

Die Projektstelle »Missionsgeschichtliche Sammlungen« am Institut für Weltkirche und Mission

Zwischen Ethnographie, Postkolonialismus und Missionswissenschaft

Markus Luber

Abstract Die Projektstelle »Missionsgeschichtliche Sammlungen« am Institut für Weltkirche und Mission nimmt im Rahmen der Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit Sammlungsgut von Ordensgemeinschaften in den Blick. Das Ziel ist die kritische Auseinandersetzung mit kirchlicher Memorialkultur im Austausch mit »Herkunftskirchen«. Wesentlich für die ethnographische Arbeit ist die Wahrnehmung der Pluralität der Missionssituationen und vernachlässigter indigener Akteurschaft. Der postkolonialistische Denkhorizont mit Konzepten des Dritten Raumes und der Kontaktzone eröffnet neue Perspektiven auf kirchliches Agieren in der Kolonialzeit. Unter diskursanalytischer Rücksicht ist die grundlegende Transformation des katholischen Missionsverständnisses ab der Mitte des vergangenen Jahrhunderts von Bedeutung.

Die Projektstelle

Der Deutsche Kulturrat forderte 2019, dass in die Besinnung auf die koloniale Vergangenheit auch die Kirchen einzubeziehen seien. Insbesondere die missionsgeschichtlichen Sammlungen rückten dabei in das Zentrum des Interesses. Eine 2021 initiierte Erhebung machte 51 Sammlung in Ordenshäusern aus.¹ Zeitgleich mit der erneuten Bestandsaufnahme beauftragte die Deutsche Ordensobernkonzferenz das Institut für Weltkirche und Mission

1 Vgl. T. Holthausen: Fremde Welten, S. 344.

an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M. mit der Einrichtung einer Projektstelle »Missionsgeschichtliche Sammlungen« mit dem Ziel, einerseits die Ordensgemeinschaften bei einer qualifizierten Bestandsaufnahme, Provenienzkklärung und Kuratierung zu unterstützen und andererseits missionsgeschichtlich und missionstheologisch mit Fokus auf kolonialgeschichtliche Zusammenhänge zu erforschen. Der Auftrag umfasst somit die Suche nach Lösungen bei museologischen Fragen der Konservierung, Archivierung und adäquaten Präsentation, die vergleichbar bei säkularen Einrichtungen bestehen, die sich mit Objekten und Sammlungen aus kolonialen Kontexten beschäftigen. Hier orientiert sich das Projekt an den bereits entwickelten Standards, setzt auf die Zusammenarbeit mit öffentlichen Stellen und ist auf externe fachliche Expertise angewiesen.² Darüber hinaus beabsichtigt das Projekt auch eine missionswissenschaftliche Bearbeitung der Sammlungen. Dabei wird ein interdisziplinärer Ansatz verfolgt, der verschiedene fachliche Perspektive nicht nur vereint, sondern auch in Dialog bringt. Eine missionstheologische Analyse ist insofern relevant, als die Sammlungen nicht nur Relikte vergangener Zeiten sind, sondern für die in Frage kommenden Ordensgemeinschaften einen aktuellen Identitätsbezug aufweisen. Sie stehen emblematisch für missionarisches Engagement, das auf kollektiver Ebene das durch theologische Motive begründete Charisma der Kongregationen zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus besitzen sie auf individueller Ebene identitätsstiftende Bedeutung, da die Ordensfrauen und Ordensmänner das Ordenscharisma durch spirituelle Praktiken verinnerlichen. Die Rede von Berufung und Mission im Sinne einer Sendung oder eines Auftrags in diesem Kontext macht deutlich, dass der Vorgang einer einfachen Auswahl eines Betätigungsfeldes transzendiert wird. Entsprechend sind sporadisch geäußerte Vorbehalte gegen eine wissenschaftliche Bearbeitung der Sammlungen nicht zwingend mit einer Scheu vor der Konfrontation mit einer unbequemen Vergangenheit begründet, sondern auch in Befürchtung der Verunsicherung über die eigene religiöse Verortung und Herkunft. In der Berücksichtigung dieser Umstände unterscheidet sich die Projektarbeit an den missionsgeschichtlichen von säkularen ethnologischen Sammlungen.

Dieser Gesichtspunkt führt zu dem Aspekt der Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit, die mit der Beschäftigung gesucht wird. Die aktuelle Kolonialismusdebatte verlangt nach einer Neuaufnahme der Frage nach dem Verhältnis von Kolonialismus und Mission. Die Arbeit mit den Sammlungen

2 M. A. Scholz: Annäherungen an ein missionarisches Erbe, S. 479–485.

als materialer Grundlage der Reflexion bietet die Chance, dass durch den Umgang mit Konkretheit Aspekte erfasst werden, die sich in abstrakten Diskursen verflüchtigen. Dabei verfolgt die Projektinitiative keine apologetische Absicht, vielmehr geht es darum, am gesellschaftlichen Diskurs über Kolonialismus teilzunehmen. Es besteht die Erwartung, dass einerseits durch neue Einsichten bisherige blinde Flecken des kirchlichen Missionsdiskurses aufgedeckt werden und dass andererseits die Wahrnehmung der Missionsphänomene zu heilsamen Differenzierungen in der Debatte führen. Das Anliegen der Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit bildet die Grundlage der Kooperation mit der deutschen Kommission *Justitia et Pax*, die als Forum katholischer Einrichtungen und Organisationen mit internationaler Verantwortung den kirchlichen Weltauftrag sozioethisch reflektiert.³

