

Retter, Hein

Die Erziehung von "Negroes" zur Arbeit in Tuskegee (Alabama, USA) durch Booker T. Washington. Vorbild deutscher Missionstheologen für die Arbeitserziehung bekehrter "Neger" nach 1900

Käbisch, David [Hrsg.]; Wermke, Michael [Hrsg.]: Transnationale Grenzgänge und Kulturkontakte. Historische Fallbeispiele in religionspädagogischer Perspektive. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt 2017, S. 39-72. - (Studien zur Religiösen Bildung (StRB); 14)



Quellenangabe/ Reference:

Retter, Hein: Die Erziehung von "Negroes" zur Arbeit in Tuskegee (Alabama, USA) durch Booker T. Washington. Vorbild deutscher Missionstheologen für die Arbeitserziehung bekehrter "Neger" nach 1900 - In: Käbisch, David [Hrsg.]; Wermke, Michael [Hrsg.]: Transnationale Grenzgänge und Kulturkontakte. Historische Fallbeispiele in religionspädagogischer Perspektive. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt 2017, S. 39-72 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-169113 - DOI: 10.25656/01:16911

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-169113>

<https://doi.org/10.25656/01:16911>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der



Leibniz
Leibniz-Gemeinschaft

DIE ERZIEHUNG VON »NEGROES« ZUR ARBEIT IN TUSKEGEE (ALABAMA, USA) DURCH BOOKER T. WASHINGTON

VORBILD DEUTSCHER MISSIONSTHEOLOGEN FÜR DIE
ARBEITSERZIEHUNG BEKEHRTER »NEGER« NACH 1900

Hein Retter

Lift every voice and sing
Till earth and heaven ring,
Ring with the harmonies of Liberty;
Let our rejoicing rise
High as the listening skies,
Let it resound loud as the rolling sea.

I EINFÜHRUNG

Der folgende Beitrag ergab sich als ein Nebenprodukt meiner Bemühungen um eine Neueinschätzung der Philosophie und Pädagogik von John Dewey (1859–1952), einem der einflussreichsten linksliberalen Denker Nordamerikas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dewey wandte sich zeitlebens gegen Rassismus, setzte sich für die Chancengleichheit aller Menschen ein und forderte im Sinne sozialer Teilhabe die Aufhebung bestehender Ständeschranken. Zutreffend ist allerdings ebenso, dass Dewey es *vermied*, die rechtlose Situation der »Negroes«, der schwarzen inferioren Parallelgesellschaft in der von der weißen Mehrheit dominierten USA, zum Thema seiner Gesellschaftskritik zu machen.¹ Dewey verlor in seinen zahlreichen Veröffentlichungen auch kein Wort über die berufspraktische Pädagogik des in der gesamten Nation bekannten »Mulatten«² Booker T. Washington (1856–1915),

¹ Vgl. HEIN RETTER, Dilemmata der Pädagogik John Deweys im Kontext von Rasse, Erfahrung und Erziehung, in: Pädagogische Rundschau 69 (2015) 1, 45–64.

² So die übliche Bezeichnung der ethnischen Herkunft Washingtons in deutschen Übersetzungen. Ich setze sie und andere in der Vergangenheit benutzte, heute oft als diskriminierend empfundene Begriffe in Anführungszeichen – nicht aber den Begriff

dem Leiter des *Tuskegee Normal and Industrial Institute* in Tuskegee (Alabama, USA). Deweys Erziehungsvorstellungen und die – deutschen Interpreten heute weithin unbekannt gebliebene – Pädagogik Booker T. Washingtons weisen durchaus ähnliche progressive wie pragmatische Züge auf.³ Beide Pädagogen trennten Welten. Die amerikanische weiße Mittelklasse, der Dewey zugehörte, und die von ihr als inferior behandelte schwarze afroamerikanische Parallelgesellschaft repräsentierten differente Wirklichkeiten. Doch die pädagogischen Führer beider Wirklichkeiten standen auf dem Boden einer aus europäischen Wurzeln gespeisten internationalen Reformbewegung als Bestandteil des globalen Modernisierungsprozesses, in welchem das Prinzip der Selbstbestimmung, die Beachtung individueller Bedürfnisse und die Erziehung zu praktischer Arbeit eine bedeutende Rolle spielten.

Um 1900 waren Booker T. Washington und das *Tuskegee-Institute* in der amerikanischen Öffentlichkeit sehr viