

Einleitung

Missionarische Aushandlungen des Religiösen

Als die Missionare der Leipziger Missionsgesellschaft im Dezember 1903 in Madschame, im Westen des von der Missionsgesellschaft unterhaltenen Missionsgebiets am Kilimandscharo, zusammenkamen, hatten sie sich intensiv auf mehrtägige Beratungen vorbereitet. Der Missionsdirektor der Gesellschaft, Karl von Schwartz, war eigens in das Missionsgebiet gereist, um die Besprechungen zu leiten. Die Tagesordnungspunkte der Konferenz, an der neben dem Direktor 13 Missionare, ein Missionsarzt, ein Missionslehrer und zwei Gehilfen teilnahmen, waren vielfältig: Sie reichten von organisatorischen Belangen bis hin zu drückenden praktisch-theologischen Fragestellungen.¹ Verhandelt wurden nicht nur die Bezahlung der von der Mission eingesetzten Lehrer – bereits bekehrte Christen, die nun zur Missionierung anderer angestellt wurden –, die Kompetenzen der einzelnen Missionare oder die Frage, wo eine neue Station gegründet werden sollte, sondern auch der Umgang mit der lokalen Praxis der Jungenbeschneidung, die Organisation der „Heidenpredigt“, die Erstellung einer Katechumenatsordnung, die Gestaltung der Gottesdienste oder die Frage, ob zukünftig Diakonissen in das Missionsgebiet ausgesendet werden sollten. Die Missionare der Gesellschaft hatten für die einzelnen Tagesordnungspunkte ausführliche wissenschaftliche Vorträge und Referate ausgearbeitet, die nach ihrer Verlesung intensiv diskutiert und in Beschlüsse umformuliert wurden. Missionar Gerhard Althaus, der als Senior den Missionaren vorstand, stellte beispielsweise eine umfassende Katechumenatsordnung vor, in der er die Inhalte der Taufvorbereitung und Mindeststandards an Wissen und Verhalten zukünftiger Täuflinge festschrieb und dabei theologische Überlegungen mit Beobachtungen lokaler religiöser Praktiken zusammenbrachte. Robert Faßmann schlug eine Gemeindeordnung vor, in deren Zentrum Bestimmungen zur Durchsetzung und Anwendung der Kirchenzucht als Disziplinierungsmaßnahme für die Gemeindemitglieder stand. Missionar Emil Müller suchte eine einheitliche Gestaltung der Gottesdienste im Missionsgebiet zu erreichen, indem er die bayrische Agende in das Missionsgebiet übertrug, und plädierte beispielsweise für eine Trennung von Got-

1 Protokoll der Chagga-Konferenz, Dez. 1903, ALMW II.32.95.

tesdiensten für Christen und sogenannte „Heiden“.² Über die Ergebnisse der Beratungen wurde nicht nur das Missionskollegium in Leipzig informiert, das schließlich alle Beschlüsse genehmigen musste, sondern auch die Leserinnen und Leser des Leipziger *Missionsblattes*,³ die so Anteil an den Beschlüssen und Vorgängen in der Mission nehmen konnten. Solche Konferenzen, so lässt sich recht eingängig feststellen, dienten den Leipziger Missionaren als Treffpunkt, als Möglichkeit des Austausches und der Beratung. Sie waren zuvorderst eingerichtet worden, um ein einheitliches Vorgehen der Missionare, die auf verschiedenen Stationen im Umkreis des Kilimandscharo tätig waren, sicherzustellen und Grundzüge einer zu gründenden lutherischen Volkskirche festzulegen. Die Protokolle und Beratungen offenbarten jedoch noch etwas anderes: Trotz des vermeintlich eindeutigen Auftrags, das Evangelium zu verbreiten, ihrer theologischen Ausbildung und Erfahrung waren die Missionare immer wieder dazu gezwungen, im Kontakt mit und in Abhängigkeit von lokalen Akteurinnen und Akteuren, die sie zu missionieren suchten, Kompromisse einzugehen, auszuhandeln, Grenzen zu ziehen und zu definieren, was als „religiös“ bzw. was als „christlich“ oder „heidnisch“ galt.⁴

