

Mission und Zivilisierung. Koloniale Grenzziehungen des Religiösen um 1900

Dr. Karolin Wetjen, Universität Kassel

Vielen Dank für die Einladung zu dieser sehr spannenden Reihe und der Möglichkeit, hier meine Überlegungen zu Aushandlungsprozessen des Religiösen, die ich in meiner Doktorarbeit intensiv behandelt habe, vorzustellen. In meiner Dissertation, die letztes Jahr im Steiner Verlag¹ erschienen ist, bearbeite ich die Fragestellung, wie in der Mission unter Einbeziehung theologischer Positionen, Grenzziehungen zwischen dem Religiösen und Säkularen vorgenommen wurden. Meine Ausgangsthese war dabei, dass Missionarinnen und Missionare als Beobachter eines Wandels des Religiösen, als Teilnehmer an öffentlich geführten Debatten um theologische Inhalte und als Mitglieder eines regionalübergreifenden lutherischen Netzwerks maßgeblich daran beteiligt waren, mit lokalen Akteurinnen und Akteuren, die sie zu missionieren suchten, auszuhandeln, was als „religiös“, was als „heidnisch“ und was als „säkular“ galt.² Es ist das Anliegen meines Buches, diese Aushandlungsprozesse in ihrer Vielschichtigkeit, ihren Ambivalenzen, Brüchen und historischen Wandlungen zu untersuchen. Als empirisches Beispiel, auf das ich im Folgenden häufig verweise, dient mir die Leipziger Missionsgesellschaft, die sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts als dezidiert lutherische Mission gegründet hatte und ab 1893 ein Missionsgebiet im damaligen Deutsch-Ostafrika am Kilimandscharo unterhielt.

Die Fragestellung des heutigen Abends „Religions-Imperialismus und/oder Kultur-Imperialismus“ berührt dabei einen Kern meiner Arbeit, bezieht sie sich doch letztlich direkt auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus und die Frage, wo die Grenzen des Religiösen lagen und was zur christlichen Mission dazu gehörte, wobei ich hier theoretisch an Forschungen z.B. von Talal Asad anschließe, die betonen, dass in der Moderne mitnichten von einem einfachen Rückgang des Religiösen gesprochen werden kann, sondern dass sich die Grenzen zwischen diesen Sphären vielfach verschoben.

Grundsätzlich ist das Verhältnis von Mission und Kolonisation bereits zeitgenössisch umstritten gewesen und hat bis heute immer wieder die historische Forschung beschäftigt. Lange Zeit wurde Mission als Vorhut kolonialer Eroberung gesehen oder Missionsgesellschaften als Agenten des Kulturimperialismus interpretiert.³ Die meisten protestantischen Missionsgesellschaften sahen sich selbst jedoch nicht als primäre Kolonialakteure und die vordringlichste Aufgabe ihrer Missionare nicht in der Verbreitung der deutschen Kultur, sondern eben des Christentums. Im missionarischen Alltag, der ja in den meisten Fällen in den Kolonien stattfand, kam es jedoch zu Überschneidungen und gegenseitiger Unterstützung, und dies auch, wenn sich die Missionare gerne als sogenannte „Anwälte

¹ *Karolin Wetjen*, Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika, Stuttgart 2020

² Zu dieser Fragerichtung grundlegend *Talal Asad*, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003.

³ Z.B. *Horst Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982.

der Eingeborenen“ gerieten, gegen eine allzu harsche Umsetzung von Zwangsarbeit protestierten oder sogar „Kolonialskandale“ aufdeckten. Das Verhältnis von Mission und Kolonialismus lässt sich also keineswegs auf eine einfache Formel bringen, wie es lange Zeit in der historischen Forschung geschehen ist, sondern vielleicht eher als eine Art „Wahlverwandschaft“ verstehen, wie es beispielsweise Thoralf Klein getan hat.⁴

Mission in den Kolonien, sei es protestantische oder katholische Mission, war eingebunden in eine Vielzahl von Räumen, Dynamiken und Netzwerken, die man, so möchte ich im Folgenden zeigen, in Überlegungen einbeziehen muss, um der Komplexität des Verhältnisses von Mission und Kolonialismus gerecht zu werden, ohne zu vernachlässigen, dass Kolonialismus eine strukturelle Gewaltherrschaft bedeutete. Um dies verdeutlichen, möchte ich im Folgenden zwei Räume näher betrachten: nämlich erstens das Auftreten von Missionsvertretern auf Kolonialkongressen und zweitens die praktische Umsetzung von Zivilisationsmission im Missionsgebiet.

II. Mission auf der Kolonialbühne

Grundsätzlich kann die Haltung der protestantischen Missionsgesellschaften zum deutschen kolonialen Projekt über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg als reserviert bezeichnet werden.⁵ Bereits 1879 hatte Friedrich Fabri, der damalige Direktor der Rheinischen Missionsgesellschaft, für die „culturelle Bedeutung der Mission, ihre Nutzbarkeit für die ihr nachrückenden Handels-Unternehmungen oder colonialen Annexionen“⁶ geworben.⁷ Die wichtigste Stellungnahme, als

⁴ Thoralf Klein, Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandschaft, in: Claudia Kraft, et al. (Hg.), Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 142–161.

⁵ Siehe dazu auch Gerhard Besier, Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Nuekirchen-Vluyn 1992, 140–141.

