

1. EINLEITUNG: GLOBALISIERUNG UND MISSION

1.1. Zwischen globaler Sicht und lokalem Ort

In den vergangenen Jahren hat es Konjunktur, die Geschichte des Christentums, besonders aber die Geschichte der christlichen Missionen der protestantischen und katholischen Kirchen der Neuzeit unter einem weltgeschichtlichen Blickwinkel zu schreiben.¹ Hier wird sie eng mit der kolonialen Situation² verbunden und entweder an der Expansion eines Kolonialstaates oder an den Aussendungsinitiativen eines Missionsordens oder einer Missionsgesellschaft entlang geschildert. Die Untersuchungen zur kolonialen Mission gehen häufig von einer Dominanz dieses aussendenden Zentrums aus und betonen die enge Verbindungen von „Mutterland“ und Kolonien und von Ordensleitung oder Komitee zu ihren Missionaren. Heraus kommen nicht selten teleologische Erzählungen von der Ausbreitung des Christentums, der einheitlichen Handlungsweise von Missionaren, der Gegenüberstellung von Christen und Heiden,³ kurz: einer wenig differenzierten Darstellung, welche ausgehend vom Ende einer langen Entwicklung gedacht wird und die jeweilige historische Situation aus dem Auge verliert.⁴

- 1 Vgl. Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisation*, 2004. Paolo Broggio, *Evangelizzare il Mondo*, 2004. David Chidester, *Christianity. A Global History*, 2000. Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008. Jean Comaroff/John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, 1991. Bernd Hausberger (Hg.), *Im Zeichen des Kreuzes*, 2004. Ulrich van der Heyden/Heike Liebau (Hg.), *Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte*, 1996. Horst Gründer, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*, Münster 2004. Wolfgang Reinhard, *Globalisierung des Christentums?*, 2007. Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*, 2004, S. 13–134.
- 2 Zu diesem Begriff, s.: Georges Balandier, *Die koloniale Situation*, in: Albertini (Hg.), *Moderne Kolonialgeschichte*, 1970, S. 107–124.
- 3 Diese Kritik teilen: George R. Healy, *The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage*, in: *The William and Mary Quarterly* 15, 2 (1958), S. 148–153. Michael T. Ryan, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981), S. 524–527. Bernard Salvaing, *Les Missionnaires à la rencontre de l’Afrique au XIXe siècle*, 1994, S. 310. Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*, 2004, S. 26–28.
- 4 Schon George Gordon Brown plädierte für eine differenzierte Darstellung einzelner Missionsorganisationen, ohne allerdings eine vergleichende Perspektive zu fordern (George Gordon Brown, *Missions and Cultural Diffusion*, in: *The American Journal of Sociology* 50, 3, (1944), S. 214–219).

Hieran lassen sich zwei Fragenkomplexe anschließen, die den Hauptfokus der vorliegenden Arbeit ausmachen: Erstens steht die Frage des Verhältnisses von Globalisierung und Kolonialismus zur Debatte. Zweitens ist die Frage zu stellen, ob die Perspektive aus dem Mutterland diejenige ist, welche Missionsgeschichte beschreiben kann, oder ob nicht eine Geschichte aus den Missionsgebieten selbst weiterführender ist. In diesen beiden Komplexen geht es keineswegs darum, die Geschichte der Mission von ihrem kolonialen „Ballast“ zu befreien, sondern im Gegenteil, die Bedeutung kolonialer Denkweisen für die Umsetzung von Mission zu verdeutlichen, dabei jedoch der Besonderheit der Situation vor Ort den Vorrang einzuräumen, die als koloniale Situation ein Teil der globalen Mestizierung ist. In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass „der Kolonialismus“ und „die koloniale Mission“ höchst diversifizierte historische Phänomene sind, und genau deswegen die vielschichtigen und vielstimmigen Äußerungen von Missionaren vor Ort zueinander in Beziehung gebracht werden sollten. Der in der vorliegenden Arbeit gewählte Ansatz unternimmt den Versuch, recht viele aus Berichten und Briefen von Missionaren gewonnene Situationen kolonialer Mission in eine zusammenfassende Untersuchung einzubeziehen. Es ist vor allem dieser Versuch der vielen Situationen, der eine methodische Herausforderung darstellt und kurz begründet werden muss. Ein räumliches Kriterium ist die Parallelität von Kolonialherrschaft eines europäischen Landes und von Missionsbemühungen in eben diesem Gebiet. Die Arbeit hält sich dabei nicht an eine chronologische Abfolge, sondern legt vielmehr Wert auf die Feststellung, dass in ganz unterschiedlichen räumlichen, politischen und zeitlichen Umständen ähnliche Themen in den missionarischen Berichten behandelt wurden. Weniger direkte Kontakte und unmittelbarer Austausch zwischen Missionaren stehen demnach im Blickpunkt, als das Zusammenfügen von missionarischer Sozialpolitik zu thematischen, diachronen und raumübergreifenden Schwerpunkten. Es ist dies – und hierauf verweisen die Diskussionen von global- und kolonialgeschichtlichen Ansätzen – eine Möglichkeit, auch scheinbar unvollständig dokumentierte historische Situationen verwerten und analysieren zu können.

Das Thema der kolonialen Mission lässt sich fraglos in die großen Erzählungen der Welt- und Globalgeschichte einpassen. Der hier gewählte Ansatz, näher an den Betrachtungsgegenstand heranzugehen, Interaktionen⁵ und Mikroprozesse abzubilden, scheint auf dem ersten Blick dem Anliegen zu widersprechen, eine Globalgeschichte der kolonialen Mission schreiben zu können. Aber verschiedene Autoren weisen darauf hin, dass zwischen der sogenannten Mikroebene und dem globalen Rahmen verschiedene Bezüge bestehen oder sich narrativ herstellen lassen. An Karin Knorr Cetinas Überlegungen zu Mikrostrukturen und Mikroglobalisierung angelehnt, wird hier die koloniale Mission als in unendlich vielen transiti-

Vgl. zur Kritik an der Homogenisierung der „colonizer“: Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, 2002, S. 8.