Die evangelisch-lutherische Mission zu Leipzig hatte sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts als ein Vorposten lutherischer Theologie gegründet. Sie galt vor dem Ersten Weltkrieg als *die* lutherische Missionsgesellschaft. Als Nachfolgerin der bereits im 18. Jahrhundert tätigen Dänisch-Halleschen Mission hatte sie ihr Hauptmissionsgebiet in Indien.⁵ Als die Leipziger Generalversammlung 1892 schließlich beschloss – nicht zuletzt auf Drängen der die Mission finanzierenden Missionsvereine hin –, ein zweites beziehungsweise drittes Missionsgebiet in einer deutschen Kolonie, dem damaligen Deutsch-Ostafrika, aufzunehmen,⁶ fiel die Wahl auf die Gegend um den Kilimand-

2 Ebd. Die einzelnen Referate sind als Beilagen dem Konferenzprotokoll angefügt.

3 Hans Fuchs, Die 18. Konferenz der Wadschagga-Missionare, in: *Evangelisch-lutherisches Missionsblatt* (1904), S. 116–121, 141–145.

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

5 Zu diesem Missionsgebiet liegen umfangreiche Studien vor. Siehe insbesondere Andreas Nehring, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden 2003, und die neueren, auch die Kontinuität betonenden Arbeiten von Heike Liebau, *Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845). Katecheten, Schulmeister, Übersetzer*, Tübingen 2008; Dies., *Religionsunterricht und Sprachenfrage. Zu den Auseinandersetzungen zwischen der Leipziger Mission und der britischen Kolonialregierung über die Gestaltung des Schulwesens in Südindien*, in: Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart 2005, S. 101–117.

6 Zur Geschichte dieser Kolonie siehe einführend Jutta Bückendorf, „Schwarz-weiß-rot über Ostafrika!“ Deutsche Kolonialpläne und afrikanische Realität, Münster 1997; 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; John

scharo, wo die Gesellschaft das Missionsgebiet unter den Chagga von der englischen Church Missionary Society übernahm.⁷ Die Mission etablierte sich dort relativ schnell: Schon 1913 wurden 14 Stationen rund um den Kilimandscharo unterhalten, es gab, traut man der missionseigenen Statistik, ca. 152 meist zur Unterstützung des Unterrichts und zur Evangelisation eingesetzte „Gehilfen“ und 3663 Gemeindeglieder – also getaufte Christen.⁸ Der Leipziger Missionsgesellschaft und ihrem Missionsgebiet am „höchsten deutschen Berg“,⁹ einem „place on the margin“,¹⁰ kam große Aufmerksamkeit in der deutschen Öffentlichkeit zu. Die Leipziger Mission war eingebunden in ein großes kirchlich-konservatives, konfessionelles Netzwerk, das Anteil an den Entscheidungen im Missionsgebiet nahm, diese rezipierte und mit der Situation der heimatlichen Kirche in Verbindung brachte. Einerseits debattierten Missionsdirektoren, Pastoren und andere Interessierte über genau diese Fragen, die auch die Missionare im Missionsgebiet umgetrieben hatten, und nahmen so Einfluss auf Entscheidungen im Missionsgebiet. Andererseits hatte gerade diese Kreise am Ende des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ das Gefühl einer weitreichenden Krise der Kirche und der Moderne ergriffen. Angehörige des Missionsnetzwerks engagierten sich deswegen häufig auch für die Innere Mission, wie das protestantische Bemühen um vermeintlich vom Christentum abgefallene Arbeiterinnen und Arbeiter, Dienstmädchen und Handwerksgesellen in der Großstadt zusammenfassend genannt wird,¹¹ und suchten in Rekurs auf die Erfahrungen der Äußerer Mission nach Lösungen für die Krise der heimatlichen Kirche:

Iliffe, A Modern History of Tanganyika, Cambridge 1979; *Felicitas Becker*, Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905–1907, Berlin 2005; *Michael Pesek*, Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880, Frankfurt a.M. 2005; zur Geschichte der europäischen Siedler in Deutsch-Ostafrika, die jedoch die Missionare nicht als Siedler auffasst, *Philippa Söldenwagner*, Spaces of Negotiation. European Settlement and Settlers in German East Africa 1900–1914, München 2006.

