l Richard Hölzl

Rassismus, Ethnogenese und Kultur. Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert¹

Der südafrikanische Historiker George Sombe Mukuka schildert in einem 2008 erschienenen Buch die Konflikte, die südafrikanische Priester seit Beginn des 20. Jahrhunderts mit ihren aus Europa stammenden Priesterkollegen, der kirchlichen Obrigkeit und den südafrikanischen Behörden auszutragen hatten. Besonders tragisch war der Fall des in Rom ausgebildeten, zum Doktor der Theologie promovierten und ordinierten Priesters Edward Kece Mnganga (1872–1945). Während man afrikanische Priester in Europa als Erfolge der Mission hervorhob,² gerieten sie in den Missionsstationen, auf denen sie als Hilfspriester eingesetzt wurden, häufig in Konflikt mit der etablierten Missionshierarchie. Der Mariannhiller Missionar A. T. Bryant ließ Mnganga nach heftigen Auseinandersetzungen über dessen Lehrtätigkeit in ein Sanatorium für Geisteskranke in Pietermaritzburg einweisen. Mnganga verbrachte dort 17 Jahre seines Lebens.³

Mukuka macht die Erfahrungen derjenigen sichtbar, die unter rassistischen Zuschreibungen litten, obwohl sie an sich gleichberechtigte, ja sogar herausgehobene Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft waren. Für diese Priester genügte es nicht, ordiniert zu sein, um in den Augen ihrer europäischen Kollegen die vermeintliche Differenz der Rassen auszugleichen. Die rassistischen Zuschreibungen ihrer Ordensbrüder machten ihnen eine gleichberechtigte Teilhabe unmöglich. Noch weniger genügte die christliche Taufe, um Afrikaner und Afrikanerinnen europäischen Christen und Christinnen gleichzustellen, soweit dies nicht ohnehin von einer diskriminierenden kolonialstaatlichen Gesetzgebung und Herrschaftspraxis unmöglich gemacht wurde.

Ich versuche hier am Beispiel einer bestimmten Gruppe von Akteurinnen und Akteuren, nämlich deutschen, zumeist katholischen Missionarinnen und Missionaren in Ost- und Südafrika aufzuzeigen, wie diese Zuschreibungen produziert wurden, wie sie sich historisch wandelten und welche spezifischen Formen sie dabei annahmen. Drei Leitfragen bilden hierfür den Ausgangspunkt: Wie stellten Missionarinnen und Missionare mithilfe diskur-

- 1 Für hilfreiche Hinweise zu den hier untersuchten Fragen danke ich Rebekka Habermas, Patrick Harries, Julia Hauser, Judith Koschorke und Alexandra Przyrembel ebenso wie Lisa Brill, Rieke Bubert und Tobias Mertke für sorgfältige Korrekturen am Manuskript.
- Vgl. Anton Huonder S. J., Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, bes. S. 234 f. zu Dr. Eduard Müller (Edward Kece Mnganga).
- 3 Vgl. George Sombe Mukuka, The Other Side of the Story. The Silent Experience of the Black Clergy in the Catholic Church of South Africa (1898–1976), Pietermaritzburg 2008, S. 46–67; sowie Stephen J. Ochs zur St. Joseph's Society of the Sacred Heart, die Afro-Amerikaner missionierte (Stephen J. Ochs, Desegregating the Altar. The Josephites and the Struggle for Black Priests 1871–1960, Baton Rouge 1990).

8

siver Praktiken rassische Differenz her? Gab es dabei einen Austausch mit anderen Akteuren des kolonialen Feldes? Und wie wurden andere Schlüsselkonzepte des missionarischen Selbstverständnisses, wie Konversion, Zivilisierung oder Entwicklung, mit rassischer Differenzbildung in Beziehung gesetzt? Die geographische Begrenzung auf das östliche und südliche Afrika mutet angesichts der globalen Ausrichtung der katholischen Weltmission, ja sogar einzelner Einrichtungen, Orden und Missionsgesellschaften, und ihrer globalen Netzwerke, zunächst etwas willkürlich an. Allerdings unterschieden die jeweiligen zeitgenössischen Akteure zwischen ihren Einsatzgebieten – einzelne Missionare entwickelten sich sogar zu Spezialisten für bestimmte Regionen, Sprachen, Kulturen und Rassen. Auch die Stereotype, die der Missions- und Kolonialdiskurs hervorbrachte, unterschieden sich je nach geographischen Bezugspunkten. Die Rekonstruktion rassischer Differenz- und Stereotypenbildungen verlangt zudem den Blick auf den Austausch mit anderen Akteuren, der regional und über die Achse Kolonie-Metropole organisiert war.

Die Fragen, die ich stelle, setzen ein Vorverständnis der Begriffe Rassismus bzw. ›rassische Differenz voraus. Eine für den Blick auf die diskursive Produktion von Rassismus adaptierbare Definition stammt von dem franko-tunesischen Schriftsteller Albert Memmi. Für ihn rechtfertigt Rassismus Handlungen, die ihrerseits der Angst vor dem Anderen entspringen sowie dem Wunsch, dieses Andere anzugreifen. Daraus folge, »daß der Rassismus die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver biologischer

- Die Missionsgeschichte hat zuletzt eine Neuausrichtung erfahren. Die Entwicklung ging weg von der klassischen Kirchengeschichte, die sich neben der Traditionsbildung v.a. mit Missionsstrategien und Akkulturationsprozessen befasste. Neuerdings wird Mission im Rahmen einer Globalund Transfergeschichte als integraler, aber spezifischer Bestandteil kultureller Begegnung und Auseinandersetzung begriffen. Vgl. beispielgebend Jean und John Comaroff, Of Revelation and Revolution, Bd. 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa, Chicago/London 1991 und Bd. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Chicago/London 1997; zur neueren Forschung Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: HZ 287 (2008) 3, S. 629-676. Für einen allgemeinen Überblick: Michael Sievernich, Die christliche Mission in Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009; sowie Jacques Gadille/Jean-François Zorn, Die christlichen Missionen in Afrika, Asien, Australien und Ozeanien, in: Jacques Gadille/Jean-Marie Mayeur (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 11, Freiburg u. a. 1997, S. 969-1086. Zum Zusammenhang zwischen Religion und Kolonialismus: Ulrike Brunotte, Religion und Kolonialismus, in: Hans G. Kippenberg/ Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 339-369. Zur vergleichsweise wenig erforschten katholischen Mission des 19. Jahrhunderts: Gerald Faschingeder, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: Historische Anthropologie 10 (2002), S. 1-30; Siegfried Weichlein, Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert, in: Gisela Fleckenstein (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2004, S. 93-109.
- Vgl. Birte Kundrus, Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien, Köln/ Weimar/Wien 2003; Matthias Fiedler, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert, Köln 2005; Peter Martin, Schwarze Teufel, edle Mohren, Hamburg 1993; Susanne Zantop, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770–1870), Berlin 1999.

Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden seines Opfers ist, mit der eine Aggression gerechtfertigt werden soll.«⁶

Rassismus – so meine selektive Lesart Memmis – stellt also Differenz zwischen Gruppen her – eine Differenz, die vor allem auf vermeintlichen biologischen Tatsachen beruhen soll. Diesen Tatsachen werden häufig kulturelle Entwicklungsstufen und sozialpsychologische Grundzüge zugeordnet. Abgeleitet wird aus dieser Differenz fast immer die Superiorität der eigenen Gruppe. Allerdings, so Stuart Hall, ist Differenz an sich ambivalent, da sie »für die Produktion von Bedeutung, die Formierung von Sprache und Kultur, für soziale Identitäten und ein subjektives Bewusstsein des Selbst als ein sexuelles Subjekt« notwendig sei. Gleichzeitig ist sie »bedrohlich, eine Quelle von Gefahr, von negativen Gefühlen, Spaltungen, Feindseligkeiten und Aggressionen gegenüber dem Anderen Anderen Hall postulierte früh eine Reihe von Neuausrichtungen der Rassismus-Forschung. Ich möchte drei davon aufgreifen. Hall forderte erstens, die Formen zu untersuchen, in denen die allgemeinen Züge des Rassismus »durch den historisch spezifischen Kontext [...] modifiziert und transformiert werden.« Daher solle die Forschung »auf einer konkreten historisch spezifizierten Ebene [...] operieren«. Im Folgenden wird daher nach dem historischen Wandel und der Variabilität der Rassismen im missionarischen Diskurs gefragt. Zweitens verweist er auf die Austauschprozesse zwischen einzelnen gesellschaftlichen Gruppen. Hier wird besonders auf die Interaktion zwischen Mission, Wissenschaft und kolonialer Politik zu achten sein. Drittens unterstreicht Hall das diffizile »Verhältnis zwischen Klasse und ›Rasse‹«. 9 Hinzuzufügen sind mehr als 20 Jahre nach Entstehung des Textes die Intersektionen von race und gender. 10 Diese kategoriale Intersektionalität wird im Folgenden vor allem in der konkreten Analyse einzelner Quellenbeispiele herangezogen.

Um den historischen Wandel vermeintlicher rassischer Differenz zu verdeutlichen, die Missionare in den unterschiedlichen historischen Kontexten des 19. und 20. Jahrhunderts im Austausch mit anderen Akteuren des kolonialen Feldes hervorbrachten, beschreibe ich

- 6 Albert Memmi, Rassismus, Neuaufl. Hamburg 1992, S. 151. Memmi blickt, wie dieser Artikel, primär auf die ›mächtigen‹ Produzenten von Differenz. Die Perspektive der von rassistischen Zuschreibungen Betroffenen wird z.B. in Frantz Fanons Essay »Schwarze Haut, weiße Masken« (Frankfurt 1980, zuerst: Paris 1952) beschrieben.
- 7 Hans Walter Schmuhl, Rassen als soziale Konstrukte, in: Ulrike Jureit (Hg.), Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften, Münster 2001, S. 163–179.
- 8 Stuart Hall, Das Spektakel des Anderens, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation (Ausgewählte Schriften 4), 2. Aufl. Hamburg 2008, S. 108–166, hier S. 122.
- 9 Stuart Hall, Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von Rasse und Ethnizität, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus, Hamburg/Berlin 1989, S. 56–91, hier S. 84 f. Die Variationen von Rassismus lassen sich keineswegs auf die beiden Idealtypen des kulturmissionarischen und ab 1904/05 des sozialdarwinistischen Rassismus beschränken, die Michael Schubert für die Zeit des Kaiserreichs aufzeigt. Vgl. Schubert, Der dunkle Kontinent. Rassenbegriffe und Kolonialpolitik im Deutschen Kaiserreich, in: Frank Becker (Hg.), Rassenmischehen Mischlinge Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich, Stuttgart 2004, S. 43–53.
- 10 Vgl. Gudrun-Axeli Knapp, Intersectionality ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von »Race, Class, Gender«, in: Feministische Studien 23 (2005) 1, S. 68–81; Katharina Walgenbach, Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen 2007.

vier chronologisch aufeinanderfolgende beispielhafte Erscheinungsformen: ¹¹ erstens den biblisch-theologischen Rassismus der vordarwinistischen Zeit; zweitens den Beitrag von Missionaren zur Ethnisierung und Biologisierung der soziokulturellen Unterschiede zwischen afrikanischen Bevölkerungsgruppen; drittens die Teilnahme von Missionaren am zunehmend rassistisch aufgeladenen deutschen Kolonialdiskurs nach 1900 und viertens einen nicht offen ausgesprochenen Rassismus hinter vorgehaltener Hand, der sich als kompatibel mit den missionarischen Kernzielen der Konversion, Zivilisierung und Entwicklung erwies.

1. Jenseits von Darwin: biblisch-theologischer Rassismus im 19. Jahrhundert

IO

Katholische wie protestantische Missionen hatten mit den unterschiedlichen biologisch-anthropologischen Rassismen des 19. Jahrhunderts grundlegende Probleme. Wie Bernard Salvaing darlegt, zeigte sich dieses Gedankengut zunächst weniger im Milieu katholischer Missionare als im Bereich der protestantischen Mission. Diese setzte sich explizit mit biologischanthropologischen Rassentheorien auseinander und grenzte sich von ihnen ab. Die Polygenismus-These etwa, also die Idee der separaten, unabhängigen Entstehung menschlicher Rassen, ließ sich kaum mit dem Bezug auf Adam als Stammvater aller Menschen in Einklang bringen. Die darwinistische Evolutionsidee (und ihr langfristiges Selektionsprinzip) hingegen war mit den zeitlichen Vorstellungen der Genesis schlecht in Beziehung zu setzen.