5 Hierzu: Jean Comaroff/John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd 1: *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 1991, S. 309.

ven und situativen Prozessen ablaufend gedacht.⁶ Mission ist lokal und abhängig von Zeit und Personen und demnach nur eingeschränkt die lokale Manifestation des auf einer Makroebene ausgebildeten institutionellen Willens. Die Differenzen, welche in den Handlungsweisen und Ansichten der Missionare zu finden sind, können dem Historiker als Belege für einen unvollständigen Zugriff der jeweiligen Zentralen gelten und sind der Beleg für die Verantwortung des jeweiligen Missionars, aus den gegebenen Möglichkeiten etwas zu machen, welches er in der Folge in einen vereinheitlichenden, repräsentativen und allgemein verständlichen Diskurs einordnen kann. Die Figur einer Mikrostruktur reflektiert in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen Missionar und einer im Aufbau befindlichen Organisation, also die Beziehung des Missionars zu den indigenen und europäischen Gruppen und Institutionen. Gleichzeitig bezieht sich diese Figur auf eine zeitlichen Ebene: Es besteht nämlich ein besonderes Verhältnis der Wahrnehmung einer im Entstehen begriffenen missionarischen Gesellschaft zu einer anderen erinnerten (also vergangenen) missionarischen Gesellschaft, ebenso zu einer besonderen Entwicklungsphase oder zu einer anderen bereits bestehende missionarische Gesellschaft. Drittens wirkt die Mikrostruktur ganz im Besonderen auf das Verhältnis zwischen emergenter oder „fraktaler“ missionarischer Gesellschaft⁷ und der „Muttergesellschaft“ als bürokratischen, Veränderungen gegenüber schwerfälligen Apparat. Beide „Sphären“ bestehen dabei vor dem Hintergrund einer die koloniale und missionarische Situationen grundlegend charakterisierenden ständigen Transitivität.⁸

Als zweiter bildet der von Serge Gruzinski in „Les quatre parties du monde“ ausgearbeitete Ansatz eine Grundlage für die folgende Arbeit. Gruzinski plädiert dafür, Teilerzählungen einer Geschichte der kulturellen auf Diskursen basierenden Globalisierung zusammenzuführen:

Die Spuren einer dezentrierten Kulturgeschichte, die den Grad der Durchlässigkeit von Welten und der Kreuzung von Kulturen beachtet, können sich unter der Voraussetzung fruchtbar entwickeln, dass sie dem normalen Mangel dieses Faches entgehen. Verankert in der Sphäre der Kunst und der Kultur, wird diese erweiterte Kulturgeschichte nur in einem möglichst breiten Rahmen ganz verständlich, um jenseits der „Teilgeschichten“ zu erklären, wie und zu welchem Preis sich die Welten ausdrücken.⁹

6 Jens Badura nennt dies „interne Pluralität“ und „dynamische Pluralität“ in seinen Aufsätzen: Einleitung, in: ders., *Mondialisierung. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen* 2006, S. 12 und *Heteromundus*, in: ebd., S. 54.

7 Vgl. Serge Gruzinski, *Découverte, conquête et communication dans l'Amérique ibérique*, in: Turgeon/Delâge/Ouellet, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe*, 1996, S. 143. Robert W. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa*, 1978, S. 159.

8 Vgl. Karin Knorr Cetina, *Microglobalization*, in: Rossi (Hg.), *Frontiers of Globalization Research*, 2007, S. 66–68.

9 Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde*, 2004, S. 28. (Üb. HW): Les pistes d'une histoire culturelle décentrée, attentive au degré de perméabilité des mondes et aux croisements de civilisations, peuvent également se révéler fécondes, à condition qu'elle échappe aux carences habituelles de cette discipline. Ancrée dans la sphère de l'art et de la culture, cette histoire culturelle élargie ne prend tout son sens que dans un cadre plus vaste capable d'expliquer, au-delà des «histoires partagées», comment et à quel prix les mondes s'articulent.

Der Kolonialhistoriker Iberoamerikas ist auf der Suche nach Raumkonfigurationen jenseits des Nationalstaats und legt deswegen besonderen Wert auf die Verflechtungsgeschichte oder *histoire croisée*. Aus Briefen heraus entwickelt er eine Weltgeschichte der Formierung iberischen Weltwissens, in der die Bezugnahme auf erfahrene und wahrgenommene Örtlichkeit des Schreibers das Netz zwischen den vielen Teilgeschichten knüpft.¹⁰

Drittens bilden die Überlegungen von Dietmar Rothermund und Bernd Hausberger zu globalen Lebensläufen einen Kontrapunkt zu Teleologien, indem sie den Wert der „menschlichen Handlungskompetenz“ betonen. Lebensläufe sind „Sonden“ in die weltgeschichtliche Vergangenheit und Beispiele globaler Verknüpfungen, „Beziehungen, Interaktionen und Transfers“.¹¹ Die koloniale Mission stellt sich also besonders aufgrund ihrer lokalen Gegebenheiten dar, wobei die Verbindungen zur Ebene des Globalen unaufhörlich bestehen. Die Mission christlicher Konfessionen ist hierbei in einem diskursiven Verhältnis zu einem Globalen zu sehen, in dem sich erstens „anthropologisch“ zu nennende Themen menschlichen Sozialverhaltens wiederfinden lassen. Zweitens beschäftigte sich die Mission mit sozialen Problemen in allen Erdteilen, so dass hier eine geographisch definierte globale Situation entstand. Drittens kommunizierten Missionare aus den verschiedenen Teilen der Welt direkt oder mittels der Ordenspublikationen indirekt miteinander. Berücksichtigt man diese Elemente, dann lässt sich eine Globalgeschichte der kolonialen christlichen Mission aufgrund von lokalen Schilderungen schreiben.

1.2. Die missionarische Gesellschaft

Michael Sievernich definiert die beiden Möglichkeiten, wie im katholischen Verständnis der Begriff der Mission definiert werden kann.

Zum einen bezeichnet er die persönliche Sendung einzelner Jesuiten oder einer Gruppe durch den Papst und/oder den Ordensoberen. [...] Zum anderen sind „Missionen“ in einem abgeleiteten Verständnis bestimmte Territorien, in denen die ausgesandten Ordensmitglieder missionarisch und pastoral tätig sind. In den außereuropäischen Ländern wie etwa in Amerika wird dabei nochmals differenziert zwischen der etablierten Ordensprovinz und ihren „Missionen“.¹²

Sievernich stellt fest, dass im katholischen und jesuitischen Bereich, die geographisch-territorial Verwendung des Begriffs „Mission“ zunehmend dominiert,¹³ und auch für die protestantische Mission kann dieses Verständnis des Wortes Mission angenommen werden.¹⁴ Der Begriff erfuhr über diesen religiösen Rah-

10 Vgl. Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde*, 2004, S. 28; 75; 136–138.

11 Vgl. Bernd Hausberger, *Globalgeschichte als Lebensgeschichte(n)*, in: ders. (Hg.), in: *Globale Lebensläufe*, 2006, S. 10. Dietmar Rothermund, *Unsichere Transaktionen in globalen Lebensläufen*, in: ebd., S. 286.

12 Michael Sievernich SJ, *Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu*, 2005, S. 21.

13 Vgl. ergänzend: Alphonsus Mulders, *Missionsgeschichte*, 1960.

14 Vgl. P. Antes, „Mission in den Religionen“, in: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, 1987, S. 274–275. Hans-Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, 1961.

men hinaus in der Geschichte der Neuzeit Verwendung. Claude Prudhomme zeigt selbst und versammelt in einem Sammelband mehrere Beiträge zu dieser „Ausweitung“ des Begriffs Mission auf das Gebiet der Diplomatie und der Wirtschaft.¹⁵

Hier soll sich auf die Missionen im Sinne Sievernichs als christlichen Missionsbemühungen beschränkt werden, deren eine Gemeinsamkeit die so genannte Bekehrung nicht christlicher Menschen zum christlichen Glauben der jeweiligen konfessionellen, denominatorischen und organisatorischen bzw. institutionellen Ausrichtung war (und ist).¹⁶ Aber dieser Ansatz ist entweder zu allgemein oder aufgrund seines Fokus auf die nicht europäische Bevölkerung zu beschränkt, um eine Globalgeschichte der Mission zu schreiben. Bevor aber die Aspekte näher betrachtet werden, unter denen Missionsunternehmen in den vergangenen Jahren historiographisch untersucht wurden, soll der Fokus dieser Arbeit kurz beleuchtet werden.

Der Fokus der Arbeit liegt auf der sozialen Ordnung innerhalb von missionarischen Gesellschaften – und wie eine solche entstand, ist weitestgehend ein Desiderat der Forschung.¹⁷ Mit sozialer Ordnung wird allgemein die Funktionsweise einer Gesellschaft beschrieben. Diese wird entweder an juristischen oder politischen Merkmalen festgemacht,¹⁸ und kann so als polizeiliche Ordnung gelesen werden oder gleich als Synonym für Zivilisation gelten.¹⁹ Claude Lévi-Strauss versteht in Verwandtschaftsverhältnissen eine Struktur gebende Ordnung von Gesellschaft.²⁰ Reinhart Koselleck vergisst nicht darauf hinzuweisen, dass soziale Ordnung, neben diesen eher phänomenologischen Aspekten nicht zuletzt eine Frage (geschichts)politischer Willensbildung ist.²¹ Soziale Ordnung in dieser definitorischen Vielfalt scheint hierbei ein Bereich zu sein, an welchem Veränderungen in kolonialen Regimes besonders beobachtbar werden:²² Polizeiliches Eingreifen, Erziehung, politische Organisation, Moralvorstellungen, Wirtschaftsformen oder Verwandtschaftsverhältnisse sind hierbei die Indikatoren. Soziale Ordnung lässt sich – und dies macht sich die postkoloniale Forschung zunutze – demnach auf verschiedenen Ebenen verhandeln, da wir sie zum einen als historisches, allerdings zwischen materieller und textueller Ebene schwankendes Faktum behandeln können und zweitens der historische Gegenstand zu einem analysierbaren wird.

15 Vgl. Claude Prudhomme, *Quand triomphe la mission*, in: ders. (Hg.), *Une appropriation du monde*, 2004, S. 5–15.

16 Vgl. Lawrence Nemer SVD, *Anglican and Roman Catholic Attitudes on Missions*, 1981, S. 13. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 1993, S. 68.

17 Vgl. John Comaroff, *Images of Empire*, in: Stoler/Cooper, *Tensions of Empire*, 1997, S. 166.

18 Vgl. Michel Hardt/Antonio Negri, *Empire*, 2000, S. 22–27. Susanne Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, 2004, S. 181–183. Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, 1968, S. 441–456.

19 Vgl. Eric Hobsbawm, *Barbarism*, in: ders., *On History*, 1997, S. 334–350.

20 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1, 1981, S. 342–346.

21 Vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, 1979, bes. S. 1–9.

22 Vgl. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, 1993.

In diesem Feld kann festgestellt werden, dass soziale Ordnung im Kontext der Mission zweierlei Zwecken diene. Der Missionar musste erstens eine organisatorische und gesellschaftliche Voraussetzung schaffen, um mit der Verbreitung von christlichen Inhalten beginnen zu können. Zweitens definierte er bestimmte Lebens- und Verhaltensweisen der „Neophyten“ als christlich oder als unchristlich und teilte gleichermaßen das institutionelle Leben ein. Dieses Bewertungssystem half ihm zu erkennen, ob ein Individuum oder eine Gemeinschaft – unabhängig mündlicher Beteuerungen, von „Simulation oder Dissimulation“²³ – bereits den christlichen Glauben verinnerlicht hatte.²⁴ Thomas O. Beidelmann betont im protestantischen Kontext der Missionen Westafrikas, dass die alltägliche Demonstration des neuen Glaubens seitens der so genannten Neugläubigen eben durch den veränderten Lebenswandel geschah.²⁵ Diese Demonstration war auch deswegen nötig, weil die Missionierung da an ihre Grenzen stieß, wo Missionare rationale Argumente die indigene Akzeptanz zwecks einer tiefergehenden Konversion anstrebten.²⁶ Einige Autoren betonen in diesem Zusammenhang die Methodenvielfalt, die zur Bildung einer neuen Gesellschaft von Bekehrten geführt habe.²⁷ Hierzu gehörten gesellschaftliche und politische Institutionen,²⁸ wie eine soziale Schichtung,²⁹ eine politische Führung,³⁰ eine feste und geordnete Wohnanlage³¹

23 Martin Lienhard, „Métissage culturel“ et communication, in: Grunberg/Lakroum (Hg.), *Histoire des métissages hors d'Europe*, 1999, S. 55–56.

24 Vgl. George Baudot, *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II*, 1981, S. 248–252. Adriano Prosperi, *Der Missionar*, in: *Der Mensch des Barock*, 1997, S. 156–157. Edward H. Spicer, *Social Structure and Cultural Process in Yaqui Religious Acculturation*, in: *American Anthropologist* 60, 3 (1958), S. 433. Friedrich Stenger, *White Fathers in Colonial Central Africa*, 2001, S. 182. Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*, 2004, S. 36–37. Monica Wilson, *Religion and the Transformation of Society*, 1971, S. 6.

Für den europäischen Kontext: Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation*, 1989, S. 5. Paul Münch, *Zucht und Ordnung*, 1978, S. 12–14.

25 Vgl. Thomas O. Beidelmann, *Colonial Evangelism*, 1982, S. 103–108.

26 Vgl. Horst von der Bey OFM, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission*, 1996, S. 203–204.

27 Vgl. Fernando Amado Aymoré/Michael Müller, *Die Globalisierung des Christentums durch die Überseemission der Jesuiten*, in: Bogner/Holtwick/Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*, 2004, S. 153–154. Diego Ramada Curto, *The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, in: *AHSI* 74, 147 (2005), S. 9.

28 Vgl. Allan Greer/Kenneth Mills, *A Catholic Atlantic*, in: Cañizares-Esguerra/Seeman (Hg.), *The Atlantic Global History*, 2007, S. 6. Horst Gründer, *Mission und Kolonialismus – Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge*, in: Wagner (Hg.), *Kolonien und Mission*, 1993, S. 33. Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 1978, S. 68. Jane T. Merritt, *At the Crossroads*, 2003, S. 129–143.

29 Vgl. Colin Bundy, *The Rise and Fall of South African Peasantry*, 1979, S. 37. Mariano Delgado, *Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter*, in: *ZfMR* 87, 2 (2003), S. 109. Duncan B. Forrester, *Caste and Christianity*, 1980.