⁶ Friedrich Fabri, Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch ökonomische Betrachtung. 3. Auflage, Gotha 1884, 99. Siehe auch Jens Ruppenthal, »Kirchennahe« Kolonialpropaganda im Kaiserreich. Zum Stellenwert von Auswanderung und Mission bei Friedrich Fabri, Ernst Fabarius und Paul Rohrbach, in: Hanns Lessing, et al. (Hg.), Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika, Wiesbaden 2011, S. 158–173. Zu Fabri siehe auch Thorsten Altena, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster u. a. 2003, 27–28. Zu den Auswirkungen der Schriften Fabris auf die Rheinische Missionsgesellschaft siehe auch Besier, Religion, Nation, Kultur, 138–139; Michael Schubert, Der schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre, Stuttgart 2003, 68–71.

⁷ Das Verhältnis von Mission und Kolonialismus war lange Zeit beherrschender Gegenstand in der Beschäftigung mit Missionsgeschichte überhaupt jenseits der Kirchengeschichte. Erst in den letzten Jahren hat sich eine deutliche Abwendung von dieser Fragerichtung ergeben, die mit einer Hinwendung zum Themenfeld Religion und dem Aufkommen von Fragerichtungen der Global- und Transfergeschichte einherging. Gründer sah das Zusammenwirken von „vorwärtsdrängendem Missionar und herrschaftssichernden Konsul“ als Grundlage kolonialer Machtergreifung. Horst Gründer, Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge, in: Wilfried Wagner (Hg.), Kolonien und Missionen, Münster/Hamburg 1994, S. 24–37, 27. Insbesondere der Katholizismus hätte sich durch das koloniale und nationale Engagement der Mission nationalisiert. Ders., Koloniale Mission und kirchenpolitische Entwicklung im Deutschen Reich, in: Ders. (Hg.), Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze, Münster 2004, S. 209–226, 214 f. Andrew Porter hingegen betonte dagegen die antiimperialistische Einstellung der meisten Missionare und plädierte für eine komplexere Beziehung. Andrew Porter, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester 2004. Nicht zuletzt durch den Einfluss der postcolonial studies hat sich ein

Ergebnis der (außerordentlichen) kontinentalen Missionskonferenz von 1885,⁸ die sich dem Verhältnis zum Kolonialismus gesondert widmete, war ein Bekenntnis zum internationalen und unpolitischen Charakter der Mission,⁹ auch wenn an der Konferenz nur die deutschen Missionsgesellschaften, unter anderem auch die Basler Mission, und sogar ein Vertreter des Auswärtigen Amtes teilnahmen.¹⁰ Zwar erkannte man, dass durch die deutsche Kolonialbewegung und die Besetzung von Kolonien durch Deutsche sich neue Türen öffneten und wünschte sich eine Förderung der Mission für die Aufgabe, die Bevölkerung der neuerworbenen Kolonien zum Christentum zu bekehren;¹¹ Insbesondere von den älteren Missionsgesellschaften, die häufig auch in von anderen Mächten kolonial besetzten Gebieten arbeiteten, wurde der „nationale“ Charakter von Mission vehement abgelehnt.¹² Eine Einmischung von Missionaren in die Politik ebenso wie die der Politik in die Mission sollte, so ergab sich aus der Debatte auf der Konferenz, an der im Übrigen auch ein Vertreter der Reichsregierung teilnahm, möglichst vermieden werden – und so eine vermeintlich eindeutige Grenze zwischen dem Säkularen und Religiösen eingehalten werden. In der Debatte reklamierten die Missionsvertreter häufig die Position eines „Anwalts der Eingeborenen“¹³: Als die Frage der Behandlung der Eingeborenen debattiert wurde, wandte man sich dementsprechend gegen Zwangsmaßnahmen und plädierte für eine „Erziehung zur Arbeit von innen heraus“¹⁴.

Auch als die Leipziger Missionsgesellschaft 1892 beschlossen hatte, eine Mission in den Kolonien aufzunehmen, hatten koloniale Motive durchaus eine Rolle gespielt. Dass man sich den Fallstricken

breiteres Verständnis von Kolonialismus in theoretischer Perspektive entwickelt. Anstatt vor allem nach reinen Herrschaftsbeziehungen und staatlichen Akteuren in ihrem Verhältnis zur Mission und offizieller Machtausübung zu fragen, wurde vermehrt nach Praktiken gefragt, die sich als „Colonizing the consciousness“ beschreiben lassen. Wegweisend hier *Jean Comaroff/John Comaroff, Of Revelation and Revolution. Bd. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Chicago 1991; Ders., The Colonization of Consciousness in South Africa, in: Economy and Society 18 (1989), S. 267–296.*

⁸ Die Konferenz, an der nur die deutschen Missionsgesellschaften teilnahmen, hatte zum Ziel, „die Stellung der Mission zur deutschen Kolonialbewegung möglichst zu klären.“, *Gustav Warneck, Eine bedeutsame Missionskonferenz, in: Allgemeine Missionszeitschrift 12 (1885), S. 545–563, 545.* Sie wird in der Forschung als „Wendepunkt“ auf dem Weg hin zu einer Kolonialmission interpretiert: *Klaus J. Bade, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution, Depression, Expansion, Freiburg i. Br. 1975, 264.*