7 Zur Übernahme hatten zahlreiche Konflikte zwischen den englischen Missionaren und den Vertretern der deutschen Kolonialmacht geführt. Siehe dazu *Ulrike Lindner*, Koloniale Begegnungen. Deutschland und Großbritannien als Imperialmächte in Afrika 1880–1914, Frankfurt a. M. / New York 2011, 208–213.

8 *Altena*, Ein Häuflein Christen, 66.

9 *Iris Schröder*, Der deutsche Berg in Afrika. Zur Geographie und Politik des Kilimandscharo im Deutschen Kaiserreich, in: *Historische Anthropologie* 13 (2005), S. 19–44; *Christof Hamann / Alexander Honold*, Kilimandscharo. Die deutsche Geschichte eines afrikanischen Berges, Berlin 2011.

10 Solche Plätze „have been placed on the periphery of cultural systems of space. [...] The social Other of the marginal and low cultures is despised and reviled in the official discourse of dominant culture and central power while at the same time being constitutive of the imaginary and emotional repertoires of that dominant culture.“ *Rob Shields*, Places on the Margin. Alternative Geographies of Modernity, London 2013, 3 u. 5.

11 *Rebekka Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: *Historische Zeitschrift* 287 (2008), S. 629–679; *Alexandra Przyrembel*, Verbote und Geheimnisse. Das Tabu und die Genese der europäischen Moderne, Frankfurt a. M./New York 2011.

„Was kann die Mutterkirche von der Missionsgemeinde lernen“¹² war eine der Fragen, die auf Missionskonferenzen und Zusammenkünften von Pastoren gestellt wurde.

Am Beispiel der Leipziger Missionsbemühungen unter den Chagga soll im Folgenden diesen beiden Beobachtungen, also den Aushandlungen und Grenzziehungen des Religiösen und Säkularen, des Christlichen und „Heidnischen“ sowie deren Verwobenheit mit missionswissenschaftlichen Debatten und Rückwirkungen auf praktisch-theologische Überlegungen um die „Krise der Kirche“ im Kaiserreich vor dem Ersten Weltkrieg nachgegangen werden.

Missionare, Kolonialismus und die Frage nach Religion

Zahlreiche Studien sind in den letzten Jahren erschienen, die sich – zumeist auf eine Missionsgesellschaft und ein Missionsfeld konzentriert – mit der Geschichte von Missionen auseinandergesetzt haben. Insbesondere die zumeist auf britische Missionsgesellschaften fokussierte Geschichtsschreibung hat dabei Missionarinnen und Missionare¹³ als Akteurinnen und Akteure verstanden, deren religiöser Auftrag sie von kolonialen Akteuren unterschied,¹⁴ deren maßgebliche Bedeutung aber innerhalb der sogenannten „Zivilisierungsmission“ als Teil von Kolonialisierung lag.¹⁵ Dabei kam

12 Karl von Schwartz, Was kann die Mutterkirche von der Missionsgemeinde lernen?, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 31 (1898), S. 945–948, 970–974.

13 Zeitgenössisch galten nur männliche Missionsangehörige als Missionare. Dem weiblichen Missionspersonal, v. a. den Ehefrauen der Missionare und dezidiert zur Missionsunterstützung ausgesandten Diakonissen und Lehrerinnen, kam dieser Titel ebenso wenig zu wie Ärzten, Missionslehrern, -handwerkern oder -ökonomern. All diese Personengruppen waren jedoch an der Missionierung beteiligt und können deswegen in einem weiteren Verständnis des Terminus ebenfalls als Missionare bezeichnet werden.

14 Von geschichtswissenschaftlicher Seite war die Erforschung von Missionen lange Zeit bestimmt von der Frage nach dem Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Als Agenten des Kulturimperialismus begreifen Missionare beispielsweise Horst Gründer, Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge, in: Wilfried Wagner (Hg.), Kolonien und Missionen, Münster/Hamburg 1994, S. 24–37; Ders., Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982; Wolfgang Reinhard, Christliche Mission und die Dialektik des Kolonialismus, in: Historisches Jahrbuch 109 (1989), S. 353–370. Mittlerweile wird hier für eine differenziertere Antwort plädiert. Siehe beispielsweise Thoralf Klein, Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft, in: Claudia Kraft u. a. (Hg.), Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt a. M. / New York 2010, S. 142–161, oder auch zum Rassebegriff Richard Hölzl, Rassismus, Ethnogenese und Kultur. Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: WerkstattGeschichte 59 (2012), S. 7–34.

