich in dem Konzept der "Little Flock" niederschlägt.<sup>24</sup> Auch hier aber liegt ein 'spannungsreiches' Sichabfinden vor, denn nun soll aus der akzeptierten 'Minoritätsposition' die Welt transformiert werden. Ein Rückzug aus der Welt ist auch heute erst möglich, wenn diese christlichen Idealen entspricht:

"The community and its leaders should live and act as to make [the priest's] involvement in politics eventually superfluous",

wie sich ein philippinischer Jesuit im Jahre 1976 ausdrückte.<sup>25</sup> Hiermit entsteht aber ein anderes Problem.

Die Kirche machte im Prinzip keine Aussage zu spezifischen politischen Formen - gottgesetzt ist nur die Tatsache einer Obrigkeit und die Existenz von Unterschieden.<sup>26</sup> Dank der Führung der Kirche werden die Härten der Unterschiede "innerlich-ethisch" überwunden, während das Ganze auf die "Verwirklichung des absoluten Heilswzwecks" ausgerichtet ist.<sup>27</sup> Aus diesem 'organisch-patriarchalischen' Modell, in dem "jedes Glied seine Ehre und seinen Zweck hat",<sup>28</sup> ergab sich besonders unter den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts eine eigenartige Widersprüchlichkeit von Konservatismus

und Kulturkritik, die allerdings beide in ein und demselben Modell verankert sind. Eine kritische Tendenz ergibt sich (mit Troeltsch können wir sagen: "nach Bedarf"<sup>29</sup> aus der Verbindung von "Zweck" und "Ehre": Etwas plakativ formuliert hat der Arbeiter oder Eingeborene seinen "Zweck" und soll daher nicht aufmucken, er hat aber auch, an seinem Platz, seine "Ehre" und soll daher nicht unterdrückt und in seinen Existenzrechten gemindert werden. Theoretisch hat er sogar ein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit, wenn diese 'gottlos' wird.

Der *de facto* Konservatismus der Kirche im 19. Jahrhundert ist bekannt, und man kann ihn mit dem 'ständischen Ideal' verbinden. Man kann aber auch weiter gehen und neben der jeweils historischen Präferenz für eine politische Form in diesem Bereich *eine Art* 'Gleichgültigkeit' feststellen - 'Gleichgültigkeit' deswegen (wiederum plakativ formuliert), weil es 'gleichgültig' ist, welche konkrete politische Form dem religiösen Endzweck dient.<sup>30</sup> Es wird daher nicht zu unrecht behauptet, daß die Kirche, allem Anschein zum trotz, keine 'Sozialdoktrin' besitzt, und daß das, was als 'Sozialdoktrin' auftritt, eher 'moralische Allgemeinplätze' sind, die sich kaum sinnvoll in einer *konkreten* Situation umsetzen lassen.<sup>31</sup> Die positive Qualität einer spezifischen Ordnung ergibt sich nämlich durch eine Art 'Alchemie', die konkrete Ordnungen umgeht - wenn nur die (von der Kirche geleiteten) Individuen 'wahre Christen' sind, ist auch die Gesellschaft 'gut'. Der bereits zitierte philippinische Jesuit bringt dies präzis zum Ausdruck:

"What can be more desirable to the heart of a priest than to see the citizens of the city live as sons of the same God our Father not only in the churches on Sunday but in their homes as well, in the session hall of the city or the province, in the law-courts, in the banks and investment houses, in the marketplace, the schools, the fields, the factories? For this will result in an atmosphere of justice, peace, understanding, love and freedom."<sup>32</sup>

Bis heute wird Sozialkritik wesentlich aus dem organisch-patriarchalen Modell heraus geübt, wenngleich es allerdings üblich ist, daß die Kirche die Territorien von 'konkreter' Politik und Ökonomie nicht betritt.<sup>33</sup> Ebenso typisch ist, daß 'die Familie' ein zentrales Interesse der Kirche auf sich zieht, ist sie doch das "Urbild" der organisch-patriarchalen Ordnung.<sup>34</sup>

Gründer beschreibt treffend die Mischung aus Konservatismus und Sozialkritik gerade auch in den Kolonialmissionen.<sup>35</sup> Er greift je-

doch in der Analyse zu kurz und bleibt zu empirisch. Was sich in den Kolonialmissionen zeigt, ist ein Export einer spezifischen Konstellation im Europa des 19. Jahrhunderts, in der Kritik und Konservatismus als zwei Seiten einer Münze erscheinen. Ohne die Erfassung dieser Konstellation lassen sich auch die Widersprüchlichkeiten in den Missionen nur halb offenlegen.

Wilbert Shenk bemerkt, daß das 'Große Jahrhundert' der Mission, das 19. Jahrhundert, ein "powerful last thrust of Christendom" war.<sup>36</sup> Genau hierauf zielen auch die Überlegungen dieses Beitrags. Die Hypothese ist, daß sich der Zusammenhang von 'Kolonialismus' und 'Mission' nicht durch irgendeine Parallelität ergibt, sondern aus der spezifischen Konstellation einer 'antagonistischen Interdependenz',<sup>37</sup> wie sie sich im 19. Jahrhundert herausbildete oder herausbilden mußte. Es standen sich zwei 'Monopolssysteme' gegenüber - genauer gesagt, im 19. Jahrhundert bildete sich der Staat erst voll zu einem Monopolssystem aus, dessen Anspruch die Kirche ('in der Verteidigung', wenn man will) um so stärker ihren Monopolanspruch im Sinne der alten Theorie der 'Christenheit' entgegenwirft. Dies bedeutet einerseits eine 'Oppositionshaltung'. Andererseits bedeutet die mentale Unterwerfung des Politischen unter das Religiöse jedoch nicht nur einen Führungsanspruch, sondern auch, daß der Rührigkeit weltlicher Mächte im Sinne des Idealmodells ein religiöser Sinn geradezu unterstellt werden muß.

Von hier aus, und von dem 'innerweltlichen Aspekt' des Christentums her, ist es nicht verwunderlich, daß Kolonialgeschichte als Heilsgeschichte verstanden werden konnte und daß Missionen gern auf Unterstützung der Kolonialmacht zurückgriffen, bestätigte sich hier doch die Theorie der Hierarchie von Religion und Staat:

"Die Regierungsbeamten zeigen fast ohne Ausnahme der Mission gegenüber ein äußerst freundliches Entgegenkommen, so daß es scheinen möchte, hier sei das Hochbild des mustergültigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vollkommener verwirklicht als irgendwo in Europa während des Mittelalters."<sup>38</sup>

Ebenso selbstverständlich ist aber die 'Autonomie' der Mission - vorerst allerdings nicht als 'autonomes Subsystem' sondern in der hierarchischen Überordnung von Religion in Bezug auf Politik und 'Welt'. Daher durfte der Kolonialstaat (wie auch der Nationalstaat) "die Kirche nicht hindern, sondern muß das Hinderliche wegnehmen und das Terrain für die Kirche ebnen und sie unterstützen."