30 Vgl. Jörg Stephen, *Jesuiten am Amazonas*, 2000, S. 213–222.

31 Vgl. Markéta Křížová, *La Ciudad ideal en el desierto*, 2004, S. 171.

sowie ein unumstößlicher ritueller Kalender.³² Hinzu kamen die Körperpolitik,³³ neue Arbeits- und Wirtschaftsweisen³⁴ sowie die Einführung und determinierte Nutzung von instrumenteller Technik.³⁵ All diese Ansätze in der Missionsarbeit dienten dem Ziel der Bekehrung und der Überwachung des anscheinend erzielten Zugewinns von „Neophyten“.

Denn der Prozess der Bekehrung konnte auf unterschiedlichen Wegen zu dem gewünschten Erfolg führen.³⁶ Der, auf sehr subjektiven Bewertungsformen³⁷ beruhende Erfolg ist darin zu sehen, dass der zu bekehrende Mensch zwei grundlegende Aspekte des Glaubens lebt, zu welchem er bekehrt wurde. Er besteht aus dem religiösen Zeremoniell, also die Teilnahme an religiösen Feiern, dem Wissen von Glaubensinhalten und dem Wissen, welches sich sowohl in liturgischen wie katechetischen Texten niederschlägt. Gleichzeitig ist „den Glauben leben“ eine soziale Kompetenz: Sie verweist auf bestimmte und andere ausschließende Handlungsmöglichkeiten, welche sowohl innerhalb, als auch außerhalb des religiösen Raumes angewendet werden müssen.³⁸ Dieses Arsenal an Aktionen bildet in seiner Gesamtheit die Kompetenz, welche die Aufrichtigkeit des Bekehrten verdeutlicht, und dessen Kapital darstellt, in der umgewandelten Gesellschaft zu agieren.³⁹

In nicht wenigen Fällen der kolonialen christlichen Mission bedeuteten diese sozialen Kompetenzen des „Christ-Seins“ den eigentlichen Beweis der erfolgreichen Bekehrung, da die im religiösen Bereich zu erlernenden Fähigkeiten ein aktives, in allen anderen Lebensbereichen aber ein unbewusst angewandtes Arsenal

- 32 Vgl. David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon*, 1994, S. 9; 55–61; 89–95. Reinhard Wendt, *Zwischen Unterwerfung und Befreiung*, in: Wagner (Hg.), *Kolonien und Mission*, 1993, S. 155.
- 33 Vgl. Mario Cesaro, *Cruzados, Mártires y Beatos*, 1995, S. 22. Michael Harkin, *Power and Progress*, in: *Ethnohistory* 40, 1 (1993), S. 2.
- 34 Herman W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico*, 1980, S. 332–333. Markéta Křížová, *La Ciudad ideal en el desierto*, 2004, S. 194–200.
- 35 Jane Comaroff/John Comaroff, *Christianity and Colonialism in South Africa*, in: *American Ethnologist*, 13, 1 (1986), S. 6–13. Robert H. Jackson/Edward Castillo, *Indians, Franciscans, and Spanish Colonization*, 1995, S. 32–34.
- 36 Auf die Aspekte von Radikalität und Konstruktion von Konversion, Konversionserzählung und Konversionsforschung verweist: Monika Wohlrab-Sahr, *Paradigmen soziologischer Konversionsforschung*, in: Henning/Nestler (Hg.), *Konversion*, 2002, S. 75–91.
- 37 Gauri Viswanathan, *Outside the Fold*, 1998, S. 4.
- 38 Vgl. Horst von der Bey OFM, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission*, 1996, S. 5.
- 39 Vgl. James Axtell, *The Invasion Within*, in: ders., *The European and the Indian*, 1981, S. 41–43. James Axtell, *Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions*, in: *Ethnohistory* 29, 1 (1982), S. 35–36. George Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, 1963, S. 31. George Gordon Brown, *Missions and Cultural Diffusion*, in: *The American Journal of Sociology* 50, 3, (1944), S. 216–217. Jacques Gadille, *Les modèles d’interprétation de l’accueil ou du refus du christianisme*, in: Comby (Hg.), *Diffusion et acculturation du christianisme*, 2005, S. 36–40. Hans-Jürgen Lüsebrink, *Missionarische Fremdheitserfahrung und anthropologischer Diskurs*, in: Hofmann/Wehrheim (Hg.), *Lateinamerika*, 2004, S. 78. Kenneth Mills, *The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru*, in: *Past and Present* 145 (1994), S. 87–88; 100–101. Franz-Joseph Post, *Schamanen und Missionare*, 1997, S. 58–60. J. Milton Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, 1957, S. 7–8; 55–56.

von Handlungsoptionen darstellten.⁴⁰ Deswegen bedeutete dessen Beherrschung ein oftmals überzeugenderes Argument des Erfolgs, als das Aufsagen von Gebeten, das Singen von Liedern oder das angemessene Verhalten im Kirchenraum. „Christ–Sein“ beschränkte sich in der kolonialen missionarischen Gesellschaft nicht auf den kirchlich–religiösen Raum, sondern setzte voraus, dass eine Lebensart praktiziert wurde, in welcher der Umgang der Menschen untereinander, der Aufbau der Gesellschaft und ihre Funktionsweisen beachtet und befolgt wurden. Hierin konnte ein jedes Mitglied der missionarischen Gesellschaft beweisen, wie weit er bekehrt war oder er konnte durch „Fehlverhalten“ scheitern und sogar aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden.⁴¹ Ob tatsächlich eine Exklusivität einer europäisch-missionarischen Gesellschaftsvorstellung geherrscht hat,⁴² die sich nicht an die Verhältnisse anzupassen wusste, muss im Einzelnen geprüft werden und ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Diesen Zweifel drückte Charles R. Boxer aus, indem er auf die verschiedenen Kommunikationsbereiche jesuitischer Missionare verwies:

... in den in Europa zirkulierenden Berichten hoben die Missionare den Eifer, die Fügsamkeit und Anpassungsfähigkeit ihrer Konvertiten hervor; aber in ihren vertraulichen Berichten, die sie untereinander austauschten, ihren Oberen oder der säkularen Macht sandten waren sie gewöhnlicherweise viel ehrlicher.⁴³

40 Vgl. Jean Comaroff/John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd 1: *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 1991, S. 248–251.

41 Vgl. James Axtell, *The Invasion Within*, in: ders., *The European and the Indian*, 1981, S. 43, 46. Franz-Joseph Post, *Schamanen und Missionare*, 1997, S. 77; 231. Cynthia Radding, *Cultural Boundaries between Adaptation and Defiance*, in: Griffiths/Cervantes (Hg.), *Spiritual Encounters*, 1999, S. 116–135. Monica Wilson, *Religion and the Transformation of Society*, 1971, S. 3.