Biologisch-anthropologische und biblisch-theologisch begründete Rassentheorien mussten sich aber nicht auf grundverschiedenem Terrain bewegen. Friedrich Fabri brachte 1859 die theologischen Begründungen des Rassismus auf eine polemische Spitze. Der Missionsinspektor der protestantischen Rheinischen Missionsgesellschaft und spätere Kolonialpro-

- 11 Die historische Forschung hat sich vereinzelt mit dem Problem Rassismus und Mission befasst. Anfang der 1990er Jahre widmete sich ein Sammelband kolonialen Rassismen mit mehreren Beiträgen zur Mission: Wilfried Wagner (Hg.), Rassendiskriminierung, Kolonialpolitik und ethnisch-nationale Identität, Münster/Hamburg 1992. Vgl. außerdem Michael Weidert, »Solche Männer erobern die Welt«. Konstruktionen von Geschlecht und Ethnizität in den katholischen Missionen in Deutsch-Ostafrika, 1884–1918, Diss. Univ. Trier 2007; sowie Torsten Altena, »Etwas für das Wohl der schwarzen Neger beitragen« Überlegungen zum »Rassenbegriff« der evangelischen Missionsgesellschaften, in: Becker, Rassenmischehen, S. 54–81; Frank Becker, Die »Bastardheime« der Mission. Zum Status der Mischlinge in der kolonialen Gesellschaft Deutsch-Südwestafrikas, in: Ders., Rassenmischehen, S. 184–219; James A. Kieran, Some Roman Catholic Missionary Attitudes to Africans in 19th Century East Africa, in: Race & Class 10 (1969), S. 341–354; Thoralf Klein, Rasse Kultur soziale Stellung. Konzeptionen des Eingeborenen und koloniale Segregation in Kiautschou, in: Becker, Rassenmischehen, S. 304–328.
- 12 Vgl. Bernard Salvaing, Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle. Côte des esclaves et pays yoruba, Paris 1994; zur Rezeption der Evolutionstheorie durch den Vatikan: Thomas F. Glick/Rafael A. Martínez, Der Vatikan und die Evolution. Die Haltung des Heiligen Stuhls gegenüber der »katholischen Evolutionstheorie«, in: Eve-Marie Engels (Hg.), Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt a. M. 2009, S. 397–426. 1839 hatte Papst Gregor XVI. in dem apostolischen Schreiben »in supremo apostolatus« die Sklaverei verurteilt und festgehalten, das Afrikaner nicht von Natur aus moralisch oder intellektuell unterlegen seien; in einem Schreiben 1845, »neminem profecto«, rief er zur Ausbildung eines jeweils einheimischen Klerus auf. Vgl. Kieran, Roman Catholic Missionary, S. 344 f.

pagandist¹³ ging von vermeintlich offensichtlichen biologischen und charakterlichen Differenzen aus:

»Wenn uns ein Neger gegenübersteht, schwarz wie Ebenholz, mit krausem wolligem Haupthaar, mit gedrücktem Schädel und rückwärts gestreckter Stirn, das Hinterhaupt und die unteren Gesichtstheile dagegen massiv entwickelt, die Lippen breit aufgeworfen, die Nase platt gedrückt, wenn ich ihn betrachte, jetzt bewegt von der tieffsten sinnlichen Gluth, dann wieder in stumpfer, träger Gleichgültigkeit, nicht achtend der Ruthe des Peinigers«. 14

Die Begründung dieser physiologisch-charakterlichen Differenz leitete er aus der alttestamentarischen Erzählung vom Turmbau zu Babel ab, bei dem sich zudem die Nachfahren Hams besonders hervorgetan hatten: »Je mehr Betheiligung [am Turmbau], desto entarteter die Gestalt, desto ärmer die Sprache, desto polytheistischer das Gottesbewußtsein.«¹⁵ Ideengeschichtlich wird die Verbindung der biblischen Ham-Erzählung mit äußerlichen Merkmalen wie Hautfarbe oder Haarform in der Forschung auf den maghrebinischen Reisenden und päpstlichen Berater Leo Africanus (ca. 1490–1550) zurückgeführt. Um 1600 galt die Gleichsetzung von Afrikanern und den Nachfahren Hams in Europa als allgemein bekannt. ¹⁶ Obschon der Auftrag der christlichen Mission die Zusammenführung der versprengten Völker zum ursprünglichen Glauben sei, wäre, so Fabri, »die in der Babelkatastrophe für diese Weltzeit festgestellte Vertheilung von Fluch und Segen über die Völker [...] so gewaltig«, dass selbst die »Botschaft des Evangeliums und die gläubige Annahme desselben die Völker von den Folgen des göttlichen Fatums nicht befreit.« Die »engere und fortgesetzte Berührung farbiger Völker mit den Weißen« wirke auf erstere »vernichtend«. Es sei

- 13 Vgl. Klaus J. Bade, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution Depression Expansion, Freiburg i. Br. 1975.
- 14 Friedrich Fabri, Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission, Barmen 1859, S. 9. Die aufgeführten Körpermerkmale zählen neben Sprache und Religion zu den klassischen Differenzkriterien des biologistischen Rassismus seit dem 18. Jahrhundert. Vgl. Zantop, Kolonialphantasien, S. 86–103.
- 15 Fabri, Heidenthum, S. 39.
- Die Hamiten-Theorie unterlag seit dem 18. Jahrhundert einem starken Wandel. Während die Abstammungsforscher der Aufklärung Buffon, Linné, Kant oder Blumenbach die Einteilung der Menschheit in körperlich unterschiedene Rassen ausformulierten, spielte für sie die biblische Genealogie keine Rolle. Erst die Romantik vereinigte die naturhistorische Rassenlehre mit der Ham-Erzählung. Im 20. Jahrhundert, etwa bei Charles G. Seligman, geriet die Idee einer hamitischen Wanderung aus dem euro-asiatischen Raum nach Afrika zur Erklärung für vorkoloniale afrikanische Zivilisationen. Hamiten galten als Zweig einer kaukasischen Rasse. Vgl. Edith Sanders, The Hamitic Hypothesis: Its Origin in Time, in: Robert O. Collins (Hg.), Problems in African History. The Precolonial Centuries, 3. Aufl. New York u. a. 1996, S. 9–19; Peter Rohrbacher, Die Geschichte des Hamiten-Mythos (Beiträge zur Afrikanistik 71), Wien 2002; sowie den Überblick zu frühneuzeitlichen Abstammungstheorien: Urs Bitterli, Die Wilden« und die Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, 3. Aufl. München 2004, bes. S. 339–343.

Π

ein »unerbittlich« wirkendes »göttliches Gesetz«, dass »durch die fortgesetzte Berührung der niederen Rasse mit der höheren jene dem Aussterben entgegeneilt.«¹⁷

Ein theologischer Auslöschungsrassismus, der wie bei Fabri die Begründung für den Untergang der vermeintlich niederen Rassen formulierte, zählte zu den denk- und sagbaren Alternativen der kolonialen und missionarischen Diskurse im 19. Jahrhundert. Er dürfte allerdings eine Minderheitenposition gewesen sein. Fabris Beispiel zeigt aber, dass die Rassismus-Geschichte keineswegs nur innerhalb geschlossener Weltbilder zu erklären ist. Grundsätzlich dürfte jedoch Bernard Salvaings Befund zutreffen, Missionare – ob nun protestantisch, methodistisch oder katholisch – hätten weniger die grundsätzliche intellektuelle Unterlegenheit der Afrikaner betont und diese »atheistische« Position sogar abgelehnt. Vielmehr beharrten sie auf der Idee einer moralischen Degeneration der indigenen afrikanischen Bevölkerungen seit alttestamentarischer Zeit. ¹⁸

Die biblische Erzählung von Noahs Fluch über die Nachkommen von Hams Sohn Chanaan galt in Missionskreisen bis weit ins 19. Jahrhundert als adäquate Begründung für die »Andersartigkeit« afrikanischer Bevölkerungen. ¹⁹ Zwar wurden in der Völkerkunde des 19. Jahrhunderts die Degenerationsmodelle durch den Evolutionismus – insbesondere Edward B. Tylors Stufenmodell – abgelöst. Die Überordnung europäischer Gesellschaften und viele Modi der Differenzbildung blieben jedoch – wie unten noch gezeigt wird – zweifellos erhalten. ²⁰

Der Herausgeber eines Reiseberichts des Spiritaners Anton Horner (1827–1880), der Superior der Mission Sansibar, formulierte: »Unter den fünf Welttheilen ist ohne Widerrede Afrika der unglücklichste und verlassenste. Nach der Sündfluth von Cham, Noe's zweitem Sohne bevölkert, liegt jener Welttheil noch heute unter dem schweren Druck des Vaterfluches.«²¹ Niemals zuvor sei dieser Fluch sichtbarer gewesen:

- 17 Fabri, Heidenthum, S. 101–103. Zur Sprache als Differenzkategorie im völkerkundlichen Evolutionismus Hans G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, S. 60–98.
- 18 Vgl. Salvaing, Rencontre, S. 217–244. Dabei standen sich unterschiedliche theologische Positionen gegenüber. Traditionalisten gingen von einer ursprünglich allen Menschen zugänglichen Verkündung des Glaubens aus ein unabhängiger Weg zum rechten Glauben war grundsätzlich denkbar, Irrtümer hätten sich nachträglich in die heidnischen Glaubenssysteme eingeschlichen. Fideisten verfochten hingegen die Position, der rechte Glauben sei allein aus dem Christentum heraus zu finden. Vgl. Kiernan, Roman Catholic Missionary, S. 346; Juhani Koponen, Colonial Racism and Colonial Development. Colonial Policy and Forms of Racism in German East Africa, in: Wagner, Rassendiskriminierung, S. 103.
- 19 Kieran, Roman Catholic Missionary, S. 346. Diese und andere Narrative eines genuin christlichreligiösen Diskurses dürften für ethnografische Beschreibungen ähnlich strukturbildend gewesen
 sein wie etwa Herders Begriffe des »Volks« und des »Nationalcharakters«. Vgl. Gunther Pakendorf, Der Missionar als Anthropologe. Albert Kropf und das »Volk der Xosa-Kaffern«, in: Ulrich
 van der Heyden/Heike Liebau (Hg.), Missionsgeschichte Kirchengeschichte Weltgeschichte.
 Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien,
 Stuttgart 1996, S. 161–175, hier S. 170–172.
- 20 Vgl. zu den evolutiven Modellen in der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts Kippenberg, Religionsgeschichte, S. 80–98.
- 21 Anton Horner, Reisen in Zanguebar in den Jahren 1867 und 1870, hrsg. v. Dr. Gaume, Regensburg 1873, S. 1.

12

»Die schwarze Farbe der Nachkommen Chanaan's bezeugt noch, daß ihre Rasse schon im Anfang vom Zorn des Himmels getroffen worden. Einerseits ist die Farbe des Negers der Wissenschaft unerklärlich; anderseits kann die Wissenschaft nie beweisen, das Noe zwei weiße und einen schwarzen Sohn gehabt habe.«

Allein die Tatsache der Sklaverei belege die These der Gottesstrafe. Immer seien die Nachkommen Sems und Japhets nach Afrika gegangen, um sich »mit Menschenwaare« zu versehen. Allerdings sei das Ende des Gotteszorns gekommen und zwar im Wirken der christlichen Mission: Nachdem Gott das jüdische Volk vom Fluch befreit habe, wolle er auch »das Volk des Chanaan« erlösen. Er habe »Männer erweckt«, die »tief ergriffen waren beim Anblick so großen Elends und so vieler erlösungsbedürftiger Seelen. Die Berufung der europäischen Missionare war somit als Weg des Leidens konstruiert, um die leidende Bevölkerung Afrikas zu erlösen.

Mission und Bekehrung wird hier nur in zweiter Linie als Zivilisierung und Europäisierung begriffen. Vielmehr ist sie eingehängt in eine vertikale wie horizontale Ökonomie der Sünden, des Leidens und Büßens sowie des Opfers und der Erlösung – als Beziehung zwischen Menschen untereinander und zwischen Mensch und Gott. Ganz offen wird Mission als religiöse Praxis geschildert, die persönliche Leiden und Opfer verlangt und ebenso auf die eigene Erlösung gerichtet ist wie auf die der Anderen. Zugleich wird angedeutet, dass die jüdische Emanzipation – hier im Wege der Konversion zum Katholizismus – zum Vorbild einer afrikanischen Emanzipation durch Konversion werden könne.

Typisch dürfte die negative Konnotation sogenannter durchmischter Küstengebiete im Gegensatz zu den vermeintlich unberührten, natürlichen Gesellschaften im Innerna Afrikas gewesen sein, die sich auch in der frühen biologischen Rassenlehre findet. Nicht nur auf die von Salvaing untersuchten westafrikanischen Gebiete trifft dies zu. Ein Beispiel ist der Reisebericht des père blanc August Schynse (1857–1891). Der Pater der Societas Missionariorum Africae (MAfr) machte sich im Sommer 1889 auf den Weg, um sich Henry Morton Stanley anzuschließen, dessen Expedition zur Bergung Emin Paschas sich gerade auf dem Rückweg nach Daressalam befand. In einer kleinen Barke sitzend, die mit 20 Waganda-Ruderern und einem »jungen Schwarzen, einem der Sklaverei entrissenen Knabena, am Steuer die Südküste des Victoria-Sees kreuzte, stellte Schynse Betrachtungen über die Bevölkerung südlich des Victoria-Sees an: Es seien »manche edle Charaktere unter den Araberna. Bei ihnen triumphiere »natürliche Güte und der im Grunde edle arabische Charakterzug über die durch den Islam eingepflanzten, eingeimpften bösen Eigenschaftena. Bei der Mehrzahl aber herrschten letztere vor. Bei den »von den Arabern erzogenen Wangwana zeigen sich bloß diese letzterna. Am schlimmsten seien »Mischlinge, welche durch arabische Erziehung eine

²² Ebd., S. 2.

²³ Ebd., S. 5.