Wann immer der Staat seine Abhängigkeit von den Zielen der Kirche nicht anerkannte und sich damit neben oder über die Kirche stellte, dann war dies ein "Machtzustand", nicht ein "Rechtszustand".<sup>39</sup> Diese Art von Autonomieverständnis ist sicher sehr verschieden von der Autonomie, wie sie z.B. unter dem Grundsatz der Gewissensfreiheit gehandhabt wird (wenngleich die Kirche sich pragmatisch auch auf dieses berief).

#### IV

Als zweiter Punkt kann auf die 'Privatisierung' oder 'Verinnerlichung' von Religion verwiesen werden. Hier spielen verschiedene Faktoren eine Rolle (Aufklärung etc.). Nur zwei seien erwähnt, die mit der Auflösung der 'Christenheit' zu tun haben. Da ist zum einen die Herausbildung eigenständiger Bezugssysteme ('Politik', 'Ökonomie'), die in der 'Christenheit' idealerweise noch auf einen gemeinsamen Zweck ausgerichtet und in diesen eingeordnet waren.<sup>40</sup> Zum anderen ist die Entstehung von 'Christentümern' nach der Reformation zentral. Beide Prozesse der 'Pluralisierung' verändern ganz wesentlich die 'Plausibilitätsstruktur'<sup>41</sup> von Religion und relativieren Religion, die damit weniger objektiv existent als subjektiv geglaubt wird. Sie wird Privatsache, garantiert unter dem Grundsatz der Gewissensfreiheit.<sup>42</sup> In dieser Ideologie<sup>43</sup> verstärkt sich nicht nur das "Dilemma der Macht", es treten auch noch andere hinzu.<sup>44</sup>

Die Tendenz zur 'Verinnerlichung' hat Implikationen für das Hauptziel von Mission: die Konversion. Konversion bezeichnet landläufig eine 'innere Umkehr', einen 'inneren Gesinnungswandel'.<sup>45</sup> Der neue 'Glaube' und neue 'moralischen Werte' sollen sich aber irgendwie am Konvertiten zeigen. Insofern hat der Begriff eine Doppelbedeutung: In den Worten des Jesuiten Charles, die Bekehrung zum 'Glauben' und die Bekehrung zu 'guten Sitten'.<sup>46</sup> Das Problem liegt im Detail, und hier setzt dann auch gerne der 'Europäismus im Missionsbetrieb' ein.

Als 'Transporteure' von Religion sind Missionare primär auf eine 'verinnerlichte' (d.h. transportable) Variante des Christentums angewiesen, die sich an einem neuen Ort (hier: einer nicht-westlichen Kultur) wieder zu einer kompletten Realität ausbilden soll. Damit aber beginnt das Paradox. Das Konversionsmotiv ('wahrhaftige', d.h. 'innerliche', vs. materielle Motive, z.B. 'ReisChristen') ist ei-

nes, abgeschwächt (aber nicht irrelevant) im Katholizismus durch den objektiven Charakter der Kirche. Dasselbe Problem perpetuiert sich: wie immer sich das örtliche Christentum entwickelt, liegt ihm nicht doch noch 'heidnisches' Denken zugrunde?<sup>47</sup> Beweisen das nicht gerade noch 'heidnische Bräuche', die evtl. neben dem Christentum weiter existieren? Der 'verinnerlichten' Religion sind 'äußere Formen' bis zu einem gewissen Grad immer suspekt, doch sind gleichzeitig 'äußere Zeichen' notwendig. In diesem Dilemma von 'Innerlichkeit' und 'Äußerlichkeit' scheint mir dann auch der 'Europäismus' wesentlich verwurzelt zu sein, denn ein Konnex von 'Glaube-Handeln (bzw. äußere Zeichen des Glaubens)' ist in einem selbst erfahrenen, lokalen kulturellen Kontext am ehesten 'glaubhaft' - und so wird dieser Kontext anderswo rekonstruiert. Da aber 'altes Denken' auch in 'europäischen Formen' weiterleben kann, ist das Problem auch nicht gelöst - perpetuierter 'europäischer Paternalismus' ist eine mögliche Folge.<sup>48</sup>

Hier liegt sicher ein generelles Problem des Umgangs von 'Europäern' mit nicht-europäischem Christentum:<sup>49</sup> Selbst wenn man etwas 'wiedererkennt' ('Handeln-Glaube' z.B.), gibt es genügend, was nicht 'wiedererkannt' wird,<sup>50</sup> so daß selbst das 'Wiedererkannte' suspekt wird. Dem zugrunde liegt die Assimilation einer 'fremden Kultur' in die Kategorien und Schemata der eigenen. Darin verbirgt sich ein 'Europäismus' von viel fundamentalerer Tragweite, und zwar die Konstruktion einer 'fremden Religion' in Kategorien und Begriffen des westlichen Christentums (wozu dann z.B. die Kategorie 'Glaube' als Kernelement von Religion gehört).<sup>51</sup> Das 'Wiedererkennen' bleibt ein Trugbild.

Ob Akkommodation oder neuerdings Inkulturation hier einen wirklichen Ausweg für die Mission und Kirchen liefern, bleibt abzuwarten.<sup>52</sup>

Ein kleines Beispiel für die fundamentalen Kommunikationsschwierigkeiten kann die Institution des 'Brautpreises' abgeben: Für Missionare ist dieser 'Verkauf' einer Frau in der Regel ein Skandal (und für viele 'säkulare' Europäer sicher auch, obwohl sie sich hierbei dann evtl. in Toleranz üben). Das Problem hierbei ist nicht einfach ein faktisches (ob es Verkauf ist oder nicht), sondern daß ganz selbstverständlich eine 'ökonomische' Kategorie herangezogen wird, die eine Sphäre des 'Gabentausches' nur verzerren, nicht aber verständlich machen kann.<sup>53</sup>