Für den europäischen Kontext: Gesine Carl, *Zwischen zwei Welten?*, 2007. Allan Greer/Kenneth Mills, *A Catholic Atlantic*, in: Cañizares-Esguerra/Seeman (Hg.), *The Atlantic Global History*, 2007, S. 5. Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation*, 1989, S. 5. Ronnie Po-Chia Hsia, *Mission und Konfessionalisierung in Übersee*, in: Reinhard/Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, 1995, S. 158–165. Paul Münch, *Zucht und Ordnung*, 1978, S. 12–14. Wolfgang Reinhard, *Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas*, in: *Saeculum* 43 (1992), S. 249–252. Wolfgang Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: ders./Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, 1995, S. 419–452. Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft*, Reinhard/ders. (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, 1995, S. 1–49. Dietmar Willoweit, *Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem*, in: Reinhard/Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, 1995, S. 228–240.

42 Vgl. Nancy Bonvillain, *The Iroquois and the Jesuits*, in: *American Indian Culture and Research Journal*, 10, 1 (1986), S. 29. Paolo Broggio, *Evangelizzare il Mondo*, 2004, z.B. S. 163–196. Ulrich Luig, *Wilde Heiden – zivilisierte Christen*, in: Wagner (Hg.), *Kolonien und Mission*, 1993, S. 244–245.

43 Charles R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion*, 1978, S. 98. (Üb. HW):
... in the reports which they circulated in Europe, the missionaries usually stressed the fervor, docility and adaptability of their converts; but in their confidential correspondence with each other and with their own Superiors, or with the secular power, they were usually much more frank.

Mission nämlich steht hier wie andere Prozesse der Neuzeit auch, innerhalb der Entstehung von der Disziplinierung zuträglichem Ordnungssystemen.⁴⁴ Allerdings ist wie für die Betrachtung ähnlich gelagerter Prozesse in Europa zu beachten, dass die Disziplinierung nicht der eigentliche Zweck, sondern eine nur aus der Rückschau erkennbare Folge war. Ziel war die Implantation eines Lebenssystems, das inner- und außerweltliche Dimensionen besaß und deswegen der sozialen Ordnung und dem Alltagsleben einen so großen Raum einräumte. Hier kann eine historiographische, an Briefen und Berichten der Missionare orientierte Untersuchung ansetzen⁴⁵ und Aspekte des Sozialen in der Missionsarbeit herausstreichend, die These formulieren, dass es die Umbildung von Gesellschaftsformen, von sozialen Ordnungen und Machtverhältnissen war, welche im Mittelpunkt missionarischer Arbeit stand.

Bereits hierin unterscheidet sich die vorliegende Arbeit von theologie-, kirchen- und religionsgeschichtliche Ansätzen, die gerade die religiös-spirituellen Elemente der Mission im Besondern behandeln.⁴⁶ Hierbei verweisen dann Missionshistoriker und Missionstheologen gerne auf die Missionarsberichte über die Anzahl von neuen Gläubigen, die Taufregister, die Eheschließungen oder auch Abgängerzahlen der Missionsschulen. Nicht selten wird in diesen Studien zudem auf das zumeist theologisch erklärbare politische Gewicht der Missionare innerhalb des kolonialen Gefüges eingegangen.⁴⁷ Neben den zum Teil metaphysisch argumentierenden Arbeiten, kann in dieser Sicht auf Missionsgeschichte die Akteursgruppe der Missionare erweitert werden⁴⁸ oder auf die konsequente Expansivität einiger Religionen zur Sprache kommen,⁴⁹ wodurch der Eindruck eines allgemeinen Missionsauftrages im kolonialen Umfeld entsteht.⁵⁰

Vgl. Zu diesem Problemfeld des Widerspruchs in Handeln und Beschreibung auch: Geoffrey A. Oddie, *Christian Conversion in the Telugu Country*, in: *Indian Economic and Social History Review* 12 (1975), S. 73. Rosalind O'Hanlon, *Caste, Conflict, and Ideology*, 1985, S. 53–57.

44 Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, 1985, S. 79–84.

45 Vgl. Jean Comaroff/John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd 1: *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 1991, S. 198–199. Adriano Prosperi, *Der Missionar*, in: *Der Mensch des Barock*, 1997, S. 146.

46 Vgl. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 1993, S. 10–11.

47 Vgl. Diego Ramada Curto, *The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World*, in: *AHSI* 74, 147 (2005), S. 9. Robert Delavignette, *Christentum und Kolonialismus*, 1961, S. 45–47. Mariano Delgado, *Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter*, in: *ZfMR* 87, 2 (2003), S. 97–109. Heinrich Frick, *Nationalität und Internationalität der christlichen Mission*, 1917. Alphonsus Mulders, *Missionsgeschichte*, 1960, S. 23–25. Karl Müller SVD, *Katholische Missionsgeschichtsschreibung seit dem 16. Jahrhundert*, 1995, S. 28–29. Francisco Javier Simonet, *Misión Civilizadora de la iglesia y de la nación española en el descubrimiento del nuevo mundo*, 1893, S. 4.

Zur Frage der Trennung anderer sozialer Faktoren vom Religiösen vgl. Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, 2005, S. 110–111.

48 Vgl. Josef Amutz SMB, *Zum theologischen Begriff der Mission*, 1961, S. 1–8.

49 Vgl. P. Antes, „Mission in den Religionen“, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 17, 1 (1987), S. 274–277. Antes geht in diesem Betrag nicht auf das Christentum ein.

50 Vgl. Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 1978, S. 90. Hartmann Tyrell, „Das Religiöse“ in Max Webers Religionssoziologie, in: *Saeculum* 43 (1992), S. 177.

Damit aber sind drei Schwierigkeiten verbunden. Entweder wird das Religiöse zu einer Schleiermetapher und der Schritt zu eingehender Untersuchung von Vorgängen in kolonialer Mission nicht getan. Oder aber die Mission als kolonialer Akteur gerät in ein Hintertreffen, in welcher sie alleinig in ihrer Abgrenzung vom „eigentlichen“ Kolonialismus wahrgenommen wird. Drittens wird zumeist davon ausgegangen, dass die koloniale Mission eine Übertragung der als wahr bezeichneten Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken aus Europa in einen nicht europäischen Kontext bedeutete, ohne dass ein besonderer Kontext daran Veränderungen verlangte.