15 Jean Comaroff / John Comaroff, Of Revelation and Revolution. Bd. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Chicago 1991, legten den Grundstein für eine anthropologische Beschäftigung mit der Missionsgeschichte und haben in ihrem Blick auf Mission in vielen

den Missionen vor allem durch die Verbreitung von Vorstellungs- und Bilderwelten eine wichtige Rolle in der Popularisierung des Empire zu.¹⁶ Eine besondere Richtung dieser Forschung hat sich in der Verbindung einer wissenschafts- und wissenschaftlichen Perspektive herausgebildet: Missionarinnen und Missionare nahmen als Agentinnen und Agenten einer Wissensverbreitung und Popularisierung Einfluss auf die Genese zahlreicher europäischer Wissenschaftsdisziplinen,¹⁷ wie beispielsweise der Botanik, Biologie, Linguistik und Ethnologie.¹⁸

- Dingen Neuland betreten. Sie argumentieren für eine Kolonisierung des Bewusstseins, die durch die Missionare und in der „langen Unterredung“ zwischen Missionaren und lokaler Bevölkerung einsetzte. Siehe auch *Dies.*, *The Colonization of Consciousness in South Africa*, in: *Economy and Society* 18 (1989), S. 267–296. Dieser Ansatz hat zahlreiche Kritik erfahren, weil diese Lesart von Mission entweder die theologische Bedeutung von Konversion unterschätze (*Brian Stanley*, *Conversion to Christianity. The Colonization of the Mind?*, in: *International Review of Mission* 92 (2003), S. 315–331) oder eine zu dichotome Perspektive auf Mission setzt, die den vielfältigen Interaktionen im Missionsgebiet nicht gerecht würde (*Kirsten Rütther*, *The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal*, Münster 2001, 5). Noch stärker Zivilisierungsmission, Christianisierung und koloniale Entwicklung zusammendenkend: *Jürgen Osterhammel*, „The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Ders. / Boris Barth (Hg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005, S. 363–426.
- 16 Insbesondere für den englischsprachigen Kontext ist dies bereits hervorragend untersucht. Vgl. die Pionierstudie von *Catherine Hall*, *Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867*, Cambridge 2002, sowie die Arbeiten von *Susan Thorne*, „The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable“. *Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain*, in: Frederick Cooper / Ann Laura Stoler (Hg.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 2001, S. 238–262; *Dies.*, *Religion and Empire at Home*, in: Catherine Hall / Sonya O. Rose (Hg.), *At Home with the Empire*, Cambridge, UK / New York 2006, S. 143–165. *Andrew Porter* (Hg.), *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880–1914*, Gran Rapids 2003. Für den deutschsprachigen Raum *Richard Hölzl*, *Imperiale Kommunikationsarbeit. Zur medialen Rahmung von Mission im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *m&z* (2016), S. 3–17; *Rebekka Habermas*, *Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial Germany*, in: *Journal of Social History* 50 (2017), S. 502–517.
- 17 Arbeiten zum colonial knowledge haben in den letzten Jahren einen dezidierten Wandel erfahren: Die Bedeutung des kolonialen Engagements für die Wissenschaften wird nicht mehr als „Einbahnstraße“ interpretiert, sondern als ein mehrdimensionaler Prozess, der der lokalen Bevölkerung einen wesentlichen Beitrag bei der Formierung von Wissen über das Koloniale und der dadurch in Europa diskutierten Wissensbestände zuweist. „Western science [...] was assimilated and transformed by local and indigenous people into a body of knowledge for local empowerment.“ *Roy MacLeod*, Introduction, in: *Osiris* 15 (2000), S. 1–13, S. 4; *Tony Ballantyne*, *Colonial Knowledge*, in: Sarah Stockwell (Hg.), *The British Empire. Themes and Perspectives*, Oxford/Malden 2008, S. 177–197. Gegen die Vorstellung von einer kolonialen Wissenschaft oder spezifischen Formen kolonialen Wissens argumentiert wegen der stetigen Verflechtung auch *Helen Tilley*, *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870–1950*, Chicago/London 2011.
- 18 *Patrick Harries*, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007. Ähnlich zu Harries siehe auch *Rebekka Habermas*, *Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 257–284, *Alexandra Przyrembel*, „Wissen auf Wanderschaft“. Britische Missionare, ethnologisches Wissen und die Thematisierung religiöser Selbstgefühle um 1830,