²⁴ Horners Reisebericht (ebd., S. 6–7) wird mit einer Kurzcharakterisierung des Ordensgründers und jüdischen Konvertiten Jakob Libermann eingeleitet, der als »wahrhafter Erlöser der schwarzen Rasse [...], reich an [...] grenzenloser Liebe zu den armen Völkerschaften Afrika's« vorgestellt wird.

gewisse Superiorität über den Neger erlangten«.²⁵ Neben dem Einfluss des Islam diskutiert Schynse hier die Frage kultureller und ethnischer Vermischung und konstatiert deren negative Auswirkungen auf die Moral der ›gemischten‹ Bevölkerungsgruppen. Er ging dabei von einer ursprünglichen ethnischen Homogenität und Reinheit und anschließender Degeneration der diskutierten afrikanischen Bevölkerungen aus.

Anton Horner bereiste 1870 von Sansibar aus die landeinwärts gelegenen Regionen der ostafrikanischen Küste. Die Narration eines moralischen Verfalls lässt sich am Beispiel von Horners Beschreibung der Wasaramo exemplifizieren. Körperliche Merkmale standen dabei neben rechtlichen und moralischen Strukturen:

»Obwohl die Wasaramo, wie alle ächten Neger, krause Haare, platte Nase und aufgeworfene Lippen haben, so sind ihnen doch gewisse Züge eigen, die einen sehr entschiedenen Charakter anzeigen [...]. Keine Völkerschaft kommt ihnen in Bezug auf die äußere Haltung gleich. Sie haben sogar etwas Gesuchtes in der Art, ihre Haare zu flechten und ihren Körper mit rothem Lehm zu bemalen.« ²⁶

Hier werden 'natürliche', an sich positive Grundcharakteristika formuliert, die in die Beschreibung einer fruchtbaren Landschaft und der Lebens- und Jagdgewohnheiten der Wasaramo eingebunden sind. Allerdings kennzeichnete die Wasaramo, so der Missionar, dass sie "keinen klaren Begriff von Sittsamkeit" hätten. Dies zeige das Ehe- und Familienleben, das "eine reine Handelsspeculation" sei. "Ueberall", so die apodiktische Ableitung, "wo das Weib nicht durch das Evangelium in seine Rechte eingesetzt wurde, zeigte sich die ungerechte Erniedrigung oder vielmehr Sklaverei desselben. "27 Besonders der Umgang mit Kindern verweise auf den moralischen Verfall. Die Wasaramo seien "durch beweinenswerthe, abergläubische Gebräuche zu einem grausam wilden Volke geworden". Zum Beispiel "erwürgen sie die am Sonntag oder während des Vollmonds gebornen Kinder, oder werfen sie in die Wälder, den Thieren zum Fraß" vor. Speziell die leidenden Kinder waren es, denen der Erlösungsauftrag der Mission galt.

Horner bemühte neben der Degeneration im Anschluss an Noahs Fluch ein weiteres Interpretament für die vorgeblich deviante Moral der ostafrikanischen Bevölkerung – das Wirken des Teufels:

»Ueberall wo der große Affe Gottes, der zugleich der große Menschenmörder ist, Satan, regiert, hat er seine Priester, seine Opfer, seine Propheten und Zauberer. Ueberall sucht er, und zwar nicht ohne Erfolg, den Glauben an das Uebernatürliche zu seinem Nutzen zu verwenden.«

- 25 August Schynse, Mit Stanley und Emin-Pascha durch Deutsch Ost-Afrika. Reisetagebuch, Köln 1890, S. 4. Vgl. Ders., Zwei Jahre am Kongo. Erlebnisse und Schilderungen, Cöln 1889; Ders., P. Schynse's letzte Reisen. Briefe und Tagebuchblätter, Cöln 1892; zur Biografie Schynses Viktor Hantzsch, »Schynse, August«, in: Allgemeine Deutsche Biographie 54 (1908), S. 288–292.
- 26 Horner, Reisen in Zanguebar, S. 83–86; siehe hier auch die vorangegangenen Zitate.
- 27 Vgl. Gayatri Spivaks Diktum zur weißen, kolonialen Männlichkeit, die sich darin ausdrücke, die »braune Frau vor dem braunen Mann« retten zu wollen: Dies., Can the subaltern speak?, in: Cary Nelson (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Chicago 1988, S. 271–313, hier S. 296 f.

I4

Als die Gehilfen des Teufels identifizierte Horner die Priester der lokalen Kulte und warf ihnen Kindsmord und Schändung vor, um die Alterität ins Unermessliche zu steigern: »Wie man sieht, sind diese Seelen [...] sehr *verthiert* [m. Herv.; R.H.] und unter das Joch des Satans gebeugt.« Umso größer müsse der Mut sein, »ihnen zu Hilfe zu kommen«. Die »Völker des östlichen Afrika's« seien, so Horner, »die verlassensten des ganzen Erdballs.«²⁸ Die »satanischen« Sitten der Ostafrikaner werden in diesen an ein breites europäisches Publikum gerichteten Schriften zu Belegen für die tatsächliche Existenz des Teufels, der längst aus den alltäglichen Erfahrungswelten Mitteleuropas verschwunden war.²⁹ Mochte der Teufel auch aus den theologischen Diskursen um 1900 bereits seit längerem verschwunden sein, in den Predigten der Priester und Ordensleute, die breite Laienschichten durch die Volksmission zu disziplinieren suchten, hielt er sich hartnäckig.³⁰ Ohne ausführliche transfergeschichtliche Studien wird sich die Frage nach der Wirkung der Teufelserzählung nicht klären lassen – allerdings machte diese Erzählung die zu missionierenden Ostafrikaner zu Opfern, aber auch Agenten böser Mächte, deren Leiden durch den Einsatz und das Opfer der Missionare zu erlösen waren.³¹

Die theologisch-missionarischen Rassismen des 19. Jahrhunderts erklärten vermeintliche biologische und kulturelle Unterlegenheit aus der Bibel heraus.³² Indem sie die Lebensweisen von Afrikanern als Strafe Gottes oder als Werk des Teufels charakterisierten, nahmen sie die größtmögliche theologische Hierarchisierung vor. Allerdings zeichneten sie Afrikaner auch als passive Opfer, die durch das Wirken der Mission und das Leiden der Missionare erlöst werden konnten. Christliche Konversionsmission und koloniale Zivilisierungsmission waren sich in ihrer starken Hierarchisierung wie auch in der Annahme potentieller Zivilisierung bzw. Konversion durchaus ähnlich. Christliche Missionare als Akteure der *mission*

- 28 Horner, Reisen in Zanguebar, S. 87–90; siehe hier auch die vorangegangenen Zitate. Vgl. zum Teufel als Figur der Missionsapologetik: Faschingeder, Missionsgeschichte, S. 26–29.
- 29 Die Referenzen an die vermeintliche Tiernatur ähnelten populär-rassenbiologischen Theorien, die afrikanische oder ozeanische Bevölkerungen in die Nähe von Menschenaffen rückten. Vgl. etwa Ernst Haeckel, Neue Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen, 4. Aufl. Berlin 1873.
- 30 Vgl. Beda Danzer, OSB: Der Missionsgedanke auf der Kanzel. Gedanken und Anregungen zu den Episteln und Evangelien des Kirchenjahres nebst 14 ausgeführten Missionspredigten, St. Ottilien 1927, S. 206: »Maria ist also die erklärte Todfeindin des Satans, [...] indem sie die Heidenseelen den Klauen Satans entreißt«.
- 31 Teufel und Dämonen spielten eine Rolle bei der Aneignung des christlichen Glaubens durch afrikanische Bevölkerungen. Birgit Meyer argumentiert in ihrer Studie über evangelische Missionskirchen und unabhängige afrikanische Kirchen in Ghana, die Übersetzung des Teufelsglaubens durch Missionare habe eine Überführung »kleinerer Götter« in das Christentum ermöglicht. Vgl. Dies., Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana, Edinburgh 1999.
- 32 Allerdings referierten Missionsberichte sehr wohl auf den europäischen Afrika-Diskurs. Horner und sein deutscher Herausgeber Gebhard Schneider zitierten z.B. in einem weiteren Bericht auch weit verbreitete Texte Burtons, Spekes, Stanleys, Barths und der protestantischen Missionare Krapf und Merensky. Vgl. Gebhard Schneider (Hg.), Die Katholische Mission von Zanguebar. Tätigkeit und Reisen von P. Anton Horner, Regensburg 1877.

civilisatrice einzuordnen,³³ ist jedoch nur bedingt richtig, da so nicht nur der religiöse Impetus der Konversionsmission verdeckt würde, sondern auch die lange Zeit nicht-evolutionistische und nicht auf eine Ungleichzeitigkeit des Anderen ausgerichtete Missionsideologie. Mit der zunehmenden Präsenz von Reisenden, Forschern und Kolonialbeamten in Afrika wie auch in den europäischen Kolonialdiskursen wuchs allerdings der wechselseitige Austausch von Missionaren und anderen Akteuren des kolonialen Feldes. Damit einher ging ein Formenwandel rassistischer Differenzbildung durch die christliche Mission.

2. Imagination und Herstellung »rassischer« oder ethnischer Differenz

Die Geschichtswissenschaft hat sich mit der Rolle der Mission in der Herstellung ethnischer Differenz in Afrika noch nicht ausführlich auseinandergesetzt. Allerdings lassen sich bereits einige Linien und Konturen der Forschung skizzieren. Der Genozid etwa, den ein Teil der Hutu-Bevölkerung an den Tutsi und einigen Hutu-Gruppen im Sommer 1994 in Ruanda verübte und bei dem innerhalb weniger Monate etwa 800.000 Menschen ums Leben kamen, hat nachdrücklich die Frage nach der historischen Entwicklung dieses ethnischen Konflikts aufgeworfen.³⁴ Forschungsreisende, Kolonialbeamte, aber insbesondere Missionare hatten die zentralafrikanische Region der heutigen Staaten Ruanda und Burundi als eine von Tutsi-Königen beherrschte Region beschrieben. Die Tutsi wurden von Missionaren der Weißen Väter der Völkergruppe der ›Hamiten zugeordnet, während Hutu als ›Bantus und die kleine Gruppe der Twa als Neger galten. Mit dieser ethnografischen Einordnung gingen ethisch-moralische und biologische Charakterisierungen einher. Die Tutsi wurden als Teil einer körperlich und charakterlich überlegenen ›Rasse‹ klassifiziert, die quasi-natürlich über Hutu und andere Gruppen herrschte. Damit wurde nicht nur die vorkoloniale Lage verzerrt und einseitig gezeichnet - ein expandierendes Tutsi-Königtum bestand neben einer Reihe von unabhängigen Hutu-Chiefdoms und auch die sozialen Grenzen waren keineswegs klar gezogen. Die Missionare allerdings bezogen sich in ihren Berichten primär auf die Deutung der Intellektuellen am Tutsi-Hof. Missionarische Ethnographie bedeutete hier eine Vereindeutigung, Biologisierung, Rassifizierung und Enthistorisierung³⁵ der sozialen

- 33 Bei Jürgen Osterhammel etwa sind »Kolonialbeamte, Missionare und Entwicklungshelfer« Agenten ein- und derselben »Mission«. Vgl. Ders., »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 363–425.
- 34 Vgl. zum Folgenden Leonhard Harding, Mission und Gewalt. Zum Verhältnis von missionarischem Diskurs, Geschichtsbewusstsein und Gewalt in Rwanda, in: Mihran Dabag/Horst Gründer/Uwe-Karsten Ketelsen (Hg.), Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid, München 2004, S. 232–260.
- Pakendorf (Der Missionar als Anthropologe, S. 173) betont zu Recht mit Bezug auf Marie Luise Pratt die normalisierende Wirkung vieler ethnografischer Beschreibungen durch Missionare. Die Beobachtungen über die Lebensweisen wurden aus der sozialen Interaktion von Beobachter und Beobachtetem gelöst und als zeitlose Andersartigkeit konstruiert.

16

und ethnischen Beziehungen zwischen Tutsi und Hutu.³⁶ Eine Folge der deutschen und belgischen Kolonialherrschaft war unter anderem die Bevorzugung von Tutsi, was den Zugang zu Ressourcen, Bildung und qualifizierten Arbeitsplätzen betraf. Weitere mehr oder weniger ausführliche Untersuchungen zur Rolle von Missionaren bei der Ethnogenese in Afrika liegen z. B. für die Ewe im heutigen Togo, Ghana und Benin,³⁷ die Thonga im südlichen Afrika,³⁸ die Yoruba im südwestlichen Nigeria,³⁹ die Xhosa in Südafrika⁴⁰ oder die Dagara in Ghana⁴¹ vor.

Nachdem auch das deutsche Kaiserreich sich am 'Wettlauf um Afrika beteiligte, gelangten vermehrt deutsche Missionare in enger Verflechtung mit den Kolonisatoren in die Kolonialgebiete. Aus der daraus entstehenden Publizistik greife ich ein Beispiel heraus, um einerseits die Praktiken ethnisierender und rassifizierender Zuschreibungen darzustellen und andererseits auf den spezifischen Zweck dieser Praktiken für die Mission hinzuweisen.