⁹ Hier spielte auch die über nationale Grenzen hinweg reichende Vernetzung der protestantischen Missionsgesellschaften eine wichtige Rolle. *Bernd Holtwick, Licht und Schatten. Begründungen und Zielsetzungen des protestantisch missionarischen Aufbruchs im frühen 19. Jahrhundert, in: Artur Bogner, et al. (Hg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 225–248, 243; Christopher Clark/Michael Ledger-Lomas, The Protestant International, in: Abigail Green/Vincent Viaene (Hg.), Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities Since 1750, Basingstoke/New York 2012, S. 23–52, und jüngst *Matthäus Feigk, Von Edinburgh nach Oegstgeest. Die transnationalen missionaren Netzwerke Europas am Beispiel der Basler Mission 1910–1920, in: Linda Ratschiller/Karolin Wetjen (Hg.), Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2018, S. 45–64.**

¹⁰ *Altena, Ein Häuflein Christen, 29.*

¹¹ In diesem Sinne sollte auch der auf der Konferenz gegründete *Ausschuß der deutschen Missionsgesellschaften* wirken, dem neben Friedrich Fabri auch Gustav Warneck und Franz Michael Zahn angehörten. Ebd., 29–30.

¹² *Richard Handmann, Trübungen des Missionswesens, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1905), S. 177–180.*

¹³ So zum Beispiel *Gustav Warneck, Die christliche Mission und die überseeische Politik. Vortrag auf der Missionskonferenz der Prov. Sachsen am 12. Februar 1901 zu Halle, Berlin 1901, 13 f.* Siehe dazu auch *Schubert, Der schwarze Fremde, 133–137.*

¹⁴ *Warneck, Missionskonferenz, 562. Rebekka Habermas, Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft, Frankfurt a.M. 2016.*

bewusst war, die mit dem Status einer Kolonialmission einhergingen, zeigt eine schon auf der Generalversammlung dazu bezogene Stellungnahme:

„Es braucht deshalb kaum angesprochen zu werden, daß mit der Inangriffnahme eines neuen Missionsgebietes sich unsere Mission keineswegs in den Dienst der kolonialen Bewegung in Deutschland stellen und Geistliches und Weltliches vermengend, etwa statt dem Reiche Gottes dem deutschen Reiche oder beiden zugleich dienen wolle; sie will sich auch in Zukunft kein anderes Ziel setzen als das in ihren Grundbestimmungen hervorgehobene: Sammlung von selbstständigen Gemeinden evangelisch-lutherischen Bekenntnisses unter den Heiden.“¹⁵

Den Standpunkt, dass die Hauptaufgabe die Verbreitung des Reiches Gottes sei, verließ die Missionsgesellschaft auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht. Als Mission in den deutschen Kolonien wurde sie aber auch zum politischen Akteur – sowohl in der Öffentlichkeit des Kaiserreichs als auch im Missionsgebiet. Die Frage nach dem Primat der religiösen Aufgabe vor einer allgemeinen Zivilisierungsaufgabe wurde also immer wieder virulent.

Auf dem Kolonialkongress 1905¹⁶ hatte sich der damalige Direktor von Schwartz und verschiedene andere der Leipziger Mission Nahestehende in einer Debatte der „religiösen und kulturellen Verhältnisse der Kolonien“ geäußert. Den Beginn machte dabei der Vortrag Charles Buchners, Herrnhut,¹⁷ über die „Mithilfe der Mission bei der Erziehung zur Arbeit“, in dem er zwar die Bedeutung der Erziehung zur Arbeit betonte und auf eine „Mithilfe“ der Mission an ihr verwies, die religiöse Aufgabe der Mission aber weiterhin in den Mittelpunkt stellte. Eine „Erziehung zur Arbeit“¹⁸ ergebe sich aber durch das Christentum, denn: „Sofern ein Heide wirklich dem Christentum sich öffnet, wird er auch unbedingt in irgendwelcher Weise einen Eindruck von dem sittlichen Wert und der religiösen Forderung der Arbeit erhalten müssen.“¹⁹ Der Vortrag, der im Wesentlichen an die anwesenden Kolonialfunktionäre gerichtet war, stellte allerdings trotz aller Unterschiede vor allem heraus, wie sehr die Missionsgesellschaften (Buchner schloss hier auch die katholischen mit ein) in der Tat wichtige Dienste für die „Erziehung zur Arbeit“ leisteten, und zwar insbesondere durch Schulen und Plantagen.²⁰

Als der Leipziger Missionsdirektor von Schwartz sich 1908 in einer gesonderten Schrift über das Verhältnis von Mission und Kolonisation äußerte, war ihm die ambivalente Stellung der deutschen Missionen durchaus bewusst. Von Schwartz verteidigte in der Schrift zunächst die koloniale Besetzung

¹⁵ Unser Jahresfest am 8. Juni 1892, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 47 (1892), S. 193–224, 194.

¹⁶ Die Leipziger Missionsgesellschaft war auf den Kolonialkongressen stets vertreten und wurde auch als eine Veranstalterin des Kongresses mit aufgelistet. Siehe Archiv des lutherischen Missionswerkes, Depositum Franckesche Stiftungen Halle/Saale [ALMW] II.32.279.

¹⁷ Charles Buchner (1847–1907) war Missionar und Leiter der Mission der Herrnhuter Brüdergemeine und eine anerkannte Persönlichkeit im zeitgenössischen Missionsnetzwerk, so war er z.B. Mitglied des Ausschusses der deutschen Missionsgesellschaften. *Harald Schieckel*, „Buchner, Charles“, in: NDB 2 (1955), S. 707, online unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116821205.html#ndbcontent> (zuletzt eingesehen: 4.8.2018).

¹⁸ Zu diesem Topos der deutschen Kolonialpropaganda siehe *Schubert*, *Der schwarze Fremde*, 65–119.

¹⁹ *Charles Buchner*, Die Mithilfe der Mission bei der Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit, in: Redaktionssausschuss (Hg.), *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*, Berlin 1906, S. 429–430 [Hervorhebungen i.O., K.W.].

²⁰ Ebd.432–436.

als solche: Ein nationales Expansionsbedürfnis sei nichts „Unsittliches“²¹ – wenn die Verwirklichung einwandfrei sei. Von Schwartz passte sich dem kolonialen Diskurs an und entwickelte daraus eine Agenda, bei der Mission und Kolonisation Hand in Hand gingen:

„Darum liegt das, was selbstverständliche Pflicht der kolonisierenden Macht und die unerläßliche Rechtfertigung ihres kolonialen Besitztitels ist, nämlich, daß sie die Eingeborenen und ihr Land besser regiert, als diese selbst vermochten, und daß sie ihre Kultur nach allen Seiten fördert, bei den deutschen Kolonien zugleich im augenfälligen Interesse des Mutterlandes. Denn nur mit Hilfe der Eingeborenen können diese Länder Produkte liefern für den Export.“²²

Letzten Endes hätten Mission und Kolonisation also dasselbe Ziel, nämlich die „Eingeborenen“ zu „pflichttreuen, gewissenhaften und darum leicht zu regierenden Untertanen“ zu machen, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven und Wegen.²³ Auch wenn die Mission die „Eingeborenen“ anders bewerte und sie nicht nur als Arbeitskräfte ansehe, müsse sie sie zu „Arbeitern“ erziehen; denn eine solche Erziehung stehe im Zusammenhang mit der Bildung einer christlichen Persönlichkeit.²⁴ Die Mission lehne deswegen jeden Arbeitszwang ab, sondern vertrete die Auffassung, dass eine „Erziehung zur Arbeit“ nur durch die Etablierung einer Arbeitsethik geschehen könne.²⁵

Der im nachfolgende Direktor Carl Paul pflegte noch intensivere Verbindungen zu Kolonialfunktionären, wenn er 1905 daran erinnerte, „inwieweit die Missionsarbeit der Erschließung unserer Kolonien, der Hebung der eingeborenen Völker, der Verbreitung von Humanität und Kultur dient, nicht zu vergessen, der Förderung, die das Deutschtum durch sie erfährt.“²⁶ So hinge in den Missionsschulen häufig ein Bild des Kaisers, es würden „deutsch-patriotische Lieder geübt“, auch „unsere patriotischen Festtage“ werden durch die Mission begangen.²⁷ Kurzum: Die Mission „versöhne die Unterworfenen mit ihrer neuen Herrin Germania“ und sei dementsprechend berechtigt, ein „christliches Regiment“ in den Kolonien zu fordern.²⁸

Die Missionen beteiligten sich also durchaus an Kolonialveranstaltungen, wobei insbesondere die großen Kolonialkongresse vielfältige Möglichkeiten des Austausches boten, und zwar nicht nur für die in der Heimat tätigen Missionsleitungen und Missionswissenschaftler. Wenn die Missionsgesellschaft

²¹ *Karl von Schwartz*, Mission und Kolonisation in ihrem gegenseitigem Verhältnis, Leipzig 1908, 5.

²² Ebd., 7.

²³ Ebd..

²⁴ Ebd., 9. Zur Erziehung zur Arbeit als Hilfe zur Selbsthilfe und sozial motiviertes Konzept gegen Verarmung siehe *Aliena*, Ein Häuflein Christen, 159–160.

²⁵ *Von von Schwartz*, Mission und Kolonisation, 14.

²⁶ *Carl Paul*, Bestand und Arbeit der evangelischen Mission in unsern Kolonien, in: Redaktionssausschuss (Hg.), Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905, Berlin 1906, S. 461–476, 470–471.

²⁷ Ebd., 474–475. Auch auf den Stationen der Leipziger wurde der Kaisergeburtstag groß gefeiert: „große Parade mit Gewehren, Trommeln und Trompeten, Säbeln und Fahnen, dann übernahmen die beiden Hilfslehrer Setti und Salome die Führung der Jungen zu Kriegsspielen und ich machte mit den Mädchen Kreisspiele“, berichtete die Schwester Bertha Schulz im Januar 1912. Personalakte Schulz: Aus Briefen von Schwester Berta Schulz, Bl. 25, ALMW II.32.541, Zur Feier bei der Norddeutschen Mission siehe *Aliena*, Ein Häuflein Christen, 185–187.

²⁸ *Carl Paul*, Leistungen der Mission für die Kolonien u. ihre Gegenforderungen an die Kolonialpolitik. Vortrag von P. Paul auf dem Kolonial-Kongreß, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1902), S. 495-500, 519–522, 500, 519. Über diese „Gegenforderungen“ korrespondierte er sogar in Vorbereitung seines Vortrags mit Direktor von Schwarze. Paul an Missionsdirektor, 19.8.1902, ALMW II.32.279.

die öffentliche oder koloniale Bühne betrat, passte sie sich der Rhetorik des kolonialen Diskurses an und versuchte ihre eigenen Ziele mit dieser zu verbinden.²⁹

Die deutschen evangelischen Missionen wünschten sich nicht unbedingt eine ständige Unterstützung durch die Kolonialbehörden, ja waren sogar abgeneigt, sich in die politischen Belange einzumischen. Gemäß der Zwei-Reiche-Lehre stellten sie nicht die koloniale Herrschaft infrage, sondern reklamierten, dass diese christlichen Maßstäben genügen müsse. Die Christianisierung und die christliche Behandlung der „Eingeborenen“ sei eine Pflicht.³⁰

Gerade der etwas schwammige und von allen Diskussionsteilnehmern verwendete Begriff der „Kultur“ verdeckte jedoch häufig die Unterschiede in den Standpunkten, wenn Kultur, worunter vor allem die Erziehung zur Arbeit, „Sittlichkeit“ und Moral verstanden wurde, von den einen als Teil von Kolonisierung und von den anderen als Folge von erfolgreicher Missionierung interpretiert wurde. Gleichzeitig und durchaus mit Rekurs auf lutherische Ethiker wurde die von den Vertretern einer „Zivilisierungsmission“ angestrebte Trennung zwischen Säkularem und Religiösem von Missionsvertretern infrage gestellt. Wenn die Missionsvertreter hier also die Zivilisierungsmission zur Nebenarbeit bzw. zur Folge von Religionsverbreitung erklärten, erteilten sie, freilich ohne diese infrage zu stellen oder gar abzulehnen, einer reinen Zivilisierungsmission eine Absage.

Die Verbreitung von Religion sollte als Hauptaufgabe der Mission den Vorzug bekommen. Wie allerdings ein solcher Religionsimperialismus, wenn man das so nennen möchte, und ich komme darauf noch einmal zurück, ausgestaltet sein sollte, ist dann eine andere Frage.

Dafür möchte ich mir gerne Aspekte von Mission in der konkreten Ausgestaltung im Missionsgebiet anschauen und so zum zweiten Teil kommen.

Die evangelisch-lutherische Mission zu Leipzig hatte sich in der Mission des 19. Jahrhunderts als dezidiert konfessionelles Werk gegründet. Sie galt zeitgenössisch auch als „Gelehrtenmission“, weil sie hauptsächlich studierte Theologen aussandte. Die Mission unterhielt in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, drei Missionsgebiete. Das erste war das Missionsgebiet in Indien, das die Leipziger Gesellschaft in der Tradition der Dänisch-Halleschen Mission seit ihrer Gründung betrieb. Durch das steigende Interesse am Kolonialismus hatte sich die Gesellschaft unter Direktor von Schwartz schließlich dazu entschlossen, ein zweites bzw. drittes Missionsgebiet zu unterhalten, und zwar in Ostafrika, einem Gebiet, das gerade erst deutsches Schutzgebiet geworden war, und am Kilimandscharo, zeitgenössisch Deutschlands „höchstem Berg“ lag.

²⁹ Dazu ausführlich: *Richard Hölzl/Karolin Wetjen*, Negotiating the Fundamentals? German Missions 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*, Oxford 2019, S. 196–234.

³⁰ *Gustav Warneck*, Welche Pflichten legen uns unsere Kolonien auf? Ein Appell an das christliche deutsche Gewissen, in: *Zeitfragen des christlichen Volkslebens* 11 (1885), S. 1–123, 28.

Die Missionierung der sogenannten Chagga – diese Bezeichnung übernahmen die Missionare von Swahili-Händlern und nutzten sie als einheitliche Bezeichnung der Bewohner des Kilimandscharogebirges – verlief dabei aus der Sicht der Gesellschaft durchaus erfolgreich: 1913 wurden 14 Stationen von den Leipzigern rund um den Kilimandscharo unterhalten, es gab ca. 152 meist zur Unterstützung des Unterrichts und zur Evangelisation eingesetzte »Gehilfen« und knapp viertausend Gemeindemitglieder – also getaufte Christen.³¹ Zeitgenössisch galt die „Heidenpredigt“ als älteste und vermeintlich wichtigste Missionsmethode.³² Für die Leipziger Missionare hatte sich jedoch schnell eine andere Methode als wirksamer erwiesen als eine dezidierte „Heidenpredigt“, nämlich der Schulunterricht, der ja auch in der Basler Mission eine wichtige Rolle spielte. In diesem wurden europäische Kulturtechniken vermittelt, vor allem Lesen und Schreiben; er diente aber auch als wesentliches Hilfsmittel der Mission.³³ Der Unterricht im Lesen und Schreiben fand anhand christlicher Stoffe statt; Ziel der Schularbeit, insbesondere der Kostschulen, war es nämlich, möglichst schnell Katechumenen zu gewinnen, sodass „Heidenpredigt“ und „Schulunterricht“ derart miteinander verwoben waren, dass die Quellen insbesondere für die frühen Jahre keine Differenzierung zulassen. Das Missionsziel der Leipziger Missionsgesellschaft war der Aufbau einer Volkskirche, zu der die „tätige Mitarbeit der Gemeinden“ selbst gehörte. Wie sehr allerdings diese tätige Mitarbeit bzw. die Missionsarbeit insgesamt von kolonialen und auf rassistischen Stereotypen beruhenden Hierarchien durchdrungen war, zeigt beispielsweise ein Blick in die Gemeindeordnung, in der die lokalen getauften Christen weiterhin als „Heidenchristen“ bezeichnet wurden und ihnen die nötige Reife für den Besuch des Abendmahls bis zum Durchlaufen einer weiteren Prüfung abgesprochen wurde und damit manifestiert wurde, dass sie zwar „almost but not quite Christen“ wären. In der Vorbemerkung hieß es deswegen auch treffend:

„des Geisterdienstes mit allem was damit zusammenhängt – Opferfeste und dergl. zu enthalten, sie haben die Zauberei [...] zu meiden, möglichst keine Amulette zu tragen, die Beschneidung ihrer Kinder zu unterlassen, nicht in Vielweiberei zu leben – ein Polygamist darf kein Amt in der Gemeinde bekleiden – sich nicht an Wari oder ähnlichen Getränken zu berauschen; sie sollen erkennen, daß nackt oder unanständig gekleidet umherlaufen unschicklich ist, sollen ihren Kindern die nötige Kleidung nicht vorenthalten, auf saubere, menschliche Wohnungen nach Möglichkeit achten, sollen sich der

³¹ Ebd., S. 66.

³² Vgl. *Warneck*, Missionslehre 3.2, 84. *Ernst Gloyer*, Die Heidenpredigt und ihre Hilfsmittel nach den Erfahrungen der Breklumer, Berlin 1907, 5.

³³ *Felicity Jensz*, The Cultural, Didactic, and Physical Spaces of Mission Schools in the 19th Century, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 24 (2013), S. 70–91. *Dies.*, The 1910 Edinburgh World Missionary Conference and Comparative Colonial Education, in: *History of Education* 47 (2018), S. 399–414. Bereits *Eggert*, Missionsschulen, weist an mehreren Stellen in ihrem Überblick zu Missionsschulen auf Beeinflussungen durch die Kolonialregierungen hin, die etwa Zuschüssen zu Missionsschulen erteilten, die Deutsch oder Kiswahili anboten. Zum übergeordneten Ziel, die Gesellschaft insgesamt durch den Schulunterricht umzugestalten, siehe *Jürgen Becher*, Die deutsche evangelische Mission. Eine Erziehungs- und Disziplinierungsinstitution in Deutsch-Ostafrika, in: Albert Wirz u. a. (Hg.), *Alles unter Kontrolle. Disziplinierungsprozesse im kolonialen Tansania (1850–1960)*, Köln 2003, S. 141–169, *Wendt*, Die missionarische Gesellschaft, Kap. 4.

Reinlichkeit und Sauberkeit befließen, den Pflichten der Obrigkeit gegenüber genügen und die häusliche Erbauung nicht ganz unterlassen".³⁴

Eine rigorose Umsetzung von Kirchengleichheit sollte das Einhalten der Vorschriften ebenso sicherstellen, wie die Tatsache, dass Gemeindevertreter nur auf Vorschlag des Missionars gewählt werden konnten. Die hierarchische Position der weißen Missionare also niemals angetastet wurde.

Nicht nur dem Missionsziel geschuldet, sondern vor allem der praktischen Notwendigkeit wegen galt es als unabdingbar, fortgeschrittene Schüler sowie bereits getaufte Christen für die Unterweisung in den Schulen und an den Außenplätzen, bei denen es zu einer kontinuierlichen Vermischung von Predigt und Unterricht kam, einzusetzen.

Die Macht dieser „Gehilfen“ – bereits die deutsche Bezeichnung bringt dies zum Ausdruck – blieb einerseits begrenzt. Sie standen stets unter der Kontrolle der Missionare, waren diesen untergeordnet und durften jenseits des Unterrichts im Lesen und Schreiben und der biblischen Geschichte (eigentlich) keine pastoralen Aufgaben wahrnehmen. Taufen blieben bis nach dem Ersten Weltkrieg den männlichen europäischen Missionaren vorbehalten.

Andererseits lässt sich der Einfluss der „Gehilfen“ kaum überschätzen. Als Lehrer nahmen sie nicht nur Einfluss auf die nachkommende christliche Jugend, sondern hatten auch Gelegenheit, Anpassungen und Schwerpunktsetzungen in der Verkündigung vorzunehmen. Denn auch wenn sie nicht offiziell als Prediger bezeichnet wurden, übernahmen sie diese Aufgabe insbesondere in den Außenschulen fast vollständig. Die Lehrer waren somit die ersten lokalen Mitarbeiter, die an dem Kirchwerdungsprozess aktiv beteiligt waren.³⁵

Die Lehrer bestimmten den Missionierungsprozess also auch schon vor dem Ersten Weltkrieg aktiv mit, und dies gilt auch, trotz ihres beschränkten Zugangs zu offiziellen Machtpositionen für die einzelnen Christinnen und Christen. Wer sich wann der Mission zuwandte, wie lange er sich selbst als Christ in welchen Zusammenhängen begriff, war nicht immer stabil und – dies zeigen nicht nur Kirchengleichheitsprotokolle, sondern auch die bereits erwähnten Statistiken der Mission abhängig von der allgemeinen politischen Situation. Missionsschülerinnen und -schüler stimmten mit den Füßen ab, wenn die verkündeten Inhalte nicht ihren Vorstellungen entsprachen oder es opportun erschien, Einfluss auf anderen Wegen zu erlangen. Ohne nun diesen Einfluss verneinen zu wollen, den lokale AkteurInnen so auf Mission nahmen, möchte ich dagegen plädieren, diese überzubewerten oder gar einen Religions- bzw. Kulturimperialismus zu verharmlosen. Bei allem Einfluss zeigt sich nämlich immer wieder, dass Mission in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg einen eindeutigen imperialen Charakter