Auffällig ist jedoch, dass trotz des Booms der Missionsgeschichte, wie er in den letzten Jahren zu beobachten war, das Themenfeld Religion, die religiöse Überzeugung der Missionare und deren theologische Lesart von Welt vor globalgeschichtlichen und postkolonialen Fragestellungen eher in den Hintergrund getreten ist¹⁹. Diese Abwesenheit von Religion als relevanter Untersuchungskategorie ergab sich erstens aus dem die Forschung zum 19. Jahrhundert lange Zeit bestimmenden Säkularisierungsparadigma. Jüngere Studien konnten zwar zeigen, dass sich das 19. Jahrhundert eher als Zeitraum verstehen lässt, in dem es zu einer Neuordnung des Religiösen und Säkularen gekommen ist,²⁰ an der die Mission sogar massiven Anteil hatte.²¹ Weil aber gerade Globalisierung immer noch häufig mit einer in europäischen und eurozentrischen Termini gedachten Modernisierung verknüpft scheint, wird die Rolle von Missionen mit ihrer offensichtlichen religiösen Agenda als Agenturen globaler Vernetzung und als Mitgestalterinnen von Umbruchprozessen der Moderne eher übersehen.²²

- in: Historische Anthropologie 19 (2011), S. 31–53. *Dies.*, Verbote und Geheimnisse. Vgl. auch den Sammelband *Reinhard Wendt* (Hg.), Wege durch Babylon. Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation, Tübingen 1998, sowie *Ders.*, Einleitung. Missionare als Reporter und Wissenschaftler in Übersee, in: *Ders.* (Hg.), Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltsicht, Tübingen 2001, S. 7–22; *David Chidester*, Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa, Charlottesville/London 1996; *Andreas Nehring*, Missionsstrategie und Forschungsdrang. Anmerkungen zu Mission und Wissenschaft in Südindien im 19. Jahrhundert, in: Heike Liebau u. a. (Hg.), Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert, Halle 2010, S. 21–32; *David Livingstone*, Scientific Inquiry and the Missionary Enterprise, in: Ruth Finnegan (Hg.), Participating in the Knowledge Society. Researchers beyond the University Wall, Houndsmill 2005, S. 50–64. Zur Verbindung von Mission und Körpergeschichte und insbesondere zur Medizin und Ethnologie siehe auch den Sammelband *Linda Ratschiller / Siegfried Weichlein* (Hg.), Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960, Köln/Weimar/Wien 2016.
- 19 So insbesondere *Rebekka Habermas / Richard Hölzl*, Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014; *Helge Wendt*, Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung, Stuttgart 2011. Andrew Porter bemängelte deswegen schon 2004, dass die religiöse Überzeugung der Missionarinnen und Missionare und ihre theologische Lesart von Welt bisher zu wenig Beachtung in der Forschung gefunden habe. *Andrew Porter*, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester 2004. Porter wandte sich gegen die Lesart von Missionaren als wichtigste Agenten des Kulturimperialismus. Siehe dazu bereits *Ders.*, ‚Cultural Imperialism‘ and Protestant Missionary Enterprise, 1780–1914, in: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 25 (1997), S. 367–391. Ähnlich auch *Rüther*, *The Power Beyond*.
- 20 Siehe dazu zusammenfassend *Rebekka Habermas*, Piety, Power, and Powerlessness. Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945, in: Helmut Walser Smith (Hg.), *The Oxford Handbook of Modern German History*, Oxford/New York 2011, S. 453–480; *Benjamin Ziemann*, Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 47 (2007), S. 485–508. Auf diesen Aspekt der Forschung wird unten vertieft eingegangen.
- 21 *Habermas/Hölzl*, *Mission global*, 14.
- 22 Dies wird auch deutlich in Fragen von „Humanität“ und „Entwicklungshilfe“. Die Bedeutung von Religion für sog. Globalisierungsprozesse streichen besonders *Christopher Allen Bayly*, *Die Geburt*