Den Bezugsrahmen bildet der postkoloniale Perspektivenwechsel, der den Beitrag der katholischen Kirche zum Kolonialismus neu in den Blick nimmt. In Anlehnung an Mariano Delgado betrifft die wissenschaftliche Aufarbeitung die Frage der Mitverantwortung kirchlicher Behörden für den Kolonialismus, eine Aufmerksamkeit sowohl für kolonialismuskritische als auch -legitimierende kirchlicher Stellungnahmen in der ethischen Bewertung kolonialer Unternehmungen und die Haltung und das Verhalten gegenüber anderen Religionen.⁴ Trotz aller geschichtlichen Problemanzeigen soll der kirchliche Beitrag bei der Formulierung einer universalistischen Idee einer Menschheitsfamilie mit kolonialismuskritischen Implikationen als Errungenschaft der europäischen Tradition nicht aus dem Blick geraten.⁵ Mit postkolonialistischer Aufmerksamkeit lenkt die Beschäftigung mit den missionsgeschichtlichen Sammlungen neben der Fokussierung auf »Texte« der Metropole auch den Blick auf die Praxis in der Peripherie.

Missionsgeschichtliche Erwägungen

Im Projekttitle ist von missionsgeschichtlichen Sammlungen die Rede, da die Kollektionen, die hier im Fokus stehen, einer bestimmten Missionsepoch mit einem bestimmten missionstheologischen Paradigma zugeordnet

3 Vgl. www.justitia-et-pax.de/jp/aktuelles/20210306_pn_kolonialismus.php vom 07.12.2022.

4 Vgl. M. Delgado: *Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben*, S. 66–71.

5 Vgl. ebd., S. 77–78.

werden können. Für die Theologie ist Mission jedoch nicht allein ein geschichtliches Phänomen, sondern konstitutiv für die aktuelle kirchlich Praxis, während Sammlungsaktivitäten im Kontext der Evangelisierung passé sind. Das Materialobjekt des Projektes stellen Sammlungen von katholischen Ordensgemeinschaften dar. Diese Beschränkung hat keine anti-ökumenische Stoßrichtung, sondern ist zunächst schlicht der Auftraggeberin geschuldet. Selbstverständlich ergeben sich Überschneidungen mit protestantischen Missionsunternehmungen, so dass Zusammenarbeit und Informationsaustausch naheliegen. Bedeutend ist aber auch, die konfessionellen Unterschiede in Theorie und Praxis wahrzunehmen. In der Regel handelt es sich bei den katholischen Sammlerinnen und Sammlern um Ordensleute, die anders als im Protestantismus die Protagonisten im Missionsfeld darstellen. Die Bandbreite der Sammlungstätigkeit reicht von einzelnen Ordensangehörigen, die nebenher für sie interessante Dinge zusammentragen, bis hin zu Gemeinschaften, die systematisches Sammeln im Rahmen ethnologischer Forschung als zentrale Aufgabe ihres Missionsauftrags erachteten.

Die Bestände erzählen von Wandlungen im Missionsverständnis, das historisch, zeitpolitisch und kontextuell eingeordnet muss. Dem Missionswissenschaftler David Bosch zufolge korrespondiert mit den christlichen Missionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts eine vor dem Hintergrund der Aufklärung entstandene Missionsidee und -praxis, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch ein ökumenisches Paradigma abgelöst wurde, dessen Hauptelemente sowohl protestantische als auch katholische Missionswissenschaft bestimmen.⁶ Die Feststellung dieses Paradigmenwechsels darf jedoch nicht dazu verleiten die Dynamik in der Entwicklung der Missionsidee und der Entfaltung missionarischen Engagements im 19. Jahrhundert zu unterschätzen. Als kardinale Veränderung gilt es festzuhalten, dass sich erstmals säkulare Haltungen als eigenständige Weltanschauungen etablierten. Zwar kann nicht schlicht von klaren gesellschaftlichen Frontlinien die Rede sein, weshalb Rebecca Habermas diesen Umstand mit »situativer Säkularität« kennzeichnet, aber das religiös-konfessionelle Monopol der umfassenden Lebensorientierung scheint damit gebrochen.⁷ Ab etwa 1830 lässt sich dennoch eine Revitalisierung des Katholizismus feststellen, die sich im Aufblühen des Ordenslebens ausdrückt. Zum einen sind es die klassischen