Die sich anschließende Untersuchung geht jedoch nicht davon aus, dass die koloniale Mission im Regelfall theologische, religiöse oder soziale Ideale umsetzen konnte. Anhand von „sozial-politischen Vorgängen“ können soziale Prozesse jenseits von Idealvorstellungen nachvollzogen werden.⁵¹ Hiermit ist weniger gemeint, dass die Missionare sich beispielsweise ausschließlich in einem nationalen und staatlichen Kolonialisierungsprojekt verpflichtet sahen – selbst wenn dies bisweilen vorkam⁵² - als dass vielmehr die Mission ebenfalls unter einem ideologiekritischen Blickwinkel betrachtet werden kann,⁵³ wie auch Andrew Porter meint:

Eine weitere Annahme ist, die Themen der Theologie, des Glaubens und der Ideen über die Natur der Kirche ernst zu nehmen. ... Missionare sahen ihre Welt in erster Linie aus einer Perspektive des Glaubens und dann durch theologische Brillengläser. Das Buch versucht zu zeigen, dass die fließende Dynamik der missionarischen Bewegung, wie auch der Zeitablauf, Richtung und Art missionarischer Initiativen in großem Maße von der theologischen Überzeugung abhingen.⁵⁴

Dieser Ansatz eröffnet der Forschung die Möglichkeit, Missionsgeschichte eben nicht an einer Grenze des transzendental Erklärbaren enden zu lassen,⁵⁵ sondern die sozialen Prozesse in den Vordergrund zu stellen. Indem die Arbeit die Fragen nach sozialem Wandel⁵⁶ hin zur missionarischen Gesellschaft stellt, wird betont, dass Religion als Element auch „weltlicher“ Sozialstrukturen eine wichtige Rolle

51 Vgl.. Wolfgang Reinhard, Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus, in: Historisches Jahrbuch 109 (1989), S. 357–358. Theo Witvliet, Europa und die Anderen, in: KZG 5, 2 (1992), S. 199–203.

52 John Barker, Introduction, in: ders. (Hg.), Christianity in Oceania, 1990, S. 9. H. Alan C. Cairns, Prelude to Imperialism, 1965, S. 150–165.

53 Jean Comaroff/John Comaroff, Of Revelation and Revolution, Bd 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa, 1991, S. 205, S. 19–27.

54 Andrew Porter, Religion versus Empire? 2004, S. 13. (Üb HW):
A further assumption is that issues of theology; belief and ideas about the nature of the church are to be taken serious. ... Missionaries viewed their world first of all with the eye of faith and then through theological lenses. The book attempts to demonstrate that the fluctuating dynamism of the missionary movement, as well as the timing, direction and form of missionary initiatives, owes much to theological persuasion.

55 Bernd Hausberger, Für Gott und König, 2000, S. 549–550. Bernd Hausberger, Mission. Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs, in: ders. (Hg.), Im Zeichen des Kreuzes, 2004, S. 9.

56 Zum Verhältnis von sozialem Wandel und Religion: J. Milton Yinger, Toward a Theory of Religion and Social Change, 1971, S. 7–30.

spielt, ohne dass diese theologisch erschöpfend erklärt werden könnten. Dies ist besonders dann der Fall, wenn nicht auf ein breites Spektrum von Konversionsberichten zurückgreifen werden kann, und zudem beabsichtigt ist, eine Geschichte jenseits von Missionstheologie zu schreiben. Deswegen wird in dieser Arbeit angenommen, dass die koloniale Mission anhand sich sozial manifestierender Formen untersuchbar wird.

Hierfür wird der Begriff der missionarische Gesellschaft eingeführt, oder vielmehr von Robert Strayer übernommen und umgeformt.⁵⁷ Die missionarische Gesellschaft soll in Abgrenzung zur Kolonialgesellschaft definiert werden, also losgelöst – wenn auch nicht unabhängig – von der kolonialen Gesellschaft und der begrifflichen Eindeutigkeit wegen unterschiedlich zur Missionsgesellschaft. Missionsgesellschaft bezeichnet nämlich eine protestantische Organisation – einem Verein ähnlich – welcher unter religiös–institutioneller Führung oder unter deren Schutz und mit ihrer Anleitung als Laienorganisation Missionsunternehmungen durchführt, Missionare ausbildet und finanzielle Unterstützung einwirbt. Das katholische Pendant war bis ins 19. Jahrhundert der Orden, welcher durch die vaterkanische Instanz der Propaganda Fide approbiert, dieselben Funktionen (einschließlich des Einwerbens von privaten Geldmitteln) ausübte.⁵⁸ Zu diesen Orden (Franziskaner, Augustiner, Dominikaner, Kapuziner und Jesuiten etc.) gesellten sich im 19. Jahrhundert – dem Jahrhundert der Wiederentdeckung des Religiösen und der Mission⁵⁹ – verschiedene Orden, welche nun ausschließlich als Missionsorden tätig waren und Laienorganisationen, welche entweder selbst Priester anstellten, im Verbund mit einem Orden eine Laienmission organisierten oder gezielt für einen der hergebrachten Orden Geldmittel sammelten.

Die missionarische Gesellschaft hingegen soll die soziale Gemeinschaft im kolonialen Kontext bezeichnen, welche unter dem Einfluss eines Missionars am Ort seines Handelns entstand. Es soll also angenommen werden, dass ein Missionar in einer solchen Gesellschaft durch sein Handeln eine nachweisbare Wirkung entfaltet hat, welche sich auch darin ausdrückt, dass eine Gemeinschaft entstanden ist, welche einen gemeinsamen Identitätsraum besaß, der durch den Tätigkeitsbereich eines Missionars abgegrenzt wurde. Je nach Einzelfall unterhielten die Individuen der missionarischen Gesellschaft stärkere oder schwächere Beziehungen in andere Bereiche der kolonialen Gesellschaft, im kolonialen Raum bestehende Sub–Gesellschaften und in außerhalb des kolonialen Machtbereichs bestehende Gesellschaften.⁶⁰ Nichtsdestotrotz war es das Ziel der Missionare, ein Zugehörigkeitsgefühl zu dieser neuen Gesellschaft zu schaffen, das ihren Mitgliedern als unauflöslich erschien und von nachfolgenden Generationen nicht mehr hinterfragt

57 Vgl. Robert W. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa*, 1978.

58 Vgl. Adriano Prosperi, *Der Missionar*, in: *Der Mensch des Barock*, 1997, S. 142.

59 Vgl. Richard Drevet, *L'œuvre de la Propagation de la Foi*, in: Prudhomme (Hg.), *Une appropriation du monde*, 2004, S. 23. Helmut Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit*, 2000.