## V

Zur 'Entmachtung' der Kirche durch den modernen Staat bemerkt Troeltsch: "Was [von der Kirche] an Universalität der Herrschaft aufgegeben werden mußte - mindestens provisorisch -, das wird an Intensivität der Herrschaft über den katholischen Volksteil ersetzt ..." <sup>54</sup> Daß Troeltsch hier schlichtweg von 'Herrschaft' spricht, ist bezeichnend. Es ging darum, 'Gefolgschaften' zu mobilisieren - den Einfluß auf den katholischen Bevölkerungsteil zu erhalten, wenn nicht zu verstärken. Die Bedingungen hatten sich jedoch gewandelt: Die Kirche war nicht mehr eine natürlich und selbstverständlich gegebene Institution, sondern sie wurde im 19. Jahrhundert zur Freiwilligkeitsanstalt. Dies verlangt nach neuen Mitteln der 'Herrschaft': die Kirche wird nun zur geistigmoralischen 'Führungsmacht' (s.o.). Diese gewandelte Situation der 'Freiwilligkeitsanstalt' hat auch Einfluß auf die Inhalte der Religion. <sup>55</sup> Religion kann besser 'vermarktet' werden, wenn sie sich innerhalb einer Gesellschaft (oder für eine gesellschaftliche Schicht) als 'relevant' erweist, d.h. in Begriffen, die auch in einer sich säkularisierenden Gesellschaft positive Funktionen darstellen. Charakteristischerweise wird die moralische, psychologische oder therapeutische Funktion der Religion für das Individuum und sein Privatleben hervorgehoben. <sup>56</sup>

In Variationen läßt sich die Intensivierung der Religiosität bis mindestens zur Gegenreformation zurückverfolgen (wenngleich damals die 'Entmachtung' durch den Zerfall der Christenheit die Hauptrolle spielte). <sup>57</sup> Dieses 'tridentinische Programm' verstärkte die Führungsrolle des Klerus in einem Programm der 'Reinigung' religiöser Praxis - es war das widersprüchlich klingende Modell einer vertieften individuellen Religiosität durch autoritative Vorschrift und Konformität in religiöser Praxis.

Im Zuge dieser 'Reinigung' der Religion entstanden unsere europäischen 'Heiden' - die wilde, rohe, dem Aberglauben und noch heidnischen Praktiken anhängende Landbevölkerung. <sup>58</sup> Die Frage nach dem möglicherweise 'heidnischen' in der 'Volksreligion' geistert ja bis heute noch herum. <sup>59</sup> So ist es nicht verwunderlich, daß in den 60er-Jahren der Priester einer ländlichen Gemeinde in Portugal seine Stellung mit der eines Missionars in 'Heidenländern' verglich. Als Lösung präsentierte sich 'daheim' wie 'in Übersee' das langlebige Modell einer autoritär-paternalistischen Pfarrei und

der Druck nach Konformität im Einklang mit 'offizieller Religion'. <sup>60</sup>

Es entsteht hier ein doppeltes Paradox: Auf der einen Seite will die Mission eine Gesellschaft von innen her christianisieren, religiöse Ausdrucksformen, die sich aus der Gesellschaft ergeben, sind aber suspekt - nichts soll zwischen dem gläubigen Individuum und der Kirche stehen. <sup>61</sup> In Verbindung mit dem 'verinnerlichten Religionsbegriff' verstärkt sich das Dilemma von 'Form und Gehalt' und damit die 'fortwährende Angst, daß die Bekehrten einer Moral folgen könnten, die sie [die Missionare] nicht als Christliche akzeptieren können.' <sup>62</sup> Das Dilemma ist nicht lösbar - worauf es aber ankommt, ist die *Einheit* von Überseemission und der 'modernen Christianisierung' Europas. Parallele Phänomene lassen sich empirisch sicher in großer Zahl beibringen - hier eines aus Flores.

Ein Problem der Missionare in Larantuka und Maumere im 19. Jahrhundert war der schlechte Kirchenbesuch. 'Konformes Verhalten' wurde schließlich erreicht, nachdem die *rajas* (Fürsten) überredet werden konnten, Geldbußen für unbegründetes Versäumen des Gottesdienstes aufzuerlegen. Der Gottesdienstbesuch verbesserte sich beträchtlich, so sehr sogar, "daß unsere Kirche bald zu klein sein wird." <sup>63</sup> Der Kommentar zu dem Ergebnis ist typisch: "Sie kommen zur Heiligen Messe, das heißt, sie sitzen draussen und reden oder schlafen, denn ansonsten würden sie eine Buße von einem Gulden zu zahlen haben." <sup>64</sup> Typisch deshalb, weil die europäischen Kollegen der florinesischen Katholiken ganz ähnliche Reaktionen zeigen konnten, wie Curé Thiers im Jahre 1679 bezeugt:

"Les gens vont à la messe pour nouer des affaires, raconter des nouvelles et des bagatelles ... On communie pour ne pas passer pour rebelle ou ne pas être montré du doigt." <sup>65</sup>

Und bekanntlicherweise gab es nicht nur in den Missionsländern Widerstände gegen die pastorale und kulturelle Bevormundung, wie das Phänomen des ländlichen 'religiösen Antiklerikalismus' in Europa zeigt. <sup>66</sup>

## VI

Abschließend soll auf einen Aspekt der 'antagonistischen Interdependenz' von Staat und Kirche eingegangen werden, der in der Literatur zu 'Kolonialismus und Mission' unter dem Stichwort der

'systemstützenden Funktion der Mission' behandelt wird - Schule, Erziehung zu Arbeit, Loyalität usw. Es geht dabei um eine Parallelität zwischen Kirche und Staat: beide sind Kontrollsysteme.<sup>67</sup> Sobald sich beide auseinanderbewegen, kann das Verhältnis in Begriffen von Konflikt und Kooperation gedacht werden. Dazwischen liegt die Möglichkeit von 'begrenztem' Konflikt und 'begrenzter' Kooperation, eines sich gegenseitig 'Inwertsetzens', das auch die Möglichkeit der gegenseitigen Manipulation eröffnet. Die Pointe dieser Parallelität liegt in den Thesen, daß der absolutistische Staat in konzeptueller Kontinuität zur Kirche steht (letztere lieferte gewissermaßen das Modell für ersteren), und daß das Kloster eine Quelle für die Idee einer rational planbaren, individualistischen und umfassenden sozialen Ordnung war.<sup>68</sup>

In der Zeit bis zum 19. Jahrhundert (die 'Faksimile-Christenheiten') liegt eine gewisse Gemeinsamkeit in der Bewegung von Kirche und Staat, die man vielleicht am besten unter dem Stichwort der 'Disziplinierung' zusammenfassen kann:

"'Überwachung', 'Kontrolle' und 'Abgrenzung' sind die Wörter, die in unserer modernen Sprache die Mittel bezeichnen, die damals eingesetzt wurden, um die Bevölkerungen von damals christlicher, sittenstrenger und gefügiger zu machen."<sup>69</sup>

Neben der bereits angesprochenen religiösen Kontrolle stand die zunehmende Kontrolle des Staates und die Kontrolle der Arbeit im Manufakturwesen und der beginnenden Industrialisierung.<sup>70</sup> Der gemeinsame Nenner läßt sich grob so bestimmen: Eine 'moral economy' und Religiosität, die in die Sozialstruktur eingebettet und daher in gewissem Maß unabhängig von Staat und Kirche war, wurde reorganisiert und unter Kontrolle gebracht. Zwischen Individuum einerseits und Kirche, Staat und Ökonomie andererseits standen nunmehr keine einer 'rationalen Organisation' schädlichen Institutionen. Charakteristisch sind Äußerungen von Seiten des Staates und der Kirche, daß z.B. bestimmte 'Volksbräuche' der 'Religion', Arbeitssinn und Fortschritt im Wege stünden.

Es bildete sich ein Vokabular und ein Repertoire von Konzepten heraus, die Kirche und Staat in einem Verhältnis gegenseitiger Zweckdienlichkeit begreifen ließen, obwohl sich "die religiösen Interessen selbst innerlich vom Staat" lösten.<sup>71</sup> Dieses Vokabular konnte auch eine 'Appell-Funktion' einnehmen, mit dem die Kirche die Unterstützung des Staates einfordern konnte. Dies wird gerade

im 19. Jahrhundert, trotz aller Konflikte zwischen Kirche und Staat, überdeutlich, wenn beispielsweise Irreligiosität, Taverne, Freimaurerei, Demokratie, Revolution und Sozialismus als ein 'Paket' dargestellt wurde.<sup>72</sup>

Im Extremfall können rein manipulative Zweckbündnisse geschlossen werden, wie z.B. das Arrangement des Vatikans mit dem faschistischen Regime in Italien zeigt.<sup>73</sup> Auf der Seite der Kolonialmacht wird ein entsprechender Pragmatismus aus dem Argument eines niederländischen Kolonialbeamten deutlich, der eine Förderung der Mission (als Gegenmittel gegen den 'regierungsfeindlichen' Islam) empfahl, aber zugleich hervorhob, "daß ich kein Eiferer für die Kirche oder die Religion bin, daß ich die Verbreitung der christlichen Lehre *nicht der Sache selbst wegen* empfehle, sondern als Mittel zum Erreichen eines *politischen* Ziels ..." (Hervorh. im Original).<sup>74</sup>

Das 19. Jahrhundert erscheint widersprüchlich: Zum einen haben wir die Selbstisolierung des Katholizismus, die 'Versäulung', die 'Wiederentdeckung des Laien'<sup>75</sup> in 'Opposition' gegen den Monopolstaat, zum anderen, gegenüber demselben Staat, aus dem 'Primat der Religion' heraus fast notwendigerweise eine Hervorhebung der Religion als unerläßliches Fundament jeder Ordnung und daher eine uns heute 'naiv' erscheinende Akzeptanz staatliche Unterstützung - sowohl 'zu Hause' wie in den Kolonien.

In Bezug auf die Kolonialmission wäre hier weiter auf den Konnex von 'Heimatmission-Überseemission' im Sinne einer Laienmobilisierung hinzuweisen, ferner auf die eifrige Rhetorik über den Nutzen der Mission für den Kolonialstaat. Wesentlich aber ist der Bezug zur 'Selbstdisziplinierung Europas', in dem Staat und Kirche in einer Art 'inneren Affinität' zusammen wirkten. In den Kolonien nämlich begegnete Europa einer Welt, die 'unordentlich' erscheinen mußte, und die nun ebenfalls 'unter Kontrolle' gebracht wurde. Abgeleitet aus einer europäischen Situation war der Ideenvorrat vorhanden, mit dem sich in der kolonialen Situation Kirche und Staat 'inwertsetzen' konnten (Kultivierung, Zivilisierung, Erziehung verschiedener Art).

## VII

In diesem Beitrag wurde davon ausgegangen, daß 'Religion' (Kirche) und 'Staat' nicht zwei von Natur aus getrennte Bereiche

sind, die historisch in wechselnde Beziehung zueinander treten. Vielmehr wurde ein dynamisches Modell zugrunde gelegt, in dem Religion, Staat und andere Bereiche sich auseinanderdifferenzieren und sich selbst in diesem Prozeß wandeln. Nur einige Aspekte dieses Prozesses konnten hier angedeutet werden. Es wurde vor allem Wert darauf gelegt, Widersprüchlichkeiten (oder im Sinne von O'Dea 'Dilemmas') herauszuarbeiten, die in Europa ihren Ursprung haben, und deshalb auch den widersprüchlichen empirischen Befund bezüglich der Kolonialmissionen hervorbrachten.

Das 19. Jahrhundert wurde als Umbruchszeit gesehen, in dem sich Modelle von Religion und von Staat unter Rückgriff auf verschiedene europäische Traditionen neu formierten. Es wurde auf die 'antagonistische Interdependenz' von Staat und Kirche hingewiesen - Troeltsch spricht von zwei "Souveränitäten, die sich nicht entbehren und doch auch nicht ertragen können".<sup>76</sup> Diese Ambivalenz ließ im 19. Jahrhundert eine spezifische Form von Distanz und Nähe entstehen. Die Nähe in der Affinität als 'Disziplinierungsanstalten' zeigt sich im Kontext der Kolonien verschärft im 'Zivilisierungswerk', das einem europäischen Prozeß seine 'suspekten' überseeischen Fortsetzung verschaffte (es wäre weiter zu fragen, wie sich dieser Aspekt im post-kolonialen Kontext transformiert). Das 'verinnerlichte' und das 'orthopraktische' Religionsmodell verweisen nicht nur auf die Problematik der 'Verpflanzung' des Christentums aus seiner 'natürlichen' Umgebung (Europa) in ein anderes Milieu, sondern auch auf ein Dilemma der europäischen Tradition selbst. Das Dilemma liegt im Konzept 'Religion' selbst, das sich instabil auf eine (soziale) Institution, auf Kultus oder Glauben beziehen kann.<sup>77</sup> Die Problematik von 'Mission und Kolonialismus' ist, so die These, in ideologischen Konstellationen in Europa selbst verankert,<sup>78</sup> nicht in den faktischen Verhältnissen im kolonialen Missionsfeld.