6 Vgl. D. J. Bosch: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, S. 432.

7 Vgl. R. Habermas: Kulturkämpfer, Wundergläubige und Atheisten, S. 154.

Orden, die nach einer Periode des Niedergangs wieder einen gewissen Aufschwung erleben, der auch neue Ressourcen für Missionsunternehmungen freisetzt. Zum anderen führt die neue Attraktivität zu Neugründungen von Missionskongregationen. Sie variieren in ihrer nationalen Verortung je nach Herkunftsland und Religionspolitik. Durch die Koordinierung der Mission in den überseeischen Gebieten sind jedoch alle diese Gemeinschaften auch in ein transnationales Netzwerk eingebunden. Ähnlich verhält es sich mit den boomenden katholischen missionierenden Frauengemeinschaften, deren Evangelisierungsaktivitäten sich auf das unmittelbare Umfeld durch sozial-karitative Arbeit erstreckt.⁸ Sie bewegten sich zwischen religiösen und säkularen Sphären, indem sie sich in den Bereichen öffentlicher Wohlfahrt, Gesundheitswesen und Bildung religiös motiviert und gerahmt durch die Praxis des monastischen Lebens engagieren. Die Kolonialbewegung bedeutet eine Gelegenheit, den Aktionsradius auszuweiten. Da sie in vielen Fällen päpstlichen Rechts sind, sind sie ebenfalls in transnationale Netzwerke eingebunden.⁹ In diesen sozial-caritativen Aktivitäten begegnen ein ganzheitliches Missionsverständnis, denn die klassische Missionsstation kennt nicht nur religiöse Vollzüge der Verkündigung, Katechese, Gottesdienste und Sakramentspendung, sondern auch Schulprojekte, medizinische Versorgung und andere Entwicklungsprojekte wie handwerkliche und landwirtschaftliche Projekte, die auch der Ausbildung dienen. Es brauchte Personalkräfte zur Sicherung der materiellen und finanziellen Versorgung und Verwaltung des Betriebs. Diese Aufgaben wurden häufig von Laienbrüdern übernommen. Und es bedurfte der »Propaganda« sowohl im Missionsland als auch in den Herkunftsländern, um die Unternehmungen am Laufen zu halten. Das erwachende Ordensleben geht einher mit einer Aktivierung der Laien und des Klerus, die durch das katholische Vereinswesen sichtbar wird. So werden auch die Missionsaktivitäten durch katholische Gläubige in der Breite unterstützt und finanziell getragen.¹⁰ Es entsteht ein Netzwerk an Missionsvereinen und -Unterstützerorganisationen wie das Frauen- oder Kindermissionswerk.¹¹ In der Entwicklung der Missionsidee lassen sich aber auch Reaktionen auf die

8 Vgl. R. Meiwes: *Catholic Women as Global Actors of the Religious and the Secular*, S. 171–172.

9 Vgl. ebd., S. 183.

10 Vgl. L. Crane: *Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven*, S. 126–129.

11 Vgl. Webseite des Päpstlichen Missionswerkes Katholischer Frauen in Deutschland mit der Geschichte ihrer Gründerin: https://frauenmissionswerk.de/?page_id=862

politischen Herausforderungen und liberalen Strömungen im 19. Jahrhundert erkennen. Auf katholischer Seite führen sie zu ultramontanistischen und antimodernistischen Positionen und auf obrigkeitlicher Seite zu Maßnahmen wie beispielsweise den Kulturkampf in Deutschland. Mit der Unterstützung der Evangelisierung hatte man Anteil an der globalkirchlichen Bedeutung, die das Papsttum erst durch das außereuropäische Missionsgeschehen im 19. Jahrhundert erlangte. In den überseeischen Territorien konnte der Papst mittels der direkten Verwaltung durch die *Propaganda Fide* jene universal-souveräne Position einnehmen, die sich in den europäischen Ländern kaum durchsetzen ließ. Während das Papsttum in Europa an politischer Macht verlor, gewann das römische Oberhaupt international an geistlicher Bedeutung.¹² Dieser Hintergrund hatte wiederum organisatorische Auswirkungen. Im Unterschied zu evangelischen Gesellschaften, die in der Regel durch ein Aufsichtsgremium im Entsenderland kontrolliert wurde, galt für die Ordensgemeinschaften in den katholischen Missionen päpstlichen Rechts ein höheres Maß an lokaler Selbständigkeit.¹³

Weitere, auch spirituelle Aspekte müssten in die Analyse einbezogen werden. Ein mögliches Feld tut sich bei der Verbindung der Konjunktur der Herz-Jesu-Frömmigkeit mit dem Missionswesen auf. Auch die Frage eines Zusammenhangs von Kontemplation und Mission, wie sie in der mystischen Frömmigkeit der Karmelitin Thérèse von Lisieux (1873–1897) zutage tritt, die 1927 zur Patronin der Mission ernannt wurde, wäre ein Forschungsfeld. Ein weiterer wesentlicher Gesichtspunkt besteht in der Identifizierung von Evangelisierung mit der aufklärerischen Idee der Zivilisierung. Darauf führt David Bosch die christliche Begeisterung für die kolonialen Projekte und die Taufe der nationalen Imperialismen zurück. Bei klarer Benennung eines Hand-in-Hand von Missionen und Kolonialmächten dokumentiert er zugleich eine Pluralität der Positionen. So lässt sich etwa der Missionsenthusiasmus US-amerikanischer Christen einordnen, der nicht vollumfänglich in unmittelbaren Zusammenhang mit einem nationalen Kolonialwesen stand.¹⁴ Die Orientierung an der Zivilisierungsmission wird durch den Ersten Weltkrieg in Frage gestellt. In der Folge thematisieren die päpstlichen Schreiben *Maximum Illud* von Benedikt XV (1919) und *Rerum Ecclesiae* von Pius XI (1926) nationalistische Tendenzen in den Missionen und problematisieren