Pater Alfons Adams, Missionsbenediktiner aus St. Ottilien, veröffentlichte um 1900 mehrere Werke, die sich mit den ostafrikanischen Missionsgebieten der deutschen Benediktiner befassten. Die 1884 gegründete St. Benediktus-Missionsgesellschaft kam 1887 zunächst an die ostafrikanische Küste und breitete sich nach 1895 im Süden Deutsch-Ostafrikas aus. An Weihnachten 1896 reiste Adams zusammen mit einem sogenannten Expeditionskorps unter dem Befehl des Hauptmanns Tom von Prince von Daressalam nach Uhehe. Sein Reisebericht erschien 1899. Die Bevölkerungsgruppe der (Wa-)Hehe beschrieb

- 36 Während die Forschung seit den 1970er Jahren Ethnizität, die »tribes«, in Afrika primär als Konstrukt und Erfindung des europäischen Kolonialismus sah, versuchen einige Forscher dieses Bild jüngst zu differenzieren, indem sie auf die Fluidität ethnischer Bindungen und die Wechselseitigkeit in der Aushandlung von Ethnizität zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten hinweisen. Vgl. den Forschungsüberblick von Alexander Keese, Introduction, in: Ders. (Hg.), Ethnicity and the Long-Term Perspective. The African Experience (CEAUP Studies on Africa 1), Bern u. a. 2010, S. 9–29.
- 37 Vgl. Rainer Alsheimer, Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese. Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890), Münster u. a. 2007, S. 231–247 und 268–272.
- 38 Vgl. Patrick Harries, Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South East Africa, Oxford u. a. 2007.
- 39 Vgl. John D. Y. Peel, Religious Encounter and the Making of the Yoruba, Bloomington 2003 (zuerst 2000).
- 40 Pakendorf, Der Missionar als Anthropologe.
- 41 Carola Lentz, Christianity, Colonial Rule, and Ethnicity. The Mission of the White Fathers among the Dagara (Ghana/Burkina Faso), in: Toyin Falola (Hg.), Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of J. D. Y. Peel, Durham 2005, S. 441–469.
- 42 Alfons Adams, Im Dienste des Kreuzes oder Erinnerungen aus meinem Missionsleben in Deutsch-Ostafrika, St. Ottilien 1899; Ders., Lindi und sein Hinterland, Berlin 1903; Ders., Vom Nyassa-See nach Upogoro und Donde, in: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten 11 (1898); Ders., Das Flussgebiet des Mittleren Lukuledi, in: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten 15 (1902).
- 43 Die Wahehe galten seit ihrem Sieg gegen deutsche Kolonialtruppen 1891 bei Rugaro, bei dem zehn Europäer und 260 afrikanische Kolonialsoldaten starben, als kriegerisches Volk. Bis 1896 führte Tom von Prince einen »Vernichtungsfeldzug« gegen die Wahehe, bei dem geschätzte 100.000 Menschen ums Leben kamen. Vgl. Michael Pesek, Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1800, Frankfurt a. M. 2005, S. 192–194. Am

17

18

Adams als Kriegervolk, das andere Stämme unterworfen hatte und sich, was Wohlstand und politische Organisation betraf, erheblich von anderen ostafrikanischen Bevölkerungsgruppen unterschied: »Der Mhehe lebt nicht wie andere Neger von der Hand in den Mund, sondern macht durch seine Sklaven und Sklavinnen so viel Land ertragbar, als die Jahreszeit erlaubt, und ist stolz auf reich gefüllte Getreidespeicher.« Dies erlaube ihm ein Leben in einem gewissen Wohlstand:

»Wenn ich bei Gelegenheit die Wahehe mit ihrem kühnen Gesichtsausdruck und ihren kräftigen Gestalten in fröhlicher Unterhaltung beim Feuer am Boden hockend oder auf der Kuhhaut liegend einen Krug Bier nach dem andern vertilgen sah, mußte ich unwillkürlich an unsere Heldenvorfahren, die Germanen, denken, die den zivilisierten Römern schon allein durch ihren gewaltigen Durst imponierten.«

Charakterliche Merkmale verbanden sich, ganz typisch, mit körperlichen: »Die Wahehe gefallen uns vor allen anderen Negerstämmen durch ihren hohen schlanken Wuchs und ihr würdiges, selbstbewusstes Benehmen. Ihre regelmäßigen Gesichtszüge kann man schön und kühn nennen. Ihre Haltung ist stramm und ihr Gang ruhig und elastisch.«⁴⁴

Die Beschreibung wird durch eine Zeichnung (Abb. 1) illustriert. Während das Buch ansonsten reichlich mit Fotografien bebildert ist, wurde hier eine grafische Umsetzung gewählt, um die biologischen und charakterlichen Merkmale herauszustellen. Die Bildunterschrift »Wahehe-Typus« verweist einerseits darauf, dass dem Bild keine reale Person als Modell diente, beansprucht aber nichtsdestoweniger Glaubwürdigkeit und Autorität, indem es auf zeitgenössische ethnologische und anthropologische Analysetechniken – Typenbildung – rekurriert.

Natürlich sind Adams' Ausführungen für ein europäisches an der Mission interessiertes Publikum gedacht. Die Wahehe sollten als besonders zivilisierungsfähig gezeichnet werden, da sich in ihrem Gebiet eine neue Missionsstation der Benediktiner befand. Dazu eignete sich die vergleichende Einordnung in die gesamtafrikanische Bevölkerung: »[D]er Mhehe« besitze »schätzenswerte Geistes- und Charaktereigenschaften, die ihn für eine höhere Kultur und christliche Gesittung« befähige. Er zeige »Treue, Dankbarkeit und Achtung gegen die welche ihm an Körper und Geist überlegen sind«. Die historische Analogie zum germanisch-römischen Grenzland wurde auch deshalb gebraucht, um das harte Vorgehen des deutschen Feldherrn Tom von Prince gegen mehrere lokale Chiefs zu rechtfertigen, die sich nicht unmittelbar unterworfen hatten. Gleichzeitig stellt sie eine analoge Beziehung zu den

- Maji-Maji-Aufstand 1905 bis 1907 waren die Wahehe kaum beteiligt. Vgl. Felicitas Becker, Von der Feldschlacht zum Guerillakrieg. Der Verlauf des Krieges und seine Schauplätze, in: Dies./Jigal Beez (Hg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 1905–1907, Berlin 2005, S. 83.
- 44 Adams, Im Dienste, S. 26–27. Vgl. bereits Johann Ludwig Krapf, einem Missionar der Baseler Missionsgesellschaft (Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837–1855, ND Stuttgart 1964, zuerst 1859, S. 93–189).
- 45 Adams, Im Dienste, S.28. Torsten Altena hat diese Art der ethnisierenden und rassifizierenden Beschreibung als positiv-intentionales Afrikanerbild bezeichnet. Daneben nennt er noch ein negativ-intentionales Afrikanerbild. Auch hier versprachen sich Missionare Vorteile. Drittes spricht er von einem positiv-relativierten Afrikanerbild kurzgefasst: langjährige Praktiker entwickelten tendenziell ein weniger vorurteilsbehaftetes Afrikanerbild. Ein in sich negatives Afrikanerbild ist dadurch kategorial ausgeschlossen. Vgl. Altena, »Rassenbegriff« der evangelischen Missionsgesellschaften.

Adressaten des Textes her, die biologisch-rassische Grenzen überschritt, jedoch eine weitere Differenzbildung erlaubte: Dadurch dass die Hehe in der Vorgeschichte als den Germanen ähnlich verortet wurden, wurden die Unterschiede im historischen Entwicklungsstand produziert. Johannes Fabian hat diese Form der Differenzbildung in der Ethnologie als »denial of coevalness« bezeichnet. 46 Die Ausführungen Adams' beruhten nur zum Teil auf eigener Wahrnehmung. Neben publizierten Reiseberichten und Gesprächen mit den Offizieren der Militärstationen in Uhehe versuchte Adams, seine Informationen durch Gespräche mit der lokalen Bevölkerung zu erweitern und abzusichern.⁴⁷ Wie viel von Adams' Charakterisierung den jeweils unterschiedlichen europäischen und lokalen Informanten zuzuschreiben ist, lässt sich schwer eruieren. 48

Ein Blick auf die Struktur der Quelle zeigt, dass neben Missions- und Kolonialpropaganda weitere Aspekte eine Rolle spielten. Adams' Texte sind wie Topografien aufgebaut – ein Texttypus, der seit dem 18. Jahrhundert zur wissenschaftlich-administrativen Erfassung eines Territoriums gebräuchlich ist. Klima, Geographie, Wirtschaftsformen, Verkehrsinfrastruktur spielen ebenso eine Rolle wie die Bevölkerung und deren Charakter, Sitten und Gebräuche. Ethnisch-rassische Einteilungen waren integraler Bestandteil der wissenschaftlichen-administrativen Ordnung und der Aneignung von Räumen und Bevölke-



Abbildung 1: "Wahehe-Typus" (abgedruckt in: Adams, Im Dienste des Kreuzes, 1899, S. 28).

- 46 Johannes Fabian, Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, Neuaufl. New York 2002, S. 37–69.
- 47 Wie auch andere Missionare betonte Adams die Nähe zu den jeweiligen lokalen Bevölkerungen, sprach von »den gefürchteten Wahehe, die ich liebgewonnen, mit denen ich umgegangen, wie einer ihres Stammes, indem ich öfters mit ihnen aus einem Topfe gegessen, an einem Lagerfeuer gesessen und unter einem Dache geschlafen« (Im Dienste, S. 42).
- 48 In einem weiteren Bericht über Uhehe wird ein ausführliches Gespräch über Geschichte, Konflikte und Migration in der Region zwischen einem Dorfoberen und einem Missionar beschrieben, in dem Charakterisierungen anderer Bevölkerungsgruppen eine wichtige Rolle spielen. Vgl. P. Basilius, Ein Spaziergang nach Uhehe, in: Missionsblätter. Illustrierte Zeitschrift für das katholische Volk 1 (1897), Sp. 103–110 und zur Forschungsdiskussion über *intermediaries* Emily Lawrence/Lynn Osborn/Richard L. Roberts (Hg.), Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African Employees in the Making of Colonial Africa, Madison 2006; Marc Häberlein/Alexander Keese (Hg.), Sprachgrenzen Sprachkontakte kultureller Vermittler. Kommunikation zwischen Europäer und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert), Stuttgart 2010.

rungen. Sie waren eine Voraussetzung für effektive Herrschaft und schufen Wissen, das Macht versprach. Häufig wurde die strenge ethnische Abgrenzung zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen im Zuge der ethnografischen Erfassung erst produziert, oder zumindest essentialisiert. Hinzu kam eine Biologisierung der Differenzen mittels der wissenschaftlichen Anthropologie. Rassische und ethnische Differenzierung war in der Frühphase einer Kolonialherrschaft eine Praxis der wissenschaftlichen Erfassung und Aneignung des zu beherrschenden Raumes. Die verschenden Raumes.

Innerhalb des missionarischen Diskurses wurde der praktische Nutzen landes- und völkerkundlicher Kenntnisse hervorgehoben. Der Generalsuperior der Missionare vom Hl. Geist, Alexandre LeRoy, betont in der ersten Nummer der missionsethnografischen Zeitschrift Anthropos 1906, je besser ein Missionar »das Milieu« kenne, in dem er arbeite, desto weniger Fehler könne er begehen. Die begrenzten materiellen und personellen Mittel der Mission machten eine kluge Auswahl der Missionsgebiete notwendig. Damit man sich nicht an einem »Ort ohne Zukunft« niederlasse und dafür »ein großartiges Feld zur Evangelisierung« übersehe, seien neben der Kenntnis der Verkehrswege und natürlichen Ressourcen genaue Erhebungen über die Geschichte, die Herkunft, die Rassen-, Familien- und Gruppenzugehörigkeit, die Sitten und Gebräuche, die Gesetze der Bewohner eines Gebiets und ihre »mentalité propre« notwendig. ⁵¹

Die missionarischen Reiseberichte sollten auf zwei Ebenen wirken. In den jeweiligen Heimatländern dienten sie der Werbung für die Sache der Mission und boten Gelegenheit zur Identifikation als Europäerin bzw. Europäer sowie als Katholikin und Katholik. Exotik und Differenz konnten hier zweckmäßig eingesetzt werden, um Phantasie und Interesse der Leserschaft zu wecken. In den Missionsgebieten waren die Berichte Teil einer kulturellen Herrschaftstechnologie, die auf Übersicht und Vereinfachung komplexer Zusammenhänge beruhte. Sie sollten schnell und effizient große Territorien sondieren und für die Missionsarbeit erschließen helfen. Die Berichte, die um und nach 1900 entstanden, lösten sich von den biblischen Narrativen und versuchten, die ethnographischen Methoden und Konzepte der Zeit einzubinden. Die langfristige Wirkung dieser ethnografischen Tätigkeit für die sozialen Strukturen, die Allokation von Ressourcen und die Aushandlung von Selbstverständnissen ist nicht zu unterschätzen.