³⁴ Protokoll der Chagga-Konferenz Februar 1905: Beilage: Faßmann, Entwurf einer Gemeindeorganisation unserer Dschaggamission, 1–2, ALMW II.96

³⁵ *Pohl*, Evangelische Mission in Tanga, Kap. 3.2., beleuchtet dies ausführlich für das Gebiet des Diegoland in DOA, in dem die Bethelmission wirkte. Zu Kamerun siehe *Johnson*, Schwarze Missionare, 256, der die einheimischen Lehrer als „verlängerte Arme“ der Mission bezeichnet.

hatte, bei dem weiße Männer wesentlich bestimmten, was mit dem christlichen Glauben vereinbar schien und was nicht.

Hinzu kommt, dass auch die Frage nach dem Primat der religiösen Aufgabe in der Mission nicht unumstritten blieb. Zu einem ersten dieser Konflikte, der um die Missionspraxis des Missionars Bleickens kreiste, war es in den Jahren 1905/1906 gekommen.

Rudolf Bleicken war 1891 in das Leipziger Missionsseminar eingetreten. Der Sohn eines Rechtsanwaltes, der in Altona zur Schule gegangen war, wurde 1896 in das ostafrikanische Missionsgebiet abgeordnet.³⁶ 1906 trat Bleicken nach einer mehrjährigen, von zahlreichen sich überlagernden Konflikten begleiteten Verhandlung aus der Mission aus.

Bereits 1897 hatte Bleicken in einem persönlichen Brief an den Direktor auf die Bedeutung der „Kulturarbeit“ hingewiesen.³⁷ Durch eine eigene Mehlfabrikation wollte er nicht nur die Finanzen der Mission, sondern vor allem die Nahrungsmittelsituation der lokalen Bevölkerung verbessern. Die von ihm darauf angewandten Ressourcen und die von ihm auf landwirtschaftliche Belange gerichtete Aufmerksamkeit sorgte bei seinen Missionarskollegen und letztlich auch bei der Leipziger Missionsführung für Irritationen.³⁸ Der Konflikt kreiste dabei um die Frage nach der „Erziehung zur Arbeit“ als Nebenaufgabe der Mission.³⁹

Der Missionsrat, der Vorstand der Missionare im Missionsgebiet, hatte dabei zunächst die Auffassung vertreten, dass Bleicken, „wenn er neben seinen Kulturarbeiten nach Meinung des Missionsrates doch zwingende Missions- und Schularbeit – wenn auch weniger als andere Missionare – treibe“, die Kulturarbeit nicht verboten werden könne.⁴⁰ Der Missionsrat versuchte hier zunächst zu vermitteln: „denn die Regel soll es nicht sein, daß wir ein bestimmtes, vielleicht nicht allzu reiches Maß Missionsarbeit gewissermaßen festlegen; vielmehr soll sie ja wachsen und die äußeren Arbeiten verdrängen, indem dieselben immer mehr auf die Schultern angelernter Eingeborener gelegt werden.“⁴¹ Auch das Missionskollegium hatte zunächst deutlich gemacht, dass „verschiedene Anschauungen über die grössere oder geringere Wichtigkeit agrikultureller Erziehung der Eingeborenen ein gemeinsames Arbeiten nicht unmöglich machen, weil es sich dabei um keine Prinzipienfrage handelt.“⁴² In einer späteren Begründung hieß es in Bezug auf eine erste Austrittserklärung Bleickens 1905, die in Leipzig nicht akzeptiert worden war, dazu: „Wir haben seiner Zeit die Austrittserklärung Missionar Bleickens unter anderem auch deshalb abgelehnt, weil wir durchaus den Eindruck vermeiden wissen wollen, als

³⁶ Zum Lebenslauf Bleickens siehe die Personalakte Rudolf Bleickens, ALMW II.32.310; außerdem die Zusammenfassung in *Altona*, Ein Häuflein Christen, Anhang, 304.

³⁷ Bleicken an Missionsdirektor, 18.8.1896, ALMW II.32.120.

³⁸ So rechtfertigte sich Bleicken schon am 4. März 1905 gegenüber dem Missionsdirektor für seine Mehlfabrikation, nachdem Missionar Gutmann sich beim Missionsdirektor über Bleicken beschwert hatte. ALMW II.32.120.

³⁹ Die genauen Abläufe lassen sich dabei nur schwer rekonstruieren. Konflikte mit den Missionaren Gutmann und Fokken, Beleidigungsprozesse und Konflikte mit der Leipziger Missionsleitung überlagern sich regelmäßig. Siehe dazu die Akten ALMW II.32.310, II.32.97, Beilage 1; II.32.101, BArch R 1001/4821.

⁴⁰ Althaus, Bericht des Missionsrates an das Missionskollegium, Nr. 7: 28. April, 1906. ALMW II.32.101.

⁴¹ Ebd.