12 Vgl. ebd., S. 140.

13 R. Hölzl/K. Wetjen: Negotiating the Fundamentals?, S. 219.

14 Vgl. D. J. Bosch: Mission im Wandel, S. 356–368.

die Diskriminierung zwischen einheimischem und europäischem Personal. Es werden verstärkte Anstrengungen zur Indigenisierung angemahnt. Der Zweite Weltkrieg, die Unabhängigkeitsbewegungen und die Dekolonisierung fordern das etablierte kolonialzeitliche Missionsverständnis weiter heraus. Durch das Wechselspiel von theologischen und globalpolitischen Entwicklungen kommt es zu fundamentalen Umorientierungen in der doktrinen Festlegung. Für die katholischen Kirche stellt diesbezüglich das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ein Zentralereignis dar. Missionstheologisch relevant ist die Neufassung des christlichen Offenbarungsverständnisses, das das Moment der Kommunikation hervorhebt und die Situation des Empfängers einbezieht. Unmittelbar relevant für das missionarische Agieren ist die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra Aetate*) und das Bekenntnis zur Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*). In *Dignitatis Humanae* begegnet eine bescheidene selbstkritische Bewertung mit Blick auf die Glaubensweitergabe in der Missionsgeschichte: »Gewiß ist [...] eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war« (12). Auch das kirchliche Selbstverständnis ändert sich fundamental. Für den Kontext der missionsgeschichtlichen Sammlungen ist zentral, dass die ehemaligen Missionskirchen nun als eigenständige Ortskirchen anerkannt werden. Damit geht eine Aufmerksamkeit für kulturelle Pluralität als Denkhorizont der Theologie einher. Kultur avanciert zum Buzzword genauso wie Evangelisierung – auch um den belasteten Missionsbegriff zu vermeiden.¹⁵ Mit dem neuen Leitmotiv Inkulturation soll kulturelle Sensitivität und Respektierung der Lebenskontexte zum Ausdruck gebracht werden.¹⁶

Diskursanalytische Aspekte

Die Neubestimmung des kirchlichen Selbstverständnisses bleibt nicht ohne Einfluss auf die Bestimmung von Mission mit der Folge, dass das kirchliche Missionswesen einer gewaltigen Transformation unterzogen wurde und

15 Vgl. etwa das 1975 erschienene Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* von Papst Paul VI, https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html vom 05.12.2022.

16 Vgl. G. Collet: »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, S. 172–174.

die Sicht auf Mission sich massiv veränderte. Die theologischen und kirchenorganisatorischen Entwicklungen bewirkten zudem eine interkulturelle Wandlung der Missionskongregationen. Sie sind häufig zahlenmäßig stark in den ehemaligen Missionskirchen, während sie in Europa zunehmend mit schwindenden Ressourcen konfrontiert sind. In den missionierenden Orden prallen unterschiedliche Bewertungen der Missionsgeschichte aufeinander. Manche Mitglieder und Gemeinschaften avancieren zu Kritikern der ehemals propagierten Missionsmethoden und Begründungsmodelle. Sie stellen treibende Kräfte in der Umsetzung des neuen Missionsverständnisses dar. Es entsteht nicht nur ein gesellschaftlicher, sondern auch innerkirchlicher Anti-Missions-Diskurs, der sich dahingehend auswirkt, dass die Rede von Mission vermieden wird oder verpönt ist. Die Ursache für manchmal vernachlässigte Sammlungen ist deshalb auch im gewandelten Missionsverständnis zu suchen, weil sich Gemeinschaften nicht mehr mit dem Modell der Evangelisierung identifizieren, das in den Sammlungen materiale Gestalt annimmt. Für andere Gemeinschaften wiederum stehen die Sammlungen für ihre Blütezeit und die Leistungen von Mitgliedern in der Vergangenheit. Darüber hinaus begegnen unterschiedliche Positionen in den lokalen Kirchen des Globalen Südens, deren Existenz sich dem europäischen Missionsengagement verdankt. Im Sprechen über Mission stehen einerseits Emanzipationsprozesse im Vordergrund, während andererseits die Zugehörigkeit zu einer universalen Gemeinschaft herausgestellt wird. Wenn aufgrund der Personalentwicklung die Leitungsverantwortung zunehmend durch diese Ordensprovinzen wahrgenommen wird, kann auch dieser Hintergrund bei der Frage nach dem Umgang mit den Sammlungen eine Rolle spielen. Entweder stoßen sie auf Desinteresse, weil sie die abwertende Haltung gegenüber den lokalen Traditionen vergegenständlichen, die mit dem neuen Missionsverständnis als überwunden gilt, oder weil sie mit einer kulturell-religiösen Vergangenheit konfrontieren, von der man sich durch die Hinwendung zum Christentum bewusst abkehrte. In beiden Fällen erscheint die Aufforderung zur wertschätzenden Auseinandersetzung paradox. Selbst dort, wo die Praxis der Inkulturation eine kulturelle Sensitivität bewirkt hat, wird eine Fixierung auf kulturelle Vergangenheit mit Tendenzen zur Essentialisierung kritisiert. Vor diesem Hintergrund besteht auch kein Interesse an einer möglichen Funktion der Sammlungen als kulturelle Archive. Welche Position vorherrscht oder welche Prioritäten in der kollektiven Erinnerung gesetzt wird, lässt sich auch am Zustand mancher Sammlungen ablesen. Mit der Wahrnehmung differierender Einstellungen in den Herkunftskirchen rückt insgesamt die Problematik

der Bestimmung von Herkunftsgesellschaften in den Mittelpunkt. In diesen Fällen stellt sich nicht nur die Vorstellung eines aufgrund von nationalstaatlichen Schablonen homogenisierten Gegenübers, das ethnische und soziale Heterogenität ignoriert, als verfehlt dar, sondern wird mit der Berücksichtigung der Kategorie Religion der Komplexitätsgrad zusätzlich erhöht. Wenn neben Kulturgut oder Raubgut auch mit »Sakralgut« umgegangen werden muss, dann müssen sich die zusätzlichen Deutungssphären in der Suche nach angemessener Repräsentation widerspiegeln.