Der hier verfolgte Ansatz bedarf einerseits Erweiterungen, z.B. durch eine Einbeziehung der charakteristisch westlichen 'Ideologie des Individualismus'.<sup>79</sup> Er bedarf andererseits vielzähliger Verfeinerungen - durch eine präzisere Bestimmung des allgemeinen geistesgeschichtlichen Horizonts und der Variationen und Gegenströmungen innerhalb des Christentums, aber auch durch eine systematische Inbezugsetzung der allgemeinen Bedingungen zu lokalen Kontexten. Lokale Kontexte wie Missionsstationen oder -bezirke sind eigene soziale Systeme,<sup>80</sup> in der Vergangenheit ('isolierte Mis-

sion') mehr noch als heute, die gemeinsame ideologische Voraussetzungen u.U. in widersprüchliche Realitäten umsetzen können. Es wurde oben auf die 'Einheit' von Disziplinierung in Europa und Übersee hingewiesen. In dem Zusammenhang erhält die Bemerkung Beidelmans, daß Mission die intensivste Form der Kolonisierung sei ("colonization of heart and mind"),<sup>81</sup> eine eigene Wendung. Auf der einen Seite verweist die Bemerkung auf 'Religion als Privatsache' (erfolgreiche Bekehrungen durch unliebsame 'Neuen Religionen' unterliegen ja auch bei uns dem Verdacht der Praxis von 'Gehirnwäsche'<sup>82</sup>). Auf der anderen Seite aber legt die Bemerkung nahe, daß Europa, nachdem es sich mehr oder weniger erfolgreich selbst 'missioniert' hat, sich dem 'Rest der Welt' zuwendet. Von hier aus kann man tatsächlich auf heutige Transformationen der ideologischen Konstellation des 19. Jahrhunderts reflektieren. Versuchen wir nicht noch oft genug, unsere säkularen Modelle (Modernität, Fortschritt und Entwicklung, Individualismus, Authentizität) mal mehr, mal weniger schulmeisterlich der Welt aufzudrängen? Nimmt die Idee der Modernität und des modernen Staates nicht manchmal den Charakter einer 'säkularen Christenheit' an, nach der wir die Welt ordnen (Dritte, Zweite und Erste Welt) und am liebsten nach dem Bild der 'natürlichen' Umgebung dieser 'Christenheit' reorganisieren (missionieren?) würden?

Das Wort vom 'mental Kolonialismus' ist natürlich bitter. Das Wort Kolonialismus ist *per se* moralisch negativ belegt (und wandert daher gern in verschiedene Kontexte), so daß die Verbindung mit dem 'moralischen Institut' *per se*, der christlichen Mission, widersprüchlich wirkt. Theologisch bietet sich hier viel Stoff zum Nachdenken darüber, wie sich Moral kompromittiert hat. Welche Lehre daraus auch immer gezogen wird, man kann durchaus annehmen, daß sich das Christentum immer auf eine Art in der Welt einrichtet, die sich im nachhinein als 'kompromittierend' herausstellt. Diese moralische Perspektive sollte allerdings von methodischen Perspektiven getrennt bleiben.<sup>83</sup> 'Von außen' braucht man durchaus nicht denselben moralischen Standard an die Mission anzusetzen, den die Religion für sich beansprucht, denn aus sozial- und ideengeschichtlicher Sicht ist 'Religion' immer 'kompromittiert', d.h. integraler Bestandteil eines historischen und sozialen Horizonts.

In den 1930er Jahren wurden die Missionsorden der "Kleinen Brü-

der" und der "Kleinen Schwestern" gegründet,<sup>84</sup> auf Grundlage der Gedanken eines Offiziers der französischen Kolonialarmee, der sich einem religiösen Eremitendasein zugewandt hatte. Diese Orden zeigen eine wohl extreme Form der ideellen Reaktion auf die Problematik der 'kolonialen Mission': Alle konventionellen Methoden (Predigt, Proselytisierung) werden abgelehnt, man lebt nur brüderlich und schwesterlich mit den Menschen. Der Rest ist Gottes Werk, das Er vollbringt, wann Er will. So sehr geht es um zwangsfreies, rein religiöses Wirken, daß, um es etwas extrem zu formulieren, 'Erfolg' geradezu gescheut wird - denn Erfolg könnte ein Zeichen 'mentaler Kolonisierung' sein - und damit religiöse Reinheit beflecken. Eine schöne 'außerweltliche' Lösung, gut aufgehoben in einem spezifischen religiösen Orden gut aufgehoben nicht zuletzt deshalb, weil dieses Modell für den normalen Zugang auf die 'Welt' weder für den 'säkularen' noch den 'religiösen' Europäer wohl wenig attraktiv ist.

### Anmerkungen

- 1 GRÜNDER, H., *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*. Paderborn 1982, S. 13.
- 2 Der Verweis mag genügen, daß viele Kulturen einen separaten Bereich namens 'Religion' nicht kennen, und daß die Konfiguration von dem, was wir 'Religion' und 'Politik' nennen, gänzlich verschieden von unserem westlichen Verständnis sein kann. Vgl. z.B. DUMONT, L., *The Conception of Kingship in Ancient India*. In: DERS., *Religion, Politics and History in India*. Paris/The Hague 1970. GEERTZ, C., *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton 1980. BALANDIER, G., *Politische Anthropologie* (Übers. von F. Griese). München 1976, S. 110ff.
- 3 Siehe z.B. EICHER, P., "Offenbarungsreligion": Zum soziokulturellen Stellenwert eines theologischen Grundkonzepts. In: P. EICHER (Hrsg.), *Gotteshvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. München 1979. SALER, B., *Supernatural as a Western Category*. In: *Ethos* 5 (1977), S. 31ff.
- 4 BEIDELMAN, T.O., *Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa*. In: *Africa* 44 (1974), S. 235ff. Vgl. auch RANGER, T., *Christianity and Colonial Society: Introduction*. In: T.O. RANGER und J. WELLER (Hrsg.), *Themes in the Christian History of Central Africa*. London etc. 1975, S. 85ff. MILLER, J., *Missions, Social Change, and Resistance to Authority*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1993), S. 29ff.
- 5 DIETRICH, S., *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942)*. Hörschäftlarn 1989, Kap. 6 und passim; DERS., *Mission and Religious Politics in Flores*. Vortrag am Institute of Social Anthropology, Oxford, Trinity Term 1990; vgl. DERS., *Mission, Local Culture and the 'Catholic Ethnology' of Pater Schmidt*. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*