⁴² Schreiben Missionskollegium an Missionar Faßmann und Fuchs, o.D., ALMW II.32.310.

ob wir es mißbilligten, daß unsere Missionare sich auch der kulturellen Hebung der Eingeborenen widmen. Wir halten dies im Gegenteil [...] für durchaus berechtigt. Gerade wo starke weiße Einwanderung in Aussicht steht, ist viel daran gelegen, alles zu fördern, was die Eingeborenen in den Stand setzt, als kleine Bauern auf eigenem Boden durch selbständige Arbeit ihr Brot zu erwerben.⁴³

Für das Missionskollegium dennoch entscheidend blieb, dass Bleicken anerkannte, „daß die Verkündigung des Wortes Gottes an Jung und Alt zwar nicht das einzige Missionsmittel, aber doch das Missionsmittel $\kappa\alpha\tau\ \epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$ ist“⁴⁴. Bleicken hatte dies zwar zugegeben,⁴⁵ hielt aber eigentlich Kulturarbeit für das wichtigste Missionsmittel. Der in der Mission üblichen Praxis, den Schulunterricht als Hauptmissionsmittel einzusetzen,⁴⁶ wollte sich Bleicken jedoch nicht anschließen: Er habe im Laufe der Zeit vielmehr die „Notwendigkeit der anderen Kulturarbeit“ immer mehr verstanden: „In der Geschichte sämtlicher Kulturvölker folgt die Schulbildung der sonstigen kulturellen Hebung. Warum es gerade bei den Eingeborenen Afrikas anders sein soll, kann ich nicht einsehen.“⁴⁷

Bleicken erklärte, dass er sich bewußt sei, dass er einen anderen Standpunkt über die Missionspraxis habe, als die übrigen Brüder, indem er vor allem „der kulturellen und sozialen Arbeit in der Mission eine grundlegende Bedeutung“⁴⁸ zuschrieb. „Die Schwarzen sind Kinder und wollen als solche erzogen werden. Mit dem Wort allein ist es nicht gethan, auch mit Schulbildung.“⁴⁹ Bleicken bekenne deswegen „rückhaltlos, daß ich es nicht so sehr als meine alleinige Aufgabe ansehe, möglichst schnell eine möglichst große Christengemeinde zu sammeln, sondern mindestens ebenso sehr – mit den Worten eines deutschen Missionars in Japan zu reden – die Atmosphäre zu schaffen, in der ein späteres christliches Volksleben möglich ist.“ Dazu gehöre in Afrika die „agrikulturelle Kulturarbeit“.⁵⁰

Das Beispiel Bleickens zeigt also, wie verwoben Mission und Kolonialismus letztlich waren. Eine eindeutige Entscheidung zu der Frage nach Religionsimperialismus oder Kulturimperialismus kann letztlich nicht getroffen werden bzw. scheint mir auch nicht sinnvoll, um der Komplexität von Mission gerecht zu werden. Nicht nur auf der politischen Bühne versuchten Missionsvertreter immer wieder zwar einerseits den religiösen Auftrag zu betonen, aber andererseits ihren Beitrag zur Kulturerziehung keineswegs zu schmälern. Im Missionsgebiet hing die Frage nach dem Primat des Auftrags des Religiösen, der trotz allem auf der kolonialen Bühne immer wieder betont wurde, vor allem aber auch

⁴³ Kollegiumsschreiben, Nr. 21, 22.6.1906, ALMW II.32.83, 355.

⁴⁴ Bleicken an Missionsrat, 28.3.1906, Anlage zu Bericht an Missionskollegiums Nr. 27: 28.04.1906, 8, ALMW II.32.101. Dies hatten auch Althaus und Müller in einem Schreiben an das Missionskollegium, 23.11.1905, bestätigt. ALMW II.32.310. Gemeint war das Missionsmittel schlechthin bzw. eigentlichen Sinne.

⁴⁵ Bleicken an Missionsrat, 28.3.1906, Anlage zu Bericht an Missionskollegiums Nr. 27: 28.04.1906, Bl. 2., ALMW II.32.101.

⁴⁶ Siehe dazu Kap. 4; einen Überblick über die Schulen im Missionsgebiet liefert auch *Johanna Eggert*, *Missionsschulen und sozialer Wandel in Ostafrika. Der Beitrag der evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891–1939*, Bielefeld 1970.

⁴⁷ Bleicken an Missionsrat, 28.3.1906, Anlage zu Bericht an Missionskollegiums Nr. 27: 28.04.1906, 8–10, ALMW II.32.101.

⁴⁸ Bleicken an das Kollegium, 17.7.1905, ALMW II.32.310.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

von der konkreten Umsetzung der Missionare ab. Gerade der alltägliche Kontakt zeigt dann, dass Zivilisierungsmission und religiöser Bekehrungsauftrag kaum voneinander zu trennen waren, beispielsweise wenn Lesen und Schreiben anhand religiöser Stoffe gelehrt wurde, oder der Missionar eben auch selbst landwirtschaftliche Produktion betrieb. Mir scheint es deswegen besonders lohnend, auf diese Dimension in Zukunft noch stärker zu schauen und dabei nicht aus den Augen zu verlieren, dass Missionarinnen und Missionare jeweils eigene Agenden verfolgten, die durchaus von offiziellen Positionen der jeweiligen Missionsgesellschaft abweichen konnten.

Dr. Karolin Wetjen, Universität Kassel, karolin.wetjen@uni-kassel.de