60 s. hierzu Merritt, welche hervorragend herausarbeitet, wie soziale Netzwerke auch über koloniale oder missionarische Grenzen hinweg, besonders in der Zeit ihrer Etablierung funktionieren können. (Jane T. Merritt, *At the Crossroads*, 2003.)

wurde.⁶¹ Dies führte, wie unter anderem Frederick Cooper und Gauri Viswanathan feststellten zu einer Zerstörung von einer Reihe von sozialen Beziehungen und Kontexten, die häufig als „traditionell“ bezeichnet werden, in jedem Fall aber als nicht-missionarisch zu gelten haben.⁶² Die Rolle des Missionars kann dabei nur insofern als die eines absoluten Autors oder einzigen Gründers der Gesellschaft betrachtet werden, wie sich die Bezeichnung dieser Gesellschaft vom Wirkungsbereich und der sprachlichen Fassung des Missionars ableitet, aber Abweichungen zwischen Missionar und den weiteren Gesellschaftsmitgliedern versucht werden, mitzudenken.⁶³ Missionarische Gesellschaft soll hier also bezeichnen, dass Individuen oder Gruppen von Menschen eine religiöse Wandlung – in diesem Fall zu einer Konfession des Christentums – durchgemacht haben oder im Begriff waren diese zu vollziehen, wodurch sich in den Augen des Missionars eine als gesondert wertzuschätzende Gesellschaft gegründet hätte. Der Begriff Bekehrung spielt in diesem Punkt eine wichtige Rolle, soll aber immer als Ausdruck einer speziellen Zielgerichtetheit des Beschreibenden und deswegen mit Distanz verwendet werden.⁶⁴

Aber der Akt der Konversion und der Versuch der Neu- und Umgestaltung von Gesellschaften ist ein solch einschneidender Akt, dass eine nachfolgende soziale Stabilisierung nach europäischem Ideal kaum möglich scheint. Pierre Bourdieu schreibt in „Sozialer Sinn“ über religiösen Glauben, Anerkennung und Konversion als Form einer Spieltheorie und beleuchtet damit den Bereich von individueller Konversion, kollektiver Umgestaltung und sozialer Ordnung:

Der *Glaube* ist daher entscheidend dafür, ob man zu einem Feld gehört. In seiner vollkommensten, also *naivsten* Form, d.h. bei angeborener, ursprünglicher Zugehörigkeit von Geburt, steht er in diametralen Gegensatz zum „pragmatischen Glauben“, von dem Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* spricht, also zur willentlich, um handeln zu können, übernommenen ungewissen Hypothese (wie bei den im Wald verirrt Reisenden in Descartes' Paradigma, die sich für eine beliebige Richtung entscheiden und fortan daran halten). Der praktische Glaube ist das Eintrittsgeld, das alle Felder stillschweigend nicht nur fordern, indem sie Spielverderber bestrafen und ausschließen, sondern auch, indem sie praktisch so tun, als könnte durch die Operationen der Auswahl und der Ausbildung Neueingetretener (Initiationsriten, Prüfungen usw.) erreicht werden, daß diese den Grundvoraussetzungen des Feldes die unbestrittene, unreflektierte, naive, eingegeborene Anerkennung zollen, die die *doxa* als Urglauben definiert.

Mit den unzähligen Akten des Anerkennens, diesem Eintrittsgeld, ohne das man nicht dazugehört, die ständig kollektive falsche Erkenntnis erzeugen, ohne die das Feld nicht funktioniert und die zugleich Ergebnis dieses Funktionierens sind, *investiert* man gleich-

61 Anders: André Roux, *Missions des Églises – Mission de l'Église* 1984, S. 54–57. Zum Generationenkonflikt: Bernd Hausberger, *Für Gott und König*, 2000, S. 218.

62 Vgl. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, 1990, S. 21. Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, 2005, S. 144–145. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold*, 1998, S. 3–4; 76–77. Richard White, *The Middle Ground*, 1991, S. 59. S.a. J. Milton Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, 1957, S. 69.

63 Vgl. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 1993, S. 66–86.

64 Vgl. Gesine Carl, *Zwischen zwei Welten?*, 2007, S. 41–77. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold*, 1998, S. 4.

zeitig in das kollektive Unternehmen der Bildung symbolischen Kapitals, das nur gelingen kann, wenn unerkannt bleibt, wie die Logik des Feldes überhaupt funktioniert.⁶⁵

Deutlich tritt hier zutage, dass religiöser Glaube und Gemeinschafts- oder Gesellschaftsbildung in gewissen Situationen eng zusammengehören. Mehr noch, wenn eine Buchreligion Doktrinen der religiösen Lehre und des moralischen Lebens vorgibt, scheinen die Exklusivität des Dazugehörens und die Schwierigkeit des Erlernens offensichtlich. Das „Feld“ konstituiert sich aber nun nicht allein aus den ideologisch-systemischen Vorgaben, sondern auch den Erfüllungen, aus Verweigern und selektivem Widerstand gegenüber der Lehre und den Eintrittsvoraussetzungen.

Missionarische Gesellschaft bezeichnete eine Gesellschaft der Einbeziehung, in welcher möglichst viele Menschen, welche aufgrund der Erfüllung der Zutrittsvoraussetzung zur Gesellschaft ein gewisses Recht erworben hatten, sich engagieren durften, Aufgaben übernahmen und auf unterschiedliche Weisen einbezogen und eingebunden wurden. Um Mitglied der missionarischen Gesellschaft werden zu können, musste das Individuum Interesse am christlichen Glauben zeigen oder diesen bereits ausüben und nicht europäischen Ursprungs sein. In einigen Fällen, welche eine zu beachtende Ausnahme darstellen – wurden in Indien und Afrika nicht christliche Lehrer an Schulen der Church Missionary Society angestellt, deren Zugehörigkeit zur missionarischen Gesellschaft mittels Entlassung beendet werden konnte. Katholische Missionare legten manchmal mehr Wert auf die Einbeziehung von heidnischen Häuptlingen in christliche Rituale als auf deren Glauben an diese – auch hier zeigen sich funktional differenzierte Inklusionsmechanismen⁶⁶ und schon früh werden solche Situationen deutlich, die die Besonderheit des Mestizischen der missionarischen Gesellschaft ausmachen.

Das Interesse am Glauben hatte zur Folge, dass durch religiöse und weltliche Erziehung das Individuum dem christlichen Glauben zugeführt, mit dem Abbrechen der Vorbereitung oder durch Ablehnen von Inhalten und Verhaltensweisen die Zugehörigkeit zur Gesellschaft allerdings verwirkt wurde. Die Zutrittsvoraussetzung funktionierte als ein Argument der Eliten, Mitgliedern Aufgaben und soziale Orte zuzuweisen, sie zu beschränken, maßzuregeln, zu bestrafen oder zu belohnen. Insofern definiert sich die missionarische Gesellschaft auch aufgrund der Abgeschlossenheit und der eigenständigen Hierarchie. In diesem Verständnis wird von missionarischer Gesellschaft weniger von einer theologischen Gemeinschaft, als von einer Form sozio-politischer Formierung ausgegangen, in welcher Religion einen Legitimationsgrund darstellte. Gleichzeitig wird ein Selbstverständnis deutlich, welches der missionarischen Gesellschaft nicht nur die Möglichkeit zur Gesellschaftsformung einräumte, sondern zur teilweisen Ausblendung der Mehrheitsgesellschaft aus dem Betrachtungsfeld führte.⁶⁷ In Afrika oder Indien, in Kanada zeitweise sogar unter der mestizischen Bevölkerung der Wälder,

65 Pierre Bourdieu, Sozialer Sinn, 1987, S. 124–125. (Hervorhebungen im Original)

66 Vgl. Rudolf Stichweh, Inklusion und Exklusion, 2006, S. 51–58.

67 Vgl. Lewis R. Rambo, Understanding Religious Conversion, 1993, S. 87–88.

waren die Christen eine Minderheit, welche eher eine Form der Autoexklusion ausübten oder aus der Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen waren.