- 49 Vgl. zu Berichten deutscher Afrika-Reisender allerdings ohne Bezug auf Missionare Fiedler, Abenteuer, S. 83–123. Einen Überblick über die Produktion wissenschaftlichen Wissens über Ostafrika gibt Juhani Koponen, Knowledge, Power and History. German Colonial Studies in Tanzania, in: Ulrich van der Heyden/Achim van Oppen (Hg.), Tanzania. Koloniale Vergangenheit und neuer Aufbruch, Münster 1996, S. 118–139. Vgl. Michael Pesek, Die Kunst des Reisens. Die Begegnung von europäischen Forschungsreisenden und Ostafrikanern in den Kontaktzonen des 19. Jahrhunderts, in: Winfried Speitkamp (Hg.), Kommunikationsräume Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika, München 2005, S. 65–100; Ders., Von Europa nach Afrika. Deutsche Passagiere auf der Dampferpassage in die Kolonie Deutsch-Ostafrika, in: WerkstattGeschichte 53 (2010), S. 68–87.
- 50 Das Wissen, das die Missionare produzierten, konnte auch gegen ihre Intentionen gedeutet werden. Die ethnologischen Forschungen des Missionars Henri-Alexandre Junods (1863–1934) in Rhodesien etwa und die daraus resultierende Forderung nach Abschottung indigener Bevölkerungen gegen schädliche europäische Einflüsse, wurde von der Kolonialregierung als willkommene Begründung für Segregationsmaßnahmen übernommen. Vgl. Harries, Butterflies, S. 206–245.
- 51 Alexandre Le Roy, Le rôle scientific des missionaires, in: Anthropos 1 (1906), S. 3–10, hier S. 4–6.

20

3. Mission und die Rassismen des Kolonialdiskurses vor dem Ersten Weltkrieg

Gegen Ende der kurzen deutschen Kolonialzeit, so Frank Becker, wurde der Faktor Biomacht (Foucault) für den Kolonialdiskurs zunehmend zentral.⁵² Die politische Debatte stand unter dem Eindruck der Frage der ›Rassenmischung‹ in den Kolonien, aber auch in den östlichen Grenzgebieten mit gemischter polnischer und deutscher Bevölkerung.⁵³ Die Mischehe zwischen Deutschen und Afrikanerinnen war in Deutsch-Südwestafrika 1905 und Deutsch-Ostafrika 1906 per Erlass der Gouverneure verboten worden. In den Jahren 1912 und 1913 entzündete sich die Debatte erneut an dem Verbot durch das Reichskolonialamt für Samoa und Regierungsplänen, die ›Mischehenfrage‹ durch ein Reichsgesetz zu regeln.⁵⁴

Vor diesem Hintergrund wandten sich die katholischen Kirchenoberen mit einem Fragebogen an die Missionen in den deutschen Kolonien, um Daten zur »Mischlingsfrage« zu erheben. Im Archiv der Erzabtei St. Ottilien ist die Antwort des Apostolischen Vikars Bischof Thomas Spreiter OSB vom 10. Mai 1912 erhalten. Der Fragebogen befasst sich mit den intimen Beziehungen von Europäern und ostafrikanischen Frauen, mit den jeweiligen Beweggründen der Partner und den aus den Beziehungen hervorgegangenen Kindern. Unter anderem wird folgende Frage gestellt: »Halten die Missionare eine eigentliche (und glückliche) Ehe zwischen Europäern und eingeborenen Frauen für a) möglich, b) wünschenswert (vom religiösen-sittlichen, vom rechtlichen und vom Rassen [Ansehen der Europäer] ⁵⁵ Standpunkt aus).« Bischof Spreiter schrieb:

»Rein abstrakt ist eine glückliche Ehe ja denkbar, praktisch wohl kaum möglich. Für wünschenswert ist eine solche Ehe durchaus nicht zu halten weder vom religiösen noch vom rechtl. noch vom Rassenstandpunkt aus. Selbst die Neger sagen, es sollen die weißen und die schwarzen Leute beisammen bleiben. Hier unterm Äquator bleiben die Europäer nie dauernd, alle wollen später heim. Daheim in Europa ist eine schwarze Frau unmöglich. Um eine dieser lästigen Frauen mit ihren vielen Fehlern loszuwerden, käme es nur zu vielen Scheidungen und vielleicht auch zu mancher Bigamie. Das Ende ist dann noch mehr Sünd und Verwirrung als jetzt. Neben wahrer Religiosität gibt es gegen die Verbindung mit einheimischen Frauen kein anderes Mittel als die Heirat mit europäischen Frauen und die Auflage in ausreichender Weise für Alimentation zu sorgen. Strenge Bestrafung des Abortus und ein stärkeres rassisches Bewußtsein als bisher, so dass der hochstehende und hochgebildete Europäer sich überhaupt nicht wegwirft an die sonst mit Geringschätzung behandelte Negerin. « ⁵⁶

- 52 Frank Becker, Einleitung. Kolonialherrschaft und Rassenpolitik, in: Ders., Rassenmischehen, S. 11–26, hier S. 14.
- 53 Vgl. Philipp Ther, Deutsche Geschichte als imperiale Geschichte. Polen, slawophone Minderheiten und das Kaiserreich als kontinentales Empire, in: Sebastian Conrad (Hg.), Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914, 2. Aufl. Göttingen 2006, S. 129–148.
- 54 Pascal Grosse, Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850–1918, Frankfurt a. M., S. 152 f.
- 55 Die Sequenz in Klammern wurde von Spreiter den vorgegebenen Fragen hinzugefügt.
- 56 Spreiter 10. 5. 1912, Arch. Ott. Z 1.0.6, Dok. 104.

22

Im Vordergrund stand für Spreiter nicht die Eheschließung - sie war ja seit einigen Jahren verboten und auch vor 1906 gab es kaum nachweisbare Ehen zwischen Deutschen und Ostafrikanerinnen⁵⁷ – sondern nichteheliche Beziehungen bzw. noch ›sündhafter‹ als diese, potentielle Scheidungen. Wie Michael Weidert für die katholische Missionspublizistik zeigt, unterschrieb die Mission keineswegs die rassenhygienischen Argumente, die den reichsweiten politischen Diskurs kennzeichneten. Vielmehr lehnten die meisten Autoren die Eheschließung zwischen Deutschen und Afrikanerinnen aus ethischen Gründen ab – die jeweiligen Kulturen seien zu unterschiedlich, eine Ehe könne keinen erfolgreichen Verlauf nehmen.⁵⁸ Diese Argumente finden sich auch in der Stellungnahme Spreiters. Allerdings argumentierte er nicht nur auf ethisch-religiöser und kultureller Basis. Explizit weist er auch auf den »rassischen Standpunkt« hin und fordert vom deutschen Kolonialisten »rassisches Bewußtsein«, damit er sich »nicht wegwirft« an die »Negerin«. Der Bischof greift hier also konkrete Begriffe und Argumentationsmuster aus dem rassistischen Diskurs um Mischehen auf, in dem »weiße« und »schwarze« Männlich- und Weiblichkeiten verhandelt wurden.⁵⁹ Verbunden ist damit Kritik am Verhalten und an der Geringschätzung gegenüber der ostafrikanischen Bevölkerung durch die europäische Kolonialbevölkerung. 60 Spreiter verfocht seine Position nicht ohne eigenes Interesse. Kinder aus Beziehungen zwischen Afrikanerinnen und Deutschen wurden häufig, mit oder ohne finanzielle Unterstützung der Väter, der Mission überlassen. Er wollte die rechtliche Pflicht zur Alimentation erreichen, die den Missionsstationen zugute gekommen wäre.⁶¹

Die Stellungnahme erfolgte zwei Tage nachdem der Reichstag unter Federführung des Zentrumsabgeordneten Matthias Erzberger eine Resolution verabschiedet hatte, in der eine Mehrheit aus Zentrum, Sozialdemokratie und liberalen Abgeordneten die rechtliche Anerkennung von Ehen Deutscher mit Angehörigen der Kolonialbevölkerungen forderte. Das Hauptargument des katholischen Zentrums war gewesen, dass Beziehungen zwischen Afrikanerinnen und Deutschen nicht zu verhindern seien und diese Beziehungen nicht in die

- 57 Theodor Grentrup, Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien, Paderborn 1914, S. 29.
- 58 Weidert, Solche Männer, S. 219-220.
- 59 Der Begriff des »rassischen Bewußtseins« wurde vom Alldeutschen Verband, aber auch von protestantischen Pastoren in Deutsch-Südwestafrika in der Debatte um Mischehen gebraucht. Vgl. Kundrus, Moderne Imperialisten, S. 258 f.; und allgemein Felix Axster, Die Angst vor dem Verkaffern. Politiken der Reinigung im deutschen Kolonialismus, in: WerkstattGeschichte 39 (2005), S. 39–53; Katharina Walgenbach, Die weiße Frau als Träger deutscher Kultur. Koloniale Diskurse über Geschlecht, »Rasse« und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt a. M. 2005; Lora Wildenthal, German Women for Empire, 1884–1945, Durham 2001; Marianne Bechhaus-Gerst/ Mechthild Leutner (Hg.), Frauen in den deutschen Kolonien, Berlin 2009.
- 60 Spreiter wandte sich hier gegen die verbreitete Auffassung, die Natur europäischer Männer zwinge sie zum Ausleben des Sexualtriebs, was in Ermangelung europäischer Frauen mit Afrikanerinnen geschehen müsse. Vgl. Kundrus, Moderne Imperialisten, S. 226.
- 61 Spreiter 10.5. 1912, Arch. Ott. Daressalam 6, Dok. 104. Die argumentativen Schwierigkeiten, die sich aus der »Mischlingsfrage« für die Missionen ergaben, hat Frank Becker für die Siedlerkolonie Deutsch-Südwestafrika untersucht. Mitunter eigneten sich die Missionsvertreter rassistische Argumente des Kolonialdiskurses an, die sogenannte Mischlinge der Degeneration bezichtigten, um den zivilisatorischen Wert der eigenen Arbeit zu unterstreichen. Vgl. Becker, Bastardheime.

Illegitimität gedrängt werden dürften.⁶² Die Resolution löste einen Aufschrei der national gesinnten Presse aus.

Spreiters Text macht deutlich, dass sich die Missionare nur soweit aus dem diskursiven Umfeld des Kolonialismus und dessen Rassismen⁶³ lösten, als dies für die Aufrechterhaltung der Institution der christlichen Ehe notwendig war.⁶⁴ Allerdings wurden die Ehen zwischen Deutschen und Afrikanerinnen nicht wegen angeblicher biologischer Unterschiede abgelehnt. Vielmehr berief sich Spreiter auf eine kulturelle Differenz. 65 Europäer gehörten einer vermeintlich höheren Kulturstufe an, was eine Ehe im bürgerlichen wie im katholischen Sinne im Prinzip unmöglich machte. Im Zuge der Mischehendebatte der Jahre 1912/13 einigten sich die führenden Vertreter der katholischen Mission in Deutschland auf ein Modell, das zwischen verschiedenen kulturellen Entwicklungsstufen auch im Bezug auf Nicht-Europäer unterschied, »zwischen den primitiven Naturvölkern unserer afrikanischen Kolonien und den kulturell höher entwickelten Südseeinsulanern«. 66 Mit ersteren waren »Mischehen« generell unerwünscht. Der Kirchenrechtler Theodor Grentrup SVD (1878– 1967) verfocht 1914, dass eine bloße Konversion keineswegs eine kulturelle Angleichung bedeute. Selbst das Christentum vermöge »nicht mit einem Schlage Herz und Nieren des Negervolkes umzuwandeln und sie wie über Nacht auf die Höhen der Kultur« zu versetzen. Dazu bedürfe es »vieler Generationen«. Derzeit seien die »Neger als primitive Naturvölker« einzuordnen. Außerdem blieben die Unterschiede in der »anthropologischen Beschaffenheit«, deren Wirkungen auf die Dauer niemand sicher abschätzen könne.

An der »Mischehendebatte« zeigt sich anschaulich, wie sehr die katholische Mission in rassistische Diskurse eingebunden war. Nicht immer klar zu entscheiden ist, wo Autoren rassistische Argumente aus Opportunitätsgründen oder Überzeugung anführten. Die Grenzen des Sagbaren werden jedoch sichtbar. Wer in einer Debatte um die deutschen Kolonien in ihrer Endphase gehört werden wollte, bediente sich einer rassistischen Argumentation, manchmal eher biologistisch, manchmal eher kulturalistisch aufgeladen. Für die katholischen Missionare bot der Schutz der kirchlich geschlossenen Ehe und der Familie ein

- 62 Primär führten die Redner des Zentrums ökonomische Argumente an, hoben auf die bessere Angepasstheit afrikanischer Frauen, ihre Arbeitskraft, die geringeren Unterhaltskosten und überhaupt ihre Verfügbarkeit ab. Eine Art reduziertes Bürgerrecht, das Kinder und Ehefrauen etwa von Wahlen ausschloss, war hingegen denkbar, so der Zentrumsabgeordnete Gröber. Vgl. Grentrup, Rassenmischehen, S. 43–44.
- 63 Vgl. Koponen, Colonial Racism; zu den unterschiedlichen Positionen zur »Rassenmischung« Kundrus, Moderne Imperialisten, S. 221–234.
- 64 Der Zentrumsabgeordnete Erzberger hielt es für unverständlich, dass ein christlicher Kolonialbeamter verbieten wolle, dass »Christen unter sich eine Ehe abschließen« (zitiert nach: Grentrup, Rassenmischehen, S. 45).
- 65 Dennoch waren die Ansichten innerhalb der deutschen Katholiken nicht einhellig. Der Präfekt der »Oblaten der Unbefleckten Empfängnis Mariens« in Deutsch-Südwestafrika bot sich an, dem Leiter des Reichskolonialhauptamtes theologische Argumente gegen die Mischehen zu liefern, während der Salesianer-Präfekt Stanislaus von Krolikowski im Mai 1912 eine Trauung einer sogenannten Bastardfrau mit einem deutschen Siedler vornahm. Vgl. Becker, Bastardheime, S. 215 und allgemein zu den Reaktionen protestantischer und katholischer Missionare Kundrus, Moderne Imperialisten, S. 250–256.
- 66 Versammlung des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen Deutschlands, 16. 8. 1912, zitiert nach: Grentrup, Rassenmischehen, S. 56. Siehe hier auch die folgenden Zitate.