- 23 (1992), S. 111ff.
- 6 Zu 'Christenheit' und 'dynastischem Prinzip': ANDERSON, B., *Die Erfindung der Nation* (Übers. von B. Burkard). Frankfurt/New York 1988, S. 21ff. Ausführlich zur 'christlichen Einheitskultur' und der Stellung des 'Staates' darin: TROELTSCH, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften, Bd. 1), Neudruck Aalen 1977, Kap. 6-8, und ganz knapp DERS., *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*. Tübingen 1907, S. 13ff. Vgl. auch BERGER, P., *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth 1973, S. 57f. und 140f. und DUMONT, L., *Essays on Individualism*. Chicago/London 1992, Kap. 1 mit Hervorhebung des grundsätzlichen Wandels im Denken über das Verhältnis von Kirche und 'Staat' vom antiken zum mittelalterlichen Christentum.
- 7 Säkularisierung im Sinne von BERGER (*The Social Reality*, S. 113): "... the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols ... in modern Western history, of course, secularization manifests itself in the evacuation by the Christian Churches of areas previously under their control or influence ..." Zur Genese des *Nationalstaats*: ANDERSON, *Die Erfindung*.
- 8 Knapp skizziert von BAX, M., *Religious Regimes and State-Formation*. In: E.R. WOLF (Hrsg.), *Religious Regimes and State-Formation*. Albany 1991, S. 11ff.
- 9 BERGER, *The Social Reality*, S. 159; TROELTSCH, *Die Trennung*, S. 19ff.
- 10 BERGER, *The Social Reality*, S. 134: "... basically, that of impartial guardian of order between independent and uncoerced competitors."
- 11 DUMONT, *Essays*, S. 69, ausführlicher dazu S. 66ff. und im weiteren Zusammenhang Kap. 2 insgesamt.
- 12 Dazu DUMONT, L., *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago/London 1977.
- 13 Hierzu BAX, *Religious Regimes*, bes. S. 12ff. und 21ff.
- 14 TROELTSCH, *Die Soziallehren*, S. 971; vgl. DERS., *Die Trennung*, S. 13ff.
- 15 Die auch gegen die Kirche gewendet werden kann, zuletzt wohl mit der Eröberung des Vatikanstaats. Im Übrigen kann jeder Eingriff des Staates in die 'Autonomie' der Kirche als illegitime Gewalt bezeichnet werden.
- 16 Moderne Religion und Theologie setzen sich ungerne soziologischer Analyse aus, da es ja um das zeitlose, wahre Wesen der Religion geht. Ein treffende Kritik daran: DOUGLAS, M., *The Effects of Modernization on Religious Change*. In: *Daedalus* 111/1 (1982), S. 3 und passim.
- 17 Siehe O'DEA, TH.F., *Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion*. In: F. FÜRSTENBERG (Hrsg.), *Religionssoziologie*. Neuwied/Berlin 1964, S. 212f.
- 18 EISENSTADT, S.N., *Transcendental Visions - Otherworldliness - and Its Transformations*. In: *Religion* 13 (1983), S. 1ff. (hier auch eine Kontrastierung mit Buddhismus und Hinduismus). Vgl. DUMONT, *Essays*, Kap. 1. Relevant hier auch: COLLINS, S., *Monasticism, Utopias and Comparative Social Theory*. In: *Religion* 18 (1988), S. 101ff., der die Hypothese aufstellt, daß im Christentum eine starke Tendenz vorhanden ist, das 'außerweltliche' monastische Ideal auf die 'innerweltlichen' Verhältnissen zu universalisieren. Auch hier ein Kontrast zum Buddhismus, dessen Struktur eine solche Tendenz nicht zuläßt.
- 19 Vgl. KAMPHAUSEN, E. und USTORF, W., *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung: Anamnese einer Fehlentwicklung*. In: *Verkündigung und For-*

- schung 22/2 (1977), S. 23ff.
- 20 Zur ideologischen Bewältigung: DUMONT, Essays, S. 97ff.
- 21 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 294, s. auch S. 326
- 22 Vgl. BLESSING, W.K., Staat und Kirche in der Gesellschaft. Göttingen 1982, S. 92.
- 23 BLESSING, W.K., Staat und Kirche, S. 182.
- 24 Siehe LUZBETAK, L.J., The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll 1988, S. 132 und 202f.
- 25 Neudruck des 1976 erstmals veröffentlichten Essays "Reflections on separation of church and state" in DEMETRIO, F.R., Christianity in Context. Quezon City 1981, S. 50.
- 26 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 296ff.
- 27 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 299 und 303.
- 28 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 296.
- 29 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 304.
- 30 Es ist *eine Art* Gleichgültigkeit: Es müßte weiter diskutiert werden, welche Bandbreite aus welchen Gründen und unter welchen historischen Bedingungen aus der Ideologie (System von Ideen) des Christentums akzeptabel ist.
- 31 HEBBLETHWAITE, P., The Popes and Politics: Shifting Patterns in "Catholic Social Doctrine". In: Daedalus 111/1 (1982), S. 85ff.
- 32 DEMETRIO, Christianity, S. 50.
- 33 Vgl. SCHARF, B., Religion and Everyday Life: The Effect of the Move from Status to Contract. In: Annual Review of the Social Sciences of Religion 5 (1981), S. 264ff.
- 34 TROELTSCH, Die Soziallehren, S. 299. SCHARF, Religion and Everyday Life, S. 255ff.
- 35 GRÜNDER, Christliche Mission, S. 342ff.
- 36 Zitiert in LUZBETAK, The Church, S. 104.
- 37 Das Konzept Ausdruck stammt von BAX, Religious Regimes, S. 10.
- 38 GIER, W., Aus der Insellur Holländisch-Indiens. In: Steyler Missionsbote 50 (1922/23), S. 8 zur Kooperation von Mission und Regierung bezüglich des Schulwesens in der Floresmission.
- 39 MULDER, A., De missie in Tropisch Nederland. 's-Hertogenbosch 1940, S. 164f.
- 40 DUMONT, L., Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe. In: Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970, S. 32f.
- 41 Zu diesem Begriff: BERGER, The Social Reality, S. 53f.
- 42 DUMONT, Essays, S. 72; TROELTSCH, Die Trennung, S. 25f.; und ausführlich BERGER, The Social Reality, Kap. 6. Zur Problematik einer Verbindung von Religion und 'innerer Überzeugung' als universale Kategorie: TOOKER, D.E., Identity Systems of Highland Burma. In: Man (N.S.) 27 (1992), S. 799ff.
- 43 Religion ist natürlich nicht vom sozialen Kontext unabhängig, wie diese Ideologie suggeriert; ein sozialer Kontext bringt ja auch dieses Konzept von Religion hervor. Ein Beispiel, das in eine ganz andere Gedankenwelt führt, kommt aus der spanischen Mission im Mexiko des 16. Jahrhunderts: Um ihren Konvertiten z.B. die Worte "Pater Noster" beizubringen, verwendeten die Franziskaner einheimische Bildsymbole, deren Nahuatl-Entsprechungen dem Klang der lateinischen Wörter nahekamen - im genannten Beispiel "Pantli Nochtli" (d.h. "Flagge" und eine Kaktusart). Nicht daß das Verstehen der Worte unwichtig war, es konnte aber auf das Aussprechen folgen. CLENDINNEN, I., Franciscan Missionaries in Sixteenth-Century Mexico. In: J. OBELKEVICH, L. ROPER und R. SAMUEL (Hrsg.), Disciplines of

- Faith. London/New York 1987, S. 232. Uns mag das albern oder verkehrt herum gedacht erscheinen (man muß zuerst verstehen und dann davon auch innerlich überzeugt sein bzw. es 'glauben'), hat aber wohl eher mit einem ganz anderen Verständnis von Sprache zu tun (Latein als "Wahrheitssprache"). Siehe ANDERSON, Die Erfindung, S. 22ff. Vgl. auch FOUCAULT, M., Die Ordnung der Dinge (Übers. von U. Köppen). Frankfurt 1978, S. 66ff.
- 44 "Das symbolische Dilemma: Objektivierung gegen Entfremdung" und das "Dilemma der Begrenzung: Konkrete Definitionen gegen die Ersetzung des Geistes durch den Buchstaben". S. O'DEA, Die fünf Dilemmas, S. 209f. und 211f.
- 45 Auch das Konzept der 'verinnerlichten' Konversion ist neueren Datums und hängt wohl mit der 'Verinnerlichung' von Religion direkt zusammen. S. ROBERTSON, R., Meaning and Change. Oxford 1978, S. 197. Im Protestantismus ist die Betonung der Innerlichkeit sehr viel stärker als im Katholizismus.
- 46 CHARLES, P., Théologie de la conversion. In: Les Conversions: Comptendu de la huitième Semaine de missiologie de Louvain 1930. Louvain 1930, S. 34f. und Diskussion.
- 47 Siehe die "Dilemmas" in Anmerkung 44.
- 48 In diesem Abschnitt habe ich von der anregenden Diskussion in CLENDINNEN, Franciscan Missionaries, profitiert. Vgl. auch FISCHER, H.TH., Zending en volksleven in Nederlands-Indië. Zwolle 1932, S. 47f. und S. 101ff.
- 49 Romantisierung im Sinne von z.B. Bewunderung von 'Spontaneität' etc. sind eine andere Variante dieses Problems.
- 50 Eine typische Ursache des 'Kulturschocks'.
- 51 Siehe TOOKER, Identity systems. Gladigow bemerkt zurecht, daß viele analytische Kategorien (Magie, Synkretismus, Religion) gerade auch der Religionswissenschaft "ihre eigene, meist christliche Religionsgeschichte" haben und einem "theologischen Diskurs entnommen" sind. GLADIGOW, B., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: H. CANCIK, B. GLADIGOW und M. LAUBSCHER (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart usw. 1988, Bd. 1, S. 37. Eine Studie zu dieser Thematik: BERNAND, C. und GRUZINSKI, S., De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses. Paris 1988. Die vielleicht radikalste Forderung nach einer komparativen Rückreflexion auf die westliche Kultur bei der Erforschung außer-europäischer Kulturen: DUMONT, Essays, v.a. Kap. 8, und DERS., On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations. In: Daedalus 104/2 (1974), S. 153ff.
- 52 Barnes schreibt zurecht: "It remains to be seen whether the practical implications of inculturation are as radical as some readings of the literature about it would suggest, or whether it will in fact prove to be a rhetorically softer but equally intrusive means of directing cultural and religious change by a largely external and hierarchically organized institution of authority." BARNES, R.H., A Catholic Mission and the Purification of Culture. In: Journal of the Anthropological Society of Oxford 23 (1992), S. 179. Vgl. DIETRICH, Mission, Local Culture, S. 119f. Das Problem eines theologisch fundierten Zugangs zu nicht-europäischen Kulturen liegt nicht zuletzt darin, daß "auch die jeweiligen Theologien ... 'Eingeborenenmodelle' im Sinne der ethnologischen Forschung" sind. GLADIGOW, B., Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte. In: H. ZINSER (Hrsg.), Religionswissenschaft. Berlin 1988, S. 20.
- 53 DIETRICH, S., 'We Don't Sell Our Daughters': A Report on Money and