Ethnographische Zugänge

Missionare haben sich ethnographisch betätigt und trugen so mehr oder weniger zu einem Wissenstransfer bei, der auf direkter Begegnung beruhte. Sie bewegten sich im Feld und transzendierten die Grenzen der kolonialen Einflussphären sowohl in geographischer als auch in sozial-räumlicher Hinsicht. In Missionsstationen lassen sich Hubs des Interkulturellen erkennen. Neben der ethnographischen Betätigung des Missionspersonals rückt unter ethnographischer Perspektive dieses Projekts die Sammlertätigkeit selbst in den Mittelpunkt. Die Aktivität, die sich einem Spektrum zwischen völkerkundlicher Forschung und religiösem Engagement bewegt, kann als solche in den wissenschaftlichen Fokus genommen werden kann. Darüber hinaus kann sich das ethnographische Interesse auf das Phänomen der Anlage von Missionsmuseen richten. Anhand der Weise der Präsentation und dem Umgang mit Sammlungen lässt sich ablesen, wie sich theologische, kulturelle und religiöse Diskurse im Missionszusammenhang wandeln.

Ein Zugang über die Materialität von Religion, die leibliche Vollzüge, Praktiken und Räume einbezieht,¹⁷ verspricht deshalb auch neue Einsichten in die Missionsgeschichte. Eine Pionierin diesbezüglich ist Colleen McDannell, die daran erinnert, wie selektiv die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Christentum vorgeht, wenn sie die materielle Dimension ausblendet.¹⁸ Fenella Cannell spricht ebenfalls von einer wissenschaftlichen Schlagseite in der Erforschung des Christentums, die dadurch entsteht, dass bestimmte theologische Entwürfe in der Interpretation des Christentums dominieren. Interessanterweise verweist sie auf Deutungsmuster, die der leiblichen und

17 Vgl. etwa das Programm von A. M. Vásquez: *More Than Belief*.

18 Vgl. C. McDannell: *Material Christianity*, S. 7.

materialen Dimension christlicher Religiosität mehr Gewicht verleihen, indem sie alternative theologische Motive wie Inkarnation und Auferstehung anführt.¹⁹ Daran wird wiederum ersichtlich, dass bei aller begrüßenswerten Aufmerksamkeit für die Materialität die Auseinandersetzung mit Ideen und Texten nicht obsolet ist.

In interkultureller Hinsicht gilt es wahrzunehmen, dass es bei den Sammlungsgegenständen für die Herkunftsgesellschaften nicht immer um Museumsobjekte geht. Vor allem religiöse Artefakte können einen alteritären Wirklichkeitszugang anzeigen, der nicht einer säkularen Vorstellungswelt entspricht, die der westlichen Museumsidee zugrunde liegt. Missionare haben zu Prozessen der Entmythologisierung in aufklärerischer Manier beigetragen. In den Missionen kritisieren sie die lokalen religiösen Gepflogenheiten in einer Weise, die der europäischen Religionskritik ähnelt, wenn von Magie und Aberglauben mit Blick auf katholische Frömmigkeitspraxis wie beispielsweise Wallfahrten die Rede ist.²⁰ Dennoch ginge die Annahme fehl, es sei keine Kommunikation auf religiöser Ebene zwischen Missionierenden und Missionierten zustande gekommen. Auch wenn es auf konzeptioneller Ebene an einem gemeinsamen begrifflichen Instrumentarium, und zwar gleichermaßen auf beiden Seiten, mangelte, ist eine Kommunikation auf performativer Ebene nicht ausgeschlossen. Vermutlich hatten manche Angehörige lokaler traditioneller Kulte aufgrund ihrer Sakralintuition ein tieferes Verständnis der katholischen sakramentalen Feiern als mancher aufgeklärte Kolonialbeamte. Damit wird in keinsten Weise ein unmittelbares, intuitives Verstehen angedeutet und die oft fatale verzerrende Missdeutung des Fremden soll nicht negiert werden. Vielmehr zielt der Hinweis darauf, dass das eigene Selbstverständnis im Zusammentreffen mit dem Fremden involviert sein muss. Soll es zu einer Begegnung kommen, muss die eigene Ontologie andere Weisen der Wirklichkeitsfassung zulassen.²¹ Diese Beobachtungen berühren konzeptionelle Diskussionen in der Kulturanthropologie, die mit dem Stichwort »ontologische Wende« verbunden sind. Dabei geht es nicht darum, sich auf wissenschaftstheoretischer Ebene die Prämisse der ontologischen Differenz zu eigen zu machen, als das methodologische Anliegen einer verstärkten Aufmerksamkeit für Rekursivität aufzugreifen. Das Anliegen, das dahin geht, die analytischen Kategorien nicht ausschließlich an kultureller

19 Vgl. F. Cannell: Introduction, S. 1–50.

20 Vgl. R. Habermas: Kulturkämpfer, Wundergläubige und Atheisten, S. 156.

21 C. Taylor: Understanding the Other, S. 34–37.

Verschiedenheit zu orientieren und Differenzen zu relativieren, sondern mit dem alternativen Wirklichkeitszugang als eigenständiger Bedeutung umzugehen, trägt sicher dazu bei, Religionskontakte besser zu verstehen.²² Diese rekursive Orientierung muss dann beispielsweise auch für die Frömmigkeitsstile des 19. Jahrhunderts und eine dadurch angetriebene missionarische Praxis gelten.