Gebot, dem koloniale Interessenlagen zumeist untergeordnet wurden. Die Grenzen des Sagbaren verschoben sich zum Teil nach 1918, als die deutsche Kolonialherrschaft in Übersee zu Ende war. Inwiefern sich in der Zwischenkriegszeit neue Formen der rassistischen Differenzbildung zeigten, wird im folgenden Abschnitt untersucht.

4. Neue Rassismen in der Zwischenkriegszeit?

Die 1920er und 30er Jahre können als Übergangsphase interpretiert werden, in der sich die europäischen Konversions- und Zivilisierungsmissionen gegenüber Afrika zur Entwicklungshilfe bzw. -politik wandelten.⁶⁷ Kritik am vorgeblichen Materialismus europäischer Lebensstile führte nicht lediglich zu einer erneuten Renaissance der Figur des »edlen Wilden«, sondern ließ die Forderung nach einer Eingliederung afrikanischer Bevölkerungen in die »Völkergemeinschaft« laut werden, der allerdings eine Phase der »Erziehung« vorangehen sollte.⁶⁸

Während etwa Koponen die Kontinuität zwischen diesen verschiedenen Etappen der Missionsgeschichte und der damit verbundenen rassistischen Differenzbildung betont, ⁶⁹ argumentiere ich hier, dass sich letztere innerhalb des missionarischen Diskurses in der Zwischenkriegszeit wandelte. Die theologischen Rassismen des 19. Jahrhunderts wurden größtenteils *ad acta* gelegt und die biologistischen Rassismen des deutschen kolonialen Diskurses, die sich die Missionare in den deutschen Kolonien angeeignet hatten, wurden weniger wichtig. ⁷⁰ Eine Form des Rassismus, die persistierte und die mit den neuen Zielen der »Entwicklungshilfe« kompatibel war, weil sie eine rassistische Differenzbildung ermöglichte, ohne Gleichwertigkeit offen auszuschließen, stellt ›Rassismus hinter vorgehaltener Handdar. Homi Bhabha macht auf diese Form des Rassismus aufmerksam, die sich im Unscharfen, in den Grenzbereichen der Kolonial- und Entwicklungsdebatten bewegte. Typischer-

- 67 Mit Arturo Escobar wird hier unter »Entwicklung« ein Diskurs verstanden, der die «Dritte Welt durch die Artikulation von Wissen und Macht produziert« (Ders., Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, Princeton 1995, S. 12). Ann Laura Stoler und Frederick Cooper (Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda, in: Dies. (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley u. a. 2001, S. 1–56, hier S. 35) verweisen darauf, dass »Entwicklung« anders als »Zivilisierung« zwar hierarchischevolutionäre Gesellschaftvergleiche perpetuierte, jedoch eine breite Angriffsfläche für die »claims« der Adressaten einer Entwicklungspolitik bot. Vgl. auch den Beitrag von Hubertus Büschel in diesem Heft.
- 68 Der Benediktiner Meinulf Küsters formulierte dieses Ziel 1935 wie folgt: »Unter der Leitung der Kolonialregierung wollen wir alle das gleiche Ziel erreichen, ein Volk emporzuheben, sodass es im Rate der Völker den Platz einnehmen kann, der ihm von Rechtswegen zusteht.« Die Schulfrage im Tanganyika Gebiet, ca. 1935, S. 5–6, Arch. Ott., A 1.3.8. Nachlass Küsters, Manuskript, S. 5–6.
- 69 Vgl. Koponen, Colonial Racism, S. 89–107.
- 70 Das heißt nicht, dass der institutionelle Rassismus der Kolonial- und Apartheidregime nicht weiterhin Bestand hatte. Vgl. etwa Albert Wirz, Körper, Raum und Zeit der Herrschaft, in: Ders./ Andreas Eckert/Katrin Bromber (Hg.), Alles unter Kontrolle. Disziplinierungsprozesse im kolonialen Tansania (1850–1960), Köln u. a. 2003, S. 5–34, hier S. 28–29.

24

weise operiert diese mit den Mitteln des Unausgesprochenen, der Ironie und der Beiläufigkeit. 71

Inwiefern diese Mittel im missionarischen Diskurs eingesetzt wurden, sollen hier einige Beispiele deutlich machen. Bhabhas Untersuchungsobjekt sind jene Kolonisatoren, die sich mit Formen der vermeintlichen oder tatsächlichen Anpassung der Kolonisierten an die kulturellen Praktiken und Lebensweisen der Europäer befassen. Er fasst diese Redeweise über Differenz als koloniales Mimikry, definiert als »desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite«. 72 Bhabha sieht mit Bezug auf Edward Said in der kolonialen Zivilisierungsmission zwei widerstrebende Prinzipien am Werk: einerseits den Wunsch nach umfassender Kontrolle des Anderen, wofür es als Anderes abgrenzbar bleiben musste; sowie andererseits den Impetus des Wandels und der Angleichung des Anderen an das Eigene. Der Diskurs über koloniales Mimikry drückt diese Ambivalenz aus. Daher handelt es sich, so Bhabha, um eine in hohem Grad uneindeutige, ambivalente Diskurspraxis an der Kreuzung zwischen dem, was bekannt und erlaubt ist, und dem, was zwar bekannt ist, aber verborgen bleiben muss. Koloniales Mimikry bezeichnet also nicht nur das Sich-Anpassen der Kolonisierten, sondern eine diskursive Praxis der Kolonisatoren, die es ermöglicht, über die Angleichung des Anderen zu sprechen, ohne die Differenz aufzugeben. Die inhärente Ambivalenz und Unschärfe dieser Praxis ermöglicht Differenz aufrecht zu erhalten, gleichzeitig zu einem offen artikulierten Gleichberechtigungs- und Emanzipationspostulats. Bhabha ergänzt sein »almost the same, but not quite« durch ein »almost the same, but not white«⁷³ und macht damit auf die rassistische Dimension dieser Diskurspraxis aufmerksam.⁷⁴

Ich argumentiere hier, dass Rassismus von Missionaren und Missionarinnen gegenüber Afrikanerinnen und Afrikanern sich in Form eines eigentlich »gleichwertig Seins, aber doch nicht völlig« bzw. »eines eigentlich gleichwertig, aber nicht Weiß-Seins« ausdrückte.⁷⁵ Trotz eines Leitbilds der Emanzipation und der Gleichwertigkeit blieb ›Rasse‹ die verdeckte Kategorie der feinen Unterschiede.⁷⁶ Für die historische Forschung erweist sich die hier beschrie-

- 71 Vgl. auch Hall, Das Spektakel des 'Anderen', S. 108–166, hier S. 151–158.
- 72 Homi Bhabha, Of Mimikry and Man. The Ambivalence of the Colonial Discourse, in: Stoler/Cooper, Tensions of Empire, S. 152–160, hier S. 153, Herv. i. O.
- 73 Bhabha, Mimikry, S. 156; Herv. i. O.
- 74 Stoler und Cooper argumentieren, dass zu dem Zeitpunkt, als »racial equality« und »development« zu den primären Zielen kolonialer Diskurse erhoben wurden, die Politik der Differenz auf subtilere Kulturrassismen abhob, die sich speziell im intimen Bereich des Empires in Debatten über Haushaltsführung, Kindererziehung, Frühförderung und Sprache ausdrückten. Vgl. Stoler/Cooper, Metropole and Colony, S. 11.
- 75 Dennoch sei damit nicht gesagt, dass alle europäischen Missionare in Afrika auf diese Art und Weise vermeintliche rassische Differenz herstellten, ja überhaupt in rassistischen Kategorien dachten. Ebenso war die Praxis des verdeckten Rassismus dies zeigen schon die Beispiele Homi Bhabhas selbst nicht auf Afrika oder die spezifische Gruppe der Missionare beschränkt. Zudem will ich nicht ausschließen, dass Missionare auch weiterhin andere, direktere Formen rassistischer Abgrenzung produzierten.
- 76 Vgl. dagegen Altena, Rassebegriff der evangelischen Missionsgesellschaften, S. 56. Altenas Befund, die von ihm untersuchten evangelischen Missionare hätten nur in Ausnahmefällen »eindeutige rassistische Denk- und Verhaltensweisen« gezeigt, während die Mehrheit »im Vergleich zu ihren Zeitgenossen in den ehemaligen Kolonien aus Verwaltung, Militär oder Siedlerschaft grundsätzlich einen progressiveren Standpunkt im Umgang mit den Afrikanern und ihrer »Rasse«

26

bene Form des Rassismus insofern als schwer zugänglich, als in schriftlichen Quellen nur selten direkt auf sie Bezug genommen wird. Mehrdeutige Formulierungen, Mehrfachkodierungen sind hier typisch und lassen erheblichen Interpretationsspielraum in der Analyse. Demzufolge stellen die folgenden Argumente und Deutungen jeweils nur mögliche Lesarten dar.

Dies trifft besonders auf Fotografien zu: Sie erlauben durch ihre Uneindeutigkeit und Interpretierbarkeit Kommunikation jenseits des Aussprechlichen und eignen sich daher für den Einsatz in den Grenzbereichen von Diskursen. Gerade die dadurch möglichen Bedeutungsverschiebungen, ihre Mehrdeutigkeit lassen sie zu einem Medium für die Herstellung unaussprechlicher Differenz werden.⁷⁷ Je nach Betrachter, Abbildungskontext, Beschriftung, technischer Bearbeitung, je nachdem vor welchem ikonografischen Hintergrund sie besehen werden, *bedeuten* ein und dieselben Bilder unterschiedliches, lösen sich Bedeutungen von den Intentionen der unterschiedlichen Akteure, den Abgebildeten und den Abbildenden. Vor allem Fotografien beanspruchten im frühen 20. Jahrhundert jedoch gleichzeitig auch noch ein enormes Maß an Authentizität.

Die Geschichtswissenschaft hat Missionsfotografien auf vielfältige Weise genutzt. Da Missionare in vielen Regionen die ersten Fotografen waren, können ihre Bilder von einer historisch arbeitenden Ethnologie zur Rekonstruktion kulturellen Wandels genutzt werden. Ebenso bieten die Fotografien Einblicke in die Praxis der medialen Vermittlung von Mission in Europa – Bilder halfen dabei, den Erfolg der Mission und die Rückständigkeit der ›Heiden« einem europäischen Publikum zu vermitteln. Die Praxis der fotografischen Gegenüberstellung von Heiden und Konvertiten etwa, die sich vor allem durch leichte traditionelle« Kleidung einerseits und bedeckende europäische andererseits unterschieden, stellte ein beliebtes ›Kontrastmittel« dar. Bilder ›leidender« Heiden wurden in Europa eingesetzt, um über Zeitschriften und Vortragsreisen Spenden einzuwerben, während man Lichtbildtechnik in den Missionsgebieten verwendete, um die Botschaft der Mission attraktiver zu gestalten. Fotografien dienten dazu, Differenz offensichtlich zu machen, sie vor Augen zu führen - so hat das Gros der Missionsgeschichtsschreibung zu Recht argumentiert. Der Übergang zwischen kolonialer Fotografie und Missionsfotografie war um 1900 fließend. Beide Formen tendierten dazu Subiekt- und Obiektrollen nach rassistischen Mustern zu verteilen, Kolonisierten subalterne Positionen und Rollen zuzuordnen – als Schüler und Schülerinnen, einfache Soldaten, Arbeiter bzw. Arbeiterinnen oder Gefangene, häufig in Gruppen oder als Typen-Bild -, während Europäer und Europäerinnen in ihrer Positionierung im Bild, wie auch in ihrer abgebildeten Rolle, herausgehobene Subjekte darstellten (Abb. 4). Auf diese Weise gestalteten die Fotografien den europäischen Kolonialdiskurs mit und dürften gemeinhin auch entlang seiner Dispositive rezipiert worden sein. 78

erkennen ließen, wirft weitere Fragen auf. Laut Altena waren es nicht ›rassische‹ Charakteristika, sondern das Fehlen des christlichen Glaubens und der christlichen Kultur, mit denen Missionare vermeintliche Unterschiede zwischen Europäern und Afrikanern erklärten. Ich argumentiere dagegen, dass sich beide Ansätze gar nicht widersprechen, sondern durch Rassismus ›hinter vorgehaltener Hand‹ gleichzeitig ausgedrückt werden konnten.