- Marriage Exchange in Larantuka (East Flores). Vortrag, Konferenz über "Kinship and Exchange", Universität Köln, September 1993 (Publikation in Vorbereitung). Vgl. auch: STRATHERN, M., Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea. In: R. HIRSCHON (Hrsg.), Women and Property - Women as Property. London/Canberra/New York 1984, S. 158ff. Und allgemeiner zum 'modern-westlichen' Problem mit 'Warentausch/Gabentausch': BLOCH, M. und PARRY, J., Introduction: Money and the Morality of Exchange. In: J. PARRY und M. BLOCH (Hrsg.), Money and the Morality of Exchange. Cambridge usw. 1989.
- 54 TROELTSCH, E., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Gesammelte Schriften, Bd. 4, hrsg. von H. Baron). Neudruck Aalen 1966, S. 135f.
- 55 Eindringlich argumentiert von BAX (Religious Regimes, S. 15ff.) im Fall eines 'Wettbewerbs um Gefolgschaft' innerhalb der katholischen Kirche; allgemeiner: BERGER, The Social Reality, 149ff.
- 56 BERGER, The Social Reality, S. 149.
- 57 BOSSY, J., The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe. In: Past and Present 47 (1970), S. 51ff.
- 58 DELUMEAU, J., Le prescrit et le vécu. In: DERS., Le Christianisme va-t-il mourir? Paris 1977, Appendix I, S. 195f. Spittler verweist auf die Parallelität des Diskurses über europäische Landbevölkerung und afrikanische 'Heiden'. SPITTLER, G., Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat: Das koloniale Französisch-Westafrika, 1919-1939. Wiesbaden 1981, S. 179f. Interessant in diesem Zusammenhang auch Schneiders Hypothese, daß sich in dem Kontrast von 'offizieller Religion' und 'Volksreligion' in Europa ein grundlegender kultureller Konflikt auftut, in dem die europäischen Bauern in der Tat ihren afrikanischen und asiatischen 'Kollegen' näherstehen als der Kultur der 'offiziellen Religion'. SCHNEIDER, J., Spirits and the Spirit of Capitalism. In: E. BADONE (Hrsg.), Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Princeton 1990, S. 24ff.
- 59 ISAMBERT, F.-A., Religion populaire, sociologie, histoire et folklore. In: Archives de Sciences Sociales des Religions 22 (1977), S. 176f.
- 60 RIEGELHAUPT, J.F., Festas and Padres: The Organisation of Religious Action in a Portuguese Parish. In: American Anthropologist 75 (1973), S. 835ff.
- 61 "... the emergence of a modern Catholicism depended on eliminating most of these elements of popular participation", bemerkt BOSSY, The Counter-Reformation, S. 62.
- 62 FISCHER, Zending en volksleven, S. 101.
- 63 LAAN, P. Larantuka 1863-1879: Missiewerk door de Jezuiten. Ende (unveröffentl. Dokumentensammlung) 1965, S. 278.
- 64 Brief P. Korddörffer an den Apostolischen Vikar von Batavia, Maumere, 1.6.1900 (Archiv der Erzdiözese Jakarta).
- 65 Zitiert in DELUMEAU, Le prescrit, S. 207.
- 66 Z.B. RIEGELHAUPT, J.F., Popular Anti-Clericalism and Religiosity in Pre-1974 Portugal. In: E.R. WOLF (Hrsg.), Religion and Protest in Local Communities. Berlin/New York/Amsterdam 1984, S. 93ff.
- 67 BAX, Religious Regimes, S. 11; KELLY, G.A., Faith, Freedom, and Disenchantment: Politics and the American Religious Consciousness. In: Dacalus 111/1 (1982), S. 128.
- 68 DUMONT, Essays, S. 67; COLLINS, Monasticism, S. 119.
- 69 DELUMEAU, J., Die Angst im Abendland (Übers. von M. Hübner, M. Roters-Burck und G. Konder). Reinbek 1989, S. 599, und weiter dazu der 4.

- Teil des Epilogs.
- 70 THOMPSON, E.P., Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. In: Past and Present 38 (1967), S. 56ff.
- 71 TROELTSCH, Die Trennung, S. 24.
- 72 SPERBER, J., Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany. Princeton 1984, Kap. 1-4. Reiches Material dazu auch in BLESSING, Staat und Kirche.
- 73 POLLARD, J., 'A Marriage of Convenience': The Vatican and the Fascist Regime in Italy. In: J. OBELKEVICH, L. ROPER und R. SAMUEL (Hrsg.), Disciplines of Faith. London/New York 1987, S. 501ff.
- 74 H[UMME], H.C., Het Islam-element in den Oost-Indischen archipel. In: Tijdschrift voor Nederlandsch Indie 6/2 (1877), S. 83. Ein entsprechender Gedankengang liegt dem Vorschlag zugrunde, vor allem christliche Indonesier für die Kolonialarmee zu rekrutieren: "Die Menadonesen und Ambonesen sind Christen, die Timoresen auch. Zwar bin ich der Verherrlichung von Religion und der Bevorzugung von Sekten abgeneigt, aber es ist nicht zu leugnen, daß sich die einheimischen Christen uns Europäern viel näher fühlen als die Mohammedaner, in deren Seelenleben wir uns viel weniger hindeuten können". FLOTHUIS, H.J., Een pleidooi voor Asymptoot. In: Indisch Militair Tijdschrift 46/1 (1915), S. 600. Charakteristischweise ging die Rechnung Christ = loyaler Untertan später nicht auf.
- 75 BERGER, The Social Reality, S. 151. S. die zahlreichen Laienorganisationen und -kongregationen.
- 76 TROELTSCH, Die Trennung, S. 56f.
- 77 SACHOT, M., "Religio/Superstitio": Historique d'une subversion et d'un retournement. In: Revue de l'Histoire des Religions 208 (1991), S. 391.
- 78 Vgl. Howes Schlußfolgerung einer Fallstudie: "What stands out ... is ... the extent to which, and detail with which, ideologies and social programmes worked out in Valencia, Lancaster or Rhode Island are implemented in Panama or New Guinea. Back home, ultra-conservative Jesuit Catholicism and working-class charismatic Protestantism presupposed particular institutional contexts, particular social currents, particular sets of friends and enemies. In their new settings none of these applied, but the projects and mindsets continued on the same course ..." HOWE, J., Protestants, Catholics and 'Gentiles': The Articulation of Missionary and Indigenous Culture on the San Blas Coast of Panama. In: Journal of the Anthropological Society of Oxford 23 (1992), S. 152f.
- 79 DUMONT, Essays.
- 80 Vgl. BARKER, J., Mission Station and Village: Religious Practice and Representations in Maisin Society. In: J. BARKER, (Hrsg.), Christianity in Oceania. Lanham/New York/London 1990, S. 173ff. FOUNTAIN, E.K., Some Roles of Mission Stations. In: Practical Anthropology 18 (1971), S. 198ff. u.a.
- 81 BEIDELMAN, T.O., Colonial Evangelism. Bloomington 1982, S. 6.
- 82 Siehe SHINN, L.D., Who Gets to Define Religion? The Conversion/Brainwashing Controversy. In: Religious Studies Review 19/3 (1993), S. 195ff.
- 83 Zum Perspektivenproblem, und vor allem dem verzerrenden Einfluß einer moralischen Perspektive in der Historiographie siehe SMAIL, J.R.W., On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia. In: Journal of Southeast Asian History 2 (1961), S. 72 ff.
- 84 Hierzu der auch über dieses Beispiel hinaus sehr interessante Artikel von SHAPIRO, J., Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era. In: Comparative Studies in Society and History 23 (1981), S. 130ff.

**Bremer Asien-Pazifik Studien  
Bremen Asia-Pacific Studies**

herausgegeben von  
**Wilfried Wagner**  
Universität Bremen

in Verbindung mit  
**Hans-Dieter Kubitscheck  
Bernd Nothofer  
Werner Röll**  
Band 12

LIT

Universität Bremen  
Übersee - Museum Bremen

## **Kolonien und Missionen**

**Referate des 3. Internationalen  
Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993  
in Bremen**

Herausgegeben von  
**Wilfried Wagner**

Münster/Hamburg  
LIT 1994