Postkoloniale Erwägungen

Einen Berührungspunkt mit postkolonialistischer Theoriebildung erhält das Projekt alleine dadurch, dass deren Entstehen eine Parallele zu bedeutenden kirchlichen Entwicklungen im 20. Jahrhundert aufweisen, die ebenfalls mit dem Ende des europäischen Kolonialismus in Verbindung stehen. Für den Transformationsprozess ehemaliger Missionskirchen zu eigenständigen Orstskirchen erfüllen die Unabhängigkeitsbewegungen die Funktion von Katalysatoren. Dieser Übergang von einer expandierenden europäischen zu einer Weltkirche der katholischen Kirche hatte entscheidenden Einfluss auf die Theologieentwicklung im 20. Jahrhundert. Die neue Aufmerksamkeit für Fragen für lokale Kontexte hängt auch damit zusammen, dass die christlichen Kirchen nach dem Ende der Kolonialzeit in den neuen Nationalprojekten interreligiös und interkulturell ihren Platz finden mussten.²³

Auch inhaltlich eröffnen postkolonialistische Theorie-Elemente wie »Kontaktzone«, »Dritter Raum«, »Transkulturalität« und »Hybridität« neue Perspektiven auf Mission.²⁴ Sie erfassen den Umstand, dass Missionarinnen und Missionare sich nicht eindeutig verorten lassen und sich in liminalen Situationen bewegen. Mit den Missionen entstehen Enklaven in der imperialen Kartographie, die Möglichkeiten eröffnen, sich den Versuchen der kolonialen Kontrolle entziehen. In der Sichtweise des Konzeptes des »Dritten Raumes« prallen nicht nur monolithische kulturelle Entitäten aufeinander, die essentialistisch gefasst sind, sondern es gibt immer Zwischenräume und Spielräume. Neben der Kooperation und der Konfrontation von sakraler und säkularer Macht gibt es ein Dazwischen, dass durch einheimische Akteure

22 Vgl. P. Heywood: Ontological turn, the, S. 9–10.

23 Vgl. exemplarisch: J. L. Enyegue: Competing Catholicisms. Oder mit Blick auf Indien: M. Luber: Interkulturelle Theologiegenese, S. 40–45.

24 Vgl. B. Ashcroft/C. Griffiths/H. Tiffin: Post-Colonial Studies, S. 213–214.

und Akteurinnen besetzt werden konnte.²⁵ Die Einnahme dieser Perspektive bedeutet nicht, bestehende Asymmetrien auszublenden, und es wird auch nicht behauptet, dass es sich zwingend um intentionale Vorgänge handelt.

Von Bedeutung ist auch, dass postkoloniale Theoriebildung mit besonderem Nachdruck auf die Position der Forscherin und des Forschers, auf kulturelle Hegemonialität (Eurozentrismus und Ethnozentrismus) hinweist und die Machtfrage für das Feld der Interkulturalität und dem sich damit beschäftigenden Wissenschaftsbetrieb stellt. Es gilt, sich im Forschungsprozess über kulturelle Prämissen bewusst zu werden. Obwohl christliche Theologie interkulturell angelegt ist, da sie sich auf ein geschichtlich konkretes Offenbarungsereignis beruft, dem es universale Bedeutung zuschreibt, besteht eine eurozentristische Anfälligkeit. Der Grund liegt in der außerordentlich historisch prägenden europäischen Phase der Theologieentwicklung, die in der Missionsgeschichte als Identifikation von Christentum mit europäischer Kultur und Zivilisation begegnet. Es ist dann auch die postkoloniale theologische Reflexion der lokalen Kirchen, die sich gegen diese Überidentifikation wehren. Es werden Spannungen zwischen Zentrum und Peripherie erkennbar und mit der Entwicklung von Kontextuellen Theologien wird die theologisch-intellektuelle Emanzipation gesucht.²⁶ Das Ziel einer Dekolonisierung der Theologie ist in diesen Ansätzen bereits vorhanden.²⁷ Allerdings geht es dabei nicht nur, wie die postkolonialistische Konzentration auf Machtdiskurse suggeriert, darum, sich von der Metropole zu emanzipieren, sondern auch darum, den pastoralen Anforderungen und den Herausforderungen des Umfelds mehr gerecht zu werden.²⁸ Auch für sämtliche säkularen Weisen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und Kultur gelten die postkolonialistischen Anfragen. Religiöse wie auch die nichtreligiöse Position müssen sich kontinuierlich ihre Standortgebundenheit bewusst machen.

Als gemeinsame Ausgangsbasis für das interdisziplinäre Gespräch bietet sich die Konzentration auf die Materialität von Religion an. Innerhalb eines empirischen Zugangs, in diesem Fall ausgehend von den Sammlungsobjekten

25 Vgl. ebd., S. 128–129.

26 Vgl. Giancarlo Collet untertitelt seinen Beitrag zu Kontextuellen Theologien »Eine Herausforderung für die ›universale‹ Theologie und das kirchliche Lehramt« in: ders., »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, S. 154.

27 Vgl. mit Konzentration auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie: R. Fornet-Betancourt: Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens, S. 47–51.