- 77 Vgl. die anregende Bilddiskussion in Hall, Spektakel des Anderens, S. 109–116.
- 78 Vgl. zur historischen Bildforschung einführend den Band von Jens Jäger, Fotografie und Geschichte, Frankfurt a. M. 2009, zur Körper-Fotografie S. 154–162 und zur Reise- bzw. Kolonialfotografie S. 168–181. Zur Missionsfotografie liegt eine Reihe von Beiträgen vor, die die Kompositionen und Intentionen der Fotografen bis hin zu Aufführungskontexten von Lichtbildvorträ-

Was nun konkret unter Rassismus *hinter vorgehaltener Hand* zu verstehen ist, soll hier an einer Reihe von Fotografien von Ärztinnen und Ärzten des katholischen Instituts für Missionsärztliche Fürsorge in Würzburg gezeigt werden, die zwischen 1925 und 1935 im südlichen Afrika entstanden. Das Institut wurde 1922 gegründet, um professionelles Heilpersonal für die katholischen Missionen in aller Welt auszubilden. Damit einher ging ein ostentativer Modernitätsanspruch, den sowohl die Institutsleitung als auch die Medizinerinnen und Mediziner im Missionsfeld teilten.⁷⁹ Bei letzteren lassen sich neben der Selbstwahrnehmung als Zivilisationsbringer Brüche und Neuorientierungen in Richtung Kultur- und Zivilisationskritik feststellen sowie Versuche, lokale Heilverfahren, Lebensweisen und Vorstellungswelten ethnografisch zu erkunden. Oft waren für diese Irritationen und Neuorientierungen simple Tatsachen verantwortlich, wie das Angewiesen-Sein auf *intermediaries*⁸⁰ oder das Verhalten der Patienten, die sich nicht zu bloßen Objekten missionarischer und medizinischer Behandlung reduzieren ließen.⁸¹

Die Fotografie (Abb. 2) aus einer Serie von fünf Bildern zeigt eine Travestie – der Missionsarzt Dr. Max Kohler in der traditionellen Kleidung und Bewaffnung eines Zulu-Clanoberhaupts.⁸² In diesem Fall handelt es sich keineswegs um ein eigentliches Mimikry im Sinne Bhabhas. Schließlich ist es der europäische Arzt, der hier versucht Differenz aufzuheben und dabei die vermeintlich typische Differenz – tatsächlich ist sie hier nur, was die bei-

gen untersuchen: Andreas Eckl, Ora et labora. Katholische Missionsfotografien aus den afrikanischen Kolonien, in: Marianne Bechhaus-Gerst (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. 2006; Ders., Konzeptionen katholischer und evangelischer Missionsphotographie. Bilder aus der südwestafrikanischen Herero-Mission und der nordbrasilianischen Mundurukú-Mission, in: Günter Bernhardt (Hg.), Die Ferne im Blick. Westfälisch-lippische Sammlungen zur Fotografie aus Mission und Kolonien, Münster 2006, S. 114-137; Paul Jenkins, In the Eye of the Beholder. An Exercise in the Interpretation of Two Photographs Taken in Cameroon Early in this Century, in: David Henige (Hg.), West African Economic and Social History, Madison 1990; Alan Kirkaldy/Albert Wirz, Picturing the Soul. Missionary Encounters in Late-Nineteenth-Century Vendaland and Beyond (Working Papers on African Studies 44), Berlin 2000; Andreas Junck, Historische Lichtbilder (ca. 1860-1950) als Quelle der Missionsgeschichte. Methodische Überlegungen zur Interpretation und Auswertung eines kaum beachteten Mediums, in: van der Heyden/ Liebau, Missionsgeschichte, S. 451-462. Einen schönen Überblick und eine detaillierte Kontextualisierung zu den fotografischen Motiven der Norddeutschen Mission Bremen bietet Rainer Alsheimer, Bilder erzählen Geschichte. Eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika, Bremen 2010.

- 79 Vgl. Richard Hölzl, Aus der Zeit gefallen? Katholische Missionare zwischen Modernitätsanspruch und Zivilisationskritik (1880–1940), in: Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky (Hg.), Pluralismus als Markenzeichen europäischer Religionsgeschichte, Münster 2012.
- 80 Vgl. John Iliffe, East African Doctors. A History of the Modern Profession, Kampala 2002 (zuerst 1998)
- 81 Vgl. Richard Hölzl, Der Körper des Heiden als moderne Heterotopie. Katholische Missionsmedizin in der Zwischenkriegszeit, in: Historische Anthropologie 19 (2011) 1, S. 54–81.
- 82 Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Kohler (K4). Der Würzberger Allgemeinarzt Kohler (1886–1948) praktizierte von 1925 bis 1935 in Centocow/KwaZulu-Natal als Missionsarzt und arbeitete danach bis 1948 als Distriktarzt für die südafrikanische Regierung. Er publizierte in den 1930er Jahren mehrere Artikel und zwei Monografien zur Ethnografie der Bevölkerung nahe seiner Praxis. Wie die Mehrzahl der Ärzte des Würzburger Instituts stammte Kohler, als Sohn eines Postamtsdirektors, aus dem mittleren Bildungsbürgertum. Vgl. Lioba Essen, Katholische Ärzt-



Abb. 2: Dr. Max Kohler mit einem Angehörigen der Bevölkerungsgruppe der Amabaca in Centocow/Südafrika (Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Kohler, Karton K4).

den abgebildeten Individuen betrifft – von Hautfarbe, Körperbau oder Kleidung noch unterstreicht. Inszeniert wird zugleich der Gegensatz von kriegerischer Pose und ärztlicher Profession, von Wildheit und Zivilisation. Diese Differenz korrespondiert mit der jeweiligen Physis der Abgebildeten – muskulöse körperliche Präsenz einerseits und wenig ausgebildete Oberkörpermuskulatur und Bauchansatz andererseits. Eingesetzt wurde dieses Bild, um geografische Distanz zu überbrücken, Nähe zwischen Missionaren in Deutschland und Afrika herzustellen – durch die Anspielung auf eine gemeinsame Erfahrung, die nicht verbalisiert werden konnte und durfte. Die Aufschrift auf der Rückseite des Bildes lautet: »Herrn Hochwürden Pater Professor Christophorus Becker SDS in Verehrung von Dr. Max Kohler.« Auffallend ist das verbale Augenzwinkern, die Ironisierung von Differenz und Angleichung. Kohler schrieb Becker keineswegs immer so förmlich an, oft genügte ein »lieber Herr Professor«. Die Fotografien stießen in der Missionsstation auf Kritik, da sie mit der Würde eines Missionsarztes nicht vereinbar seien. Explizit bat Kohler, die Bilder nicht zu veröffentlichen, da dies die Grenzen, die die Rassentrennung in Südafrika setzte, verletzen würde. ⁸³ Kohlers ambivalenter Umgang und ironisierende Darstellung des eigenen »wei-

liche Mission in Deutschland 1922–1945. Das Würzburger missionsärztliche Institut, seine Absolventinnen und Absolventen, die Arbeitsfelder, Tecklenburg 1991, S. 54.

⁸³ Das Begleitschreiben kommentiert: »Die beiliegenden Photographien von mir in der kleidsamen Tracht eines Zuluhäuptlings werden hoffentlich keinen Anstoß bei Ihnen erregen. Die amutela ist wirklich von einem Häuptling Xyongwana Ke Zulu, die Aufnahme ist von einem [...] Pater. Mein Ex Liberis [Kinderei, R.H.] wurde vom Standpunkt der Schamhaftigkeit beanstandet. Zu

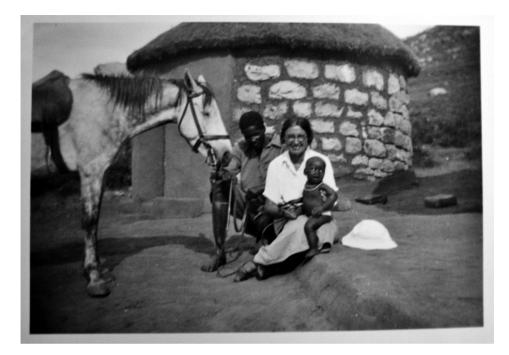


Abb. 3: Dr. Ditton beim Besuch eines Patienten in Gariep/Südafrika (Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Ditton, D3).

ßen Körpers wurde von den Europäern in seiner Umgebung nicht akzeptiert, von dem *inner circle*, zu dem Becker zählte, hoffte er allerdings verstanden zu werden. ⁸⁴

Das zweite Bild [Abb. 3] zeigt Dr. Martha Ditton, eine Missionsärztin, die ab 1932 in Südafrika praktizierte. ⁸⁵ Zunächst wirkt dieses Bild wie ein Schnappschuss – der Alltag einer Ärztin auf Hüttenbesuch, sitzend zwischen einem Kind und einem erwachsenen jungen Mann. Durch das Fehlen von Objekten oder einer Handlung, die ihre ärztliche Tätigkeit symbolisieren, sowie durch das Fehlen der kolonialen Bildhierarchie, die Kolonisatoren

- veröffentlichen ist es nicht, die colour bar Gefühle [Rassentrennung, R.H.] würden in Flammen geraten. An Pater Meinulf Küster OSB wurde es geschickt unter Vermerk ein Albino bei den Amabaca. Ob er es glaubt?« Schreiben Kohler an Becker, Mai 1931, in: Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Kohler (K4).
- 84 Vgl. Frédéric Garan, Les missions catholiques ont-elles trahi les missionnaires en chine? Photographies missionnaires et usage jounalistique, in: Claude Prudhomme (Hg.), Une appropriation du monde. Mission et mission au XIXe ou XXe siècles, Lyon 2004, S. 197–221. Garan untersucht anhand des Foto-Archivs der Oeuvres Pontificales Missionaires in Lyon die Praxis der Auswahl von Fotografien aus der China-Mission für die internationale Zeitschrift »Die Katholischen Missionen«. Es wurden nur Fotografien publiziert, die den gängigen Vorstellungen von der »Würde« des Missionars und seiner sozialen Stellung entsprachen ein mit seinen Zöglingen Fußball spielender Pater tat dies z. B. nicht. Durch die Auswahl der Fotografien durch die Zeitschriftenredaktion wurde also die koloniale bzw. vermeintlich zivilisatorische Ordnung produziert.
- 85 Die promovierte Ärztin Martha Ditton (1902–1988) kam 1932 nach Südafrika, übernahm eine Missionsarztstelle im Bistum Gariep/Ostkap und leitete ab 1938 ein Krankenhaus. Von 1945 bis

30

auch im Bildaufbau abhob, - etwa durch eine erhöhte bzw. zentrale Positionierung oder eine patriarchale Geste – wirkt die Fotografie nicht unbedingt typisch für die Missionsikonografie. Die saubere, weiße Kleidung mit Tropenhelm markiert dennoch Differenz zwischen den Abgebildeten. Eine frappierende, wenn auch hochgradig uneindeutige Kodierung erhält die Fotografie durch die Aufschrift auf der Rückseite: »Die Hl. Familie«. 86 Gleich in mehrfacher Hinsicht wird hier Unaussprechliches angedeutet. Die Abgebildeten stellen Josef, Maria und das Jesuskind dar? War es denkbar, Josef und Jesus »schwarz« und Maria als weiße Frau darzustellen? Auf eine ähnliche Art und Weise wie im ersten Bild wird hier durch Mimikry Differenz erzeugt, und zwar rassistisch kodierte Differenz. Hinzu kommt noch eine eminente geschlechter- und klassenspezifische Dimension. Die angedeutete Ehe zwischen einem Afrikaner und einer europäischen Ärztin hätte den Klassenunterschied zwischen einer bildungsbürgerlich situierten Frau und einem Mann aus der ländlichen Unterschicht durchbrochen. Ein weit größeres Tabu berührt die Ehe eines afrikanischen Mannes und einer europäischen Frau. In den deutschen Kolonialdiskursen wurden Beziehungen zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten als Eroberungsgeste interpretiert. In einem Fall galten sie als unschön und wurden gesellschaftlich wie auch rechtlich sanktioniert. Im anderen Fall - einer europäischen Frau und eines afrikanischen Mannes - jedoch wurden sie als unerhörte Verkehrung der Herrschaftsverhältnisse und als nationaler Verrat begriffen.⁸⁷

Fotografien eigneten sich offenbar besonders gut, um die verdeckte Differenz des *almost, but not quite* zu produzieren. Durch Bildunterschriften können Fotografien neu kodiert werden, jedoch nur von dem, der das Bild in seinem Besitz hat. Wem ein Bild Subjekt- oder Objektrolle zuweist, hängt nicht nur von der Situation vor und hinter dem Kameraobjektiv ab, sondern vom Gebrauch der Fotografie.⁸⁸ In den ersten beiden Fällen waren sie entweder nicht zur Veröffentlichung gedacht, zirkulierten im Freundes- bzw. Kollegenkreis oder wurden durch Beschriftung und Begleittext völlig neu konnotiert.⁸⁹

Ein weiteres Beispiel (Abb. 4) ist die vordergründige Gleichsetzung von europäischem Arzt und afrikanischem Zauberarzt«. Die jeweiligen rituellen und medizinischen Instrumente weisen auf vermeintliche Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Differenz hin. Subjekt- und Objektverteilung auf diesem Bild sind relativ deutlich, allein durch die Gestik, Mimik und den direkten Blick der Ärztin zur Kamera. Die Erklärung auf der Rückseite hängt das Bild

- zu ihrer Pensionierung war sie als Missionsärztin tätig. Von zehn Ärztinnen des Würzburger Instituts vor 1945 stammten fünf, unter ihnen Ditton, aus Kaufmannsfamilien. Vgl. Essen, Ärztliche Mission, S. 45–46; Bernd Bothe SCJ, Antlitz einer Ärztin, in: Leben in Fülle. Kalender der Herz-Jesu-Priester, Bonn 1991, S. 54–56.
- 86 Die Fotografie wurde publiziert, allerdings ohne die Bemerkung auf der Rückseite. Vgl. Katholische Missionsärztliche Fürsorge 14 (1937), S. 95.
- 87 Vgl. Kundrus, Moderne Imperialisten, S. 223–234. Die Würzburger Institutsleitung wie auch die Ärztinnen sprachen sich bis 1945 gegen die Heirat von praktizierenden Ärztinnen aus, da sie sich sonst vermeintlich ihrem Beruf nicht vollständig widmen konnten. Ohnehin hatten die Ärztinnen einen schweren Stand. Während die katholische Mission fast ausschließlich Frauen aussandte, die sich der streng definierten Weiblichkeit der Orden verschrieben, konkurrierten sie auf dem medizinischen Feld mit männlichen Ärzten, die sie in die »weiblichen Bereiche« der Frauen- und Kinderheilkunde abdrängen wollten. Vgl. Hölzl, Der Körper des Heiden.
- 88 Vgl. einführend Jäger, Fotografie und Geschichte.
- 89 Gesine Krüger hat auf die Unterschiede von privater und publizistischer Verwendung der Missionsfotografien hingewiesen. Vgl. Gesine Krüger, Schrift und Bild. Missionsfotografie im südlichen Afrika, in: Historische Anthropologie 19 (2011), S. 123–143.