Der vom Missionar beschriebene Sozialverband der unter einem Glauben zusammengefassten Menschen, soll anfangs als Grund ausreichen, um die missionarische Gesellschaft als eine Gesellschaft und nicht nur als eine Gemeinschaft oder Gruppe zu bezeichnen. Einige Aspekte unterstreichen diese Annahme. So bildete sich analog zur kolonialen Gesellschaft eine Gesellschaft, welche von europäischen Akteuren und Institutionen beeinflusst war.⁶⁸ Deren Mitglieder besaßen über den definierten Raum hinaus soziale Beziehungen, auch wenn der Zugang von der Erfüllung besonderer Voraussetzungen abhängig gemacht wurde. Der soziale Raum war in vielen Fällen auch geographisch definiert und wies eine eigenständige soziale Ordnung mit Wohnraum, Religion, Hierarchie, Sprache und Wirtschaft auf. Die in diesem Raum organisierte Gesellschaft unterlag letztendlich, wenn auch nicht ständig, dem nicht erreichbaren Ziel, zu einer im Totalen missionierten Gesellschaft zu werden.

Damit ist die Missionsgeschichte auch Teil von Kolonialgeschichte, transkultureller oder transnationaler Geschichtsschreibung. Die vorliegende Arbeit möchte mittels möglichst vieler Beispiele aus den verschiedensten Missionsunternehmungen zeigen, welche Formen und Grundstrukturen dem missionarischen Diskurs über die soziale Ordnung in missionarischen Gesellschaften zugrunde lagen. Dann kann auch Missionsgeschichte einen Mehrwert erbringen, der nicht allein darin liegt, bestimmte Systematisierungen und diskursive Einschränkungen zu favorisieren, sondern besonders die Mikrostrukturen der kolonialen Mission und die damit verbundene Vielstimmigkeit innerhalb der Missionarsschriften nachzuzeichnen.

Diese Arbeit behandelt schwerpunktmäßig acht Großregionen während kolonialer Einflüsse und Herrschaften durch europäische Staaten zwischen 1700 und 1900. Dies sind das spanische Lateinamerika und die spanischen Philippinen, das französische und das britische Kanada, portugiesisches, französisches und britisches Indien und Sri Lanka sowie die Herrschaftsgebiete dieser drei Mächte in Afrika. Das Interesse für Spanischamerika teilt sich auf in die jesuitischen und nach-jesuitischen Missionsgebiete in Chile, Paraguay, Moxos, Charcas, Marañon (Amazonas) sowie Nordmexiko. Hinzu kommen die Gebiete, welche in Guatemala und am Orinoko von Beginn an von anderen Orden verwaltet wurden. Auf den Philippinen missionierten neben den Jesuiten auch die Augustiner und Dominikaner auf mehreren Inseln des Archipels. Das französische Kanada ist das des Wirkkreises der „neuen Kompanie“ der Jesuiten, das britische das der CMS des neunzehnten Jahrhundert.

Das portugiesische Indien hatte seinen Schwerpunkt in Goa und an der sogenannten Fischer-Küste. Die französischen Missionare waren vor dem neunzehnten Jahrhundert besonders um Pondicherry tätig, unter britischer Herrschaft findet man sie später in allen Landesteilen. Die britische Mission beginnt in Indien intensiv erst um 1810: Protestanten und Katholiken profitierten von der gelockerten

68 Vgl. Robert W. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa*, 1978.

Religionspolitik der East India Company und dem wachsenden Einfluss staatlicher Institutionen auf die Kolonialpolitik. Schwerpunkte sind im Süden Maduré und Chennai (Madras), im Westen Mumbai (Bombay), im Nordosten Kolkata (Kalkutta), aber auch einige Beispiele aus den nördlichen Provinzen Agra und Patna werden angeführt werden. In Sri Lanka liegen die Schwerpunkte besonders im Norden um Jaffna und im Zentrum zwischen Colombo und Kandy.

Gebiete in Afrika sind der Südwesten, welches die Portugiesen mit Angola und Kongo umschrieben, der britische und französische Westen Afrikas von Sierra Leone, Senegal und dem so genannten Senegambia. Im Osten ist der Sudan, die Küste um Mombasa und einige Beispiele aus der Region der Seen geographischer Gegenstand.

Nur wenige Beispiele können aus Australien und Neuseeland angeführt werden. Auch sind Japan, China und die Siam-Halbinsel deswegen aus der Betrachtung ausgeschieden, weil hier die koloniale Expansion nur zeitweise festere und erst im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts größere Gebietsbesitzungen erwarb.

An dieser Stelle soll kurz auf das Sprachenproblem in dieser Arbeit eingegangen werden. Die Quellen, die dem empirischen Teil zugrunde liegen, wurden auf Deutsch, Spanisch, Englisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch oder Latein verfasst. Und auch die Sekundärliteratur wurde in diesen Sprachen – Latein ausgenommen – zur Kenntnis genommen. Das Problem liegt weniger in dem Verständnis als vielmehr in der schriftlichen Darstellung, weswegen ich alle wörtlichen Zitate aus Quellen und der Literatur übersetzt und in den Fußnoten im originalen Wortlaut wiedergegeben habe. Für die Quellen habe ich die Rechtschreibung und Grammatik beibehalten, jedoch die wörtliche Wiedergabe auf ein Minimum reduziert. Freilich hätte ich im deutschen Wissenschaftsbetrieb üblicherweise verwendete Sprachen, wie das Englische im Haupttext beibehalten können; gleichzeitig wäre ein solches Vorgehen mir als eine nicht zu rechtfertigende Bevorzugung vor anderen, als Grundlage und für die Ziele der Arbeit gleichermaßen wichtigen Sprachen erschienen. Hier stößt ein Historiker/eine Historikerin schneller an die Grenzen möglicher Globalgeschichtsschreibung als ihr/ihm lieb sein kann: denn auch die Geschichte der Mission ließe sich bei weitem umfassender schreiben, wenn Quellen und Dokumente in Sprachen nicht europäischen Ursprungs berücksichtigt werden. Hier musste der Autor aber passen und hat deswegen versucht, der Forschungsliteratur eine besondere Beachtung zu schenken, die diesen Mehrwert erbringt.

1.3. Die koloniale Mission in der Geschichtsschreibung

Missions- und Globalisierungsgeschichte

[...] die Mondialisation von Mexiko, Brasilien oder den Küsten Indiens oder Afrikas anzugehen, bedeutet, den Blick zu dezentrieren, um die Fallen des Ethnozentrismus zu überwinden. Weiterhin erfordert es, die Akteure dieser weltweiten Phänomene zu befragen und schließlich die Regionen, Seinsformen, Vorstellungen und Ideen miteinander zu verbinden, welche die Zeit getrennt hat. In aller Kürze muss man zeigen, dass die Ge-