28 Vgl. M. Luber: Interkulturelle Theologiegenese, S. 326–328.

und Sammlungen, geht es darum, die Geschichte bzw. Geschichten zu rekonstruieren, um sie dann zu deuten und zu evaluieren. Allerdings sind auch diese hermeneutischen Prozesse keine harmlosen Unterfangen. Wenn in den jüngeren Entwicklungen der Religionswissenschaft insbesondere ein materialistischer Blickwinkel eingebracht wird, dann kann die Missionswissenschaft in diesem Zusammenhang einen Beitrag in der Auslegung leisten, indem sie relevante theologische Motive einbringt. Ein themennahes Beispiel mit einem globalgeschichtlichen Forschungsansatz bieten Richard Hölzl und Karolin Wetjen mit einer Interpretation von Mission im deutschen Kaiserreich als Kontaktzone.²⁹ Sie analysieren die Diskurslandschaft sowohl nach konfessionellen – evangelisch und katholisch – als auch postkolonialen Kategorien – Metropole und Peripherie. Zudem führen sie missionstheologische Argumentationslinien an, die sich in der Hauptsache auf Fragen der Bewertung der missionarischen Praxis beispielsweise bei der Sakramentenspendung beschränkt. In erster Linie läuft ihre Analyse auf die Feststellung von Ambiguitäten hinaus. Aus missionswissenschaftlicher Sicht könnte darüber hinaus nach dem theologischen Framing des Missionsengagements gefragt werden. So bildet etwa die Matrix der christlichen Missionsdynamik eine Offenbarungswahrheit, deren Genuinität es im Prozess der Vermittlung zu wahren gilt. Oder, wenn die konfessionelle Praxis anhand der kirchlichen Organisationsstruktur erfasst wird, könnten in einem weiteren Schritt die konfessionellen Unterschiede der ekklesiologischen Konzeptionen weitere Beiträge zum Verständnis liefern, um nur zwei mögliche Ansätze zu nennen.

Die postkolonialistische Analyse lenkt zudem die Aufmerksamkeit auf Indigene als Akteurinnen und Akteure. In Verbindung mit den Konzepten »Dritter Raum« und »Transkulturalität« tut sich eine neue Sichtweise auf diejenigen auf, die in der herkömmlichen exklusiven Zuschreibung von Akteurschaft auf Seiten der Invasoren als passive Objekte erschienen. Beispielsweise nimmt der Historiker Richard Gray das Verhältnis von Christentum und Kolonialismus im Subsaharischen Afrika in den Blick, das in der Zeitspanne von 1870–1970 ein enormes christliches Wachstum verzeichnet.³⁰ Die geläufige Erklärung für die religiöse Transformation, die auf die mehr oder weniger zeitgleiche europäischen Kolonialherrschaft hinweist, überzeugt ihn nicht umfassend. Vor allem der Vergleich mit der wesentlich längeren Präsenz des Islam in diesen Gebieten lassen ihn an der Gültigkeit der These zweifeln. Er

29 R. Hölzl/K. Wetjen: Negotiating the Fundamentals?, S. 205–210.

30 Vgl. R. Gray: Christianity, The Papacy and Mission in Africa: S. 153–163.

verweist neben bekannten Motive wie die maßgeblich durch Missionsschulen bewirkte Alphabetisierung auf die Bedeutung der Einführung technologischer Neuerungen des 19. Jahrhunderts, die eine Revolution der Kommunikation im südlichen Afrika zur Folge hatten.³¹ Aufschlussreich ist jedoch, dass er zusätzlich ein aktives Interesse der indigenen Christen als entscheidenden Faktor der Christianisierung anführt, indem er eine kosmologische Attraktivität des Evangeliums geltend macht. Demnach korrespondierte die Bedeutung der Geisterwelt in der afrikanischen Kosmologie mit einem Aspekt des Evangeliums, den aufgeklärte europäische Christen völlig ausgeblendet hatten: Die Macht Jesu über die Dämonen.³² Dabei handelt es sich nicht um einen kulturellen eurozentrischen Stereotypismus der spirituellen Überlegenheit, da es die Sakralliteratur der europäischen Christen selbst ist, die die Geisterwelt mehr als ernst nimmt. Nicht zuletzt dadurch, dass sie den Dämonen eine positive göttliche Geistgestalt entgegensetzt. Ein weiteres Beispiel für indigene Agency bringt Juan Carlos Estenssoro Fuchs, der das Streben der indigenen Bevölkerung nach Anerkennung als gläubige Katholiken von 1532–1750 im kolonialen Peru beschreibt, während er in ihrer Stilisierung zu entweder Repräsentanten geschichtsloser Unveränderlichkeit, die sich der kolonialen Gesellschaft verweigerten, oder opportunistischen Überläufern, die bereit waren mit den Konquistadoren zu kollaborieren, ein Produkt moderner peruanischer Geschichtspolitik erkennt.³³

Die Berücksichtigung indigener Akteurschaft verlangt, die Reflexion und Evaluation im intensiven Dialog mit Herkunftsgesellschaften zu gestalten. In einer interkulturell-theologischen Perspektive rücken zusätzlich insbesondere die Herkunftskirchen in den Blick, denn die Frage der Mission in kolonialen Zusammenhängen betrifft auch die aktuellen weltkirchlichen Beziehungen. Mit dem Rückgriff auf kirchliche Vernetzung und Verpflichtung erfährt einerseits das Spektrum der Stimmen eine Erweiterung, die der Diversität von Herkunftsgesellschaften Ausdruck verleiht. Andererseits bietet sie einen Anlass, über Repräsentanz nachzudenken und in postkolonialistischer Manier die Frage nach Deutungshoheit zu stellen.