Abb. 4: Ditton mit einem südafrikanischen Heilkundigen, dessen Helferin und einer Patientin in Gariep/Südafrika (Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Ditton, D3).

in einen kolonialen Diskurs ein, identifiziert die Akteure und weist ihnen ihre Rolle im Theater des Mimikry zu: »Zauberarzt mit seiner Gehilfin und seinem Opfer. Dr. Ditton.«

An diesem Beispiel lässt sich ein weiterer typischer Aspekt kolonialen Mimikrys verdeutlichen: Die eigenwillige Aneignung westlicher Insignien der Modernität durch afrikanische Akteure wird ironisiert. Der ›Zauberarzt‹ galt als der natürliche Antagonist der Mission und besonders der dort beschäftigten Schulmediziner. Laut Christophorus Becker, dem Direktor des Würzburger Missionsärzteinstituts half die Medizin den Missionaren, sich gegenüber dem ›Zauberer‹ und ›Medizinmann‹ durchzusetzen, »der mit sinnlosen Beschwö-

90 Texte und Bilder über »Zauberer« wurden regelrecht eingefordert: »Es ist immerhin gut, wenn das Jahrbuch auch einige medizinische Sachen bringt [...]. Artikel wie »Zauberwesen und Missionsarzt« und ähnliches wären dafür auch recht erwünscht.« C. Becker SDS an M. Kohler am 12. 1. 1931, Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Kohler (K4). Vgl. auch zur Abbildung von »Fetisch-Kulten« durch die Norddeutsche Mission in Westafrika Alsheimer, Bilder, S. 289–313.

rungen, mit Amuletten und Räucherungen, mit Trommeln, Schreien und Hörnerblasen, mit glühenden Eisen und Nadeln, mit allerlei ekelhaften Arzneien die Krankheit« vertreiben wollte. ⁹¹ Allein der Begriff »Zauber-Arzt« weist jedoch auf die typische Mimikry-Situation des »almost, but not quite« hin. Verstärkt wurde dies durch die Praxis der Aneignung westlicher Schulmedizin durch indigene Heiler. Meinulf Küsters OSB berichtete aus Südafrika:

»Zwei Jahre mögen es her sein. Da ritt ich selber mit einem englischen Polizisten zum Qudeni, dem höchsten Bergmassiv des Zululandes. [...] Während die Pferde langsam bergan stiegen, sahen wir aus den Tälern einen Reiter auf Seitenpfaden zur Hauptstraße streben. Er war so merkwürdig aufgeputzt, daß wir vorerst nicht erkennen konnten, ist es ein Mann oder eine Frau. [...] Es war ein Arzt oder Medizinmann [...]. In hellem Anzug einen Strohhut auf dem Kopf, auf gutem Pferde kam er daher, seine Apotheke war in zwei Satteltaschen und einem Felleisen geborgen. Er war ein Arzt, staatlich konzessioniert und pünktlicher Steuerzahler. Wohl möchte manchen Europäer ein Schauder kommen bei dem Gedanken, sich Arznei von einem Schwarzen geben zu lassen, aber in Wirklichkeit kennen die dortigen nicht wenige Heilkräuter und gar mancher Weiße, der sich äußerlich streng an die Colourbar, die scharfe soziale Sondierung zwischen Weiß und Schwarz hält, verschmäht es nicht die Medizinen der verachteten Kaffern zu erstehen und zu nehmen«.⁹²

Küsters wandte sich hier explizit gegen einen offenen, scharf trennenden Rassismus, und produzierte durch seine Beschreibung zugleich eine weiche, fast unsichtbare Trennlinie, indem er eine Art skurrile Kopie eines Schulmediziners beschrieb.

Ähnlich wie die afrikanischen Mediziner versuchten die Missionsärzte, den Wünschen und Erwartungen der einheimischen Patienten, die die europäischen Ärzte an ihren afrikanischen Konkurrenten maßen, gerecht zu werden. Max Kohler berichtete im April 1929 an den in Nordchina auf einer Missionsstation praktizierenden Arzt Fritz Drechsler:

»Der Psychologie der eingeborenen Patienten trage ich weiteste Rechnung. Ein jeder Patient bekommt vor allem viel Medizin. Homöopathische Aufmachungen finden keinen Anklang; dann müssen sie gallig bitter sein und endlich auffallende Farben haben. Ohne diese Unterlagen ist der Primitive weder für Ratschläge noch für kleine differente Medizinen zugängig. [...] Der Durchschnittspatient bekommt eine Flasche Einreibung, eine Schachtel Gallepillen, welche ich aus der Fabrik beziehe, dieselben sind sehr gross, rot gelatiniert und wirken wie Dynamit [...]. Ich kann mir Dein schwäbisches Gelächter vorstellen, Wissenschaft hin, Wissenschaft her, die Hauptsache ist dem Primitiven erstmal beizukommen und dann vorwärtskommen.«

Obwohl erneut ironisch als spielerisches Mimikry verpackt, geschah diese Anpassung nicht ganz freiwillig oder grundlos. Die Mission erwartete von ihren Ärztinnen und Ärzten die

⁹¹ Christophorus Becker, Missionsärztliche Fürsorge, Würzburg 1926, S. 6.

⁹² Meinulf Küsters, Ärztliche Kunst im Zululand, in: Katholische missionsärztliche Fürsorge 4 (1927), S. 92–100.

⁹³ Kohler an Drechsler, in: Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Kohler (K4).

Anpassung an die Ansprüche und Vorstellungen der Patienten, um den größtmöglichen Missionserfolg zu ermöglichen.⁹⁴

Allerdings zählten Missionsärztinnen und -ärzte wie Kohler und Ditton oder der Benediktiner-Ethnologe Küsters zu einer Generation von Missionaren, die zwar immer noch Konversion und Zivilisierungsmission der christlichen Europäer hochhielt, zunehmend jedoch durch so etwas wie humanitäres Engagement motiviert wurde. Auch bei ihnen war und ist das Superioritätsgefühl keineswegs verschwunden; ein offen ausgesprochener, geradliniger, biologisch-anthropologischer Rassismus, der von der grundsätzlichen Minderwertigkeit vermeintlich anderer Rassen ausging, war damit aber kaum vereinbar. Rassismus wurde vor diesem Hintergrund zunehmend unaussprechlicher. Kohler, der sich auch in der Mission als Renegat inszenierte, grenzte sich, ganz ähnlich wie Küsters, von der alltäglichen rassistischen Segregation in Südafrika ab:

»Mir geht und gefällt es immer besser, allerdings habe ich einen grossen Trost, meine Sprechstundenpatienten, nur Schwarze, werden immer mehr. Weisse Farmer, habe ich höflich und sanft eliminiert. Niemand kann zwei Herren dienen und die Weissen wollen in diesem Lande gar nicht mit den Schwarzen in Berührung kommen: man heisst das colourbar. Dabei lebt ganz Südafrika von den Schwarzen, das heißt man Native Problem.«95

Fazit

Rassistische Denkmuster innerhalb des missionarischen Diskurses weisen eine enorme Heterogenität auf, was nicht zuletzt auf den Austausch mit und die Abgrenzung zu wissenschaftlichen und politischen Diskursen – in der kolonialen Praxis, in der Ethnologie oder der öffentlichen Debatte etwa um die Mischehe – zurückzuführen ist. Die kategorialen Leitplanken des Möglichen sind in der Analyse dieses Themas nicht zu eng zu wählen, wie etwa die Ideen Friedrich Fabris im 19. Jahrhundert zeigen.

Theologische Rassismen, die sich auf alttestamentarische Narrative beziehen, wurden im 20. Jahrhundert allerdings weitgehend obsolet. Während der deutschen Kolonialzeit schrieben sich deutsche Missionare, wie am Beispiel des Bischofs Spreiter gezeigt, zum Teil in die Rassismen und Zivilisierungslogiken des kolonialen Diskurses ein, soweit nicht die Kernwerte der christlichen Ehe und Familie gefährdet waren. Nach 1918 rückte zunehmend eine mit ethnologischen Kulturstufenmodellen unterlegte Entwicklungslogik ins Zentrum missionarischer Diskurse. Chauvinistische Rassismen, wie sie von der Rassenanthropologie der 1920er propagiert wurden, ließen sich damit kaum verbinden. Wie am Beispiel von Missionaren modernen Typs, etwa dem Ethnologen Küsters oder dem Mediziner Kohler, gezeigt, rückte zunehmend das Problem der Entwicklungshilfer zur zentralen Motivation auf. Wie können afrikanische Bevölkerungen zu einem mündigen Teil der Völkergemeinschafte gemacht werden, lautete ihre Fragestellung; hier trafen sich die Missionare mit den neu entstehenden Entwicklungshilfeorganisationen. Die Missionare beanspruchten dabei eine besondere Nähe zum Objekt der Entwicklungsarbeit, stilisierten sich zu Vermittlern des

⁹⁴ Vgl. Hölzl, Der Körper des Heiden.

⁹⁵ Kohler an Drechsler, in: Archiv Missionsärztliches Institut Würzburg, Karton K4 Dr. Kohler.

native mind set. Allerdings waren die europäischen Akteure noch keineswegs gewillt, die Diskurshoheit an Afrikaner oder nicht-europäische Bevölkerungen abzugeben. Die Semantik des Helfens und der Entwicklung akzeptierte zwar die generelle Gleichberechtigung aller Menschen. Allerdings, so glaubte man, hatten viele Nicht-Europäer noch einen langen Weg zur Mündigkeit vor sich und auch rassistische Differenzbildungen von Seiten der europäischen Missionare waren keineswegs verschwunden. Ihre Thematisierung wanderte allerdings zunehmend in jene Bereiche des Unaussprechlichen, des Ironischen und des Beiläufigen ab, die Homi Bhabba als koloniales Mimikry bezeichnet hat. In der Form des Mimikry konnte sogar die offene Ablehnung von Rassentrennung, wie im Falle von Küsters und Kohler, mit eigener rassistischer Differenzbildung vereinbart werden.

Vier Punkte sind am Ende anzuführen, die bei einer weiteren Untersuchung dieses Themas berücksichtigt werden sollten. Zum einen ist der Untersuchungsfokus noch stärker auf die Produktionstechniken und die Austauschprozesse zwischen Mission, Wissenschaft und Politik hinsichtlich der Entwicklungsidee zu richten. Um die Wirkungen missionarischer Diskurse zu eruieren, sollten zweitens die jeweiligen Medien der Mission stärker differenziert und auf ihre Wirkungen hin überprüft werden. Breitenwirkung entfalteten wohl weniger missionarische Expertendiskurse, als breit gestreute Popularmedien der Mission wie Abenteuerreihen, Missionskalender oder Illustrierte. Drittens wäre zu überprüfen, inwiefern missionarische Entwicklungslogik oder auch Mimikry-Rassismus sich bei anderen Akteuren der entstehenden Entwicklungsbewegung manifestierten, wie die Netzwerke und Austauschprozesse hierüber verliefen. Ein viertes und an sich zentrales Feld, das hier kaum berücksichtigt wurde, ist die alltägliche Interaktion zwischen kolonialen Akteuren, Kolonisierten, Missionaren, Kolonialbeamten und Siedlern in konkreten lokalen Situationen – inwiefern wurde hier rassistische Differenz ausgehandelt, in Handlung umgesetzt und wurden Machtrelationen durch sie erstellt? Wie fanden diese Aushandlungen Eingang in mediale Repräsentationen? Die eingangs erwähnte Studie George Sombe Mukukas zeigt, wie dieses Feld der Interaktion sichtbar gemacht werden kann.