31 Vgl. ebd., S. 154–155.

32 Vgl. ebd., S. 162–163.

33 Vgl. J. C. Estenssoro Fuchs: *Del Paganismo a la Santidad*, S. 4–5.

Ausblick: Ethisch-normative Ebene

Der Aspekt der Repräsentanz betrifft auch den Fragekomplex der ethischen Bewertung verbunden mit den Themen der Restitution und Wiedergutmachung. Auch wenn es zunächst gilt, die historischen Diskurskontexte und zeitpolitischen Umstände zu erschließen, so stehen die Aufklärungs- und Dialogbemühungen unter einem ethisch-normativen Anspruch, in der Kirche für kolonialistisches Denken und latenten Rassismus zu sensibilisieren. In diesem Zusammenhang steht Theologie als Wissenschaft vor der Aufgabe, die kirchliche »Memorialkultur« kritisch zu befragen. Das bedeutet, dass kirchliche Gedächtnisorte oder -narrative einer Kritik unterzogen oder dekonstruiert werden müssen, wenn sie ausschließlich die Perspektive von Missionarinnen und Missionaren oder von Christinnen und Christen wiedergeben. Eine besondere Herausforderung besteht, wenn sakralisierte Erinnerungen berührt werden, die eine identitätsstiftende Funktion für Gedächtniskollektive Ordensgemeinschaften oder auch junge Kirchen erfüllen. In diesem Zusammenhang könnte ein besonderer kirchlicher Beitrag darin liegen, identitätsstiftende Erinnerung nicht nur einfachhin zu dekonstruieren, da Entmythologisierungen lediglich dazu führen, dass sakrale Memorialkulturen durch neue ersetzt werden. Vielmehr könnte die kirchliche Sakralexpertise dazu beitragen, dass Sakralität gerade dort entdeckt wird, wo identitäre Erinnerung auf einen universalistischen Horizont hin transzendiert wird, der Kontextsensitivität und Pluralitätsfähigkeit zulässt.

Literatur

- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen: *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York: Routledge 2007.
- Bosch, David J.: *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen: Brunnen 2012.
- Cannell, Fenella: »Introduction. The Anthropology of Christianity«, in: Dies. (Hg.), *The Anthropology of Christianity*, Durham/London: Duke University Press 2006, S. 1–50.
- Collet, Giancarlo: »...bis an die Grenzen der Erde«. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg u.a.: Herder 2002.

- Delgado, Mariano: »Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben«, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61 (2020): Postkoloniale Theorien und Sozialethik, S. 63–83.
- Enyegue, Jean Luc: *Competing Catholicisms. The Jesuits, the Vatican and the Making of Postcolonial French Africa*, Rochester: James Currey 2022.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos: *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indígenas de Perú al catolicismo, 1532–1750*, übers. v. Gabriela Ramos, Lima 2003, online: <http://books.openedition.org/ifea/4412>, S. 4–5.
- Fornet-Betancourt, Raúl: »Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens«, in: Sebastian Pittl (Hg.), *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg: Friedrich Pustet 2018, S. 24–59.
- Grane, Leif: *Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, S. 126–129.
- Gray, Richard: *Christianity, The Papacy and Mission in Africa*, Ossining, NY: Orbis Books 2012.
- Habermas, Rebecca: »Kulturkämpfer, Wundergläubige und Atheisten. Das lange 19. Jahrhundert und die Erfindung des Säkularen«, in: Birgit Aschmann (Hg.), *Durchbruch der Moderne? Neue Perspektiven auf das 19. Jahrhundert*, Frankfurt/New York: Campus 2019, S. 147–170.
- Heywood, Paolo: »Ontological turn, the«, in: Felix Stein (Hg.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 2017, online: <https://doi.org/10.29164/17ontology>, S. 9–10, vom 28.11.2022.
- Holthausen, Tanja: »Fremde Welten. Eine Bestandsaufnahme missionarischer Sammlungen«, in: *Ordenskorrespondenz* 63/3 (2022), S. 344–347.
- Hölzl, Richard/Wetjen, Karolin: »Negotiating the Fundamentals? German Mission and the Experience of the Contact Zone, 1850–1918«, in: Rebekka Habermas (Hg.), *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches*, New York/Oxford: Berghahn 2019, S. 196–234.
- Luber, Markus: *Interkulturelle Theologiegenese. Indische Christen im schöpferischen Widerstand*, Regensburg: Friedrich Pustet 2020, S. 40–45.
- McDannell, Colleen: *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven/London: Yale University Press 1995.
- Meiwees, Relinde: »Catholic Women as Global Actors of the Religious and the Secular«, in: Rebekka Habermas (Hg.), *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches*, New York Oxford: Berghahn Books 2019, S. 171–195.

- Scholz, Markus A.: »Annäherungen an ein missionarisches Erbe. Missionsgeschichtliche Sammlungen werden wissenschaftlich untersucht«, in: *Ordenskorrespondenz* 63/4 (2022), S. 479–485.
- Taylor, Charles: »Understanding the Other, A Gadamerian view on conceptual schemes«, in: Ders. (Hg.), *Dilemmas and connections. Selected Essays*, Cambridge/London: Harvard University Press 2011, S. 24–38.
- Vásquez, A. Manuel: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, New York: Oxford University Press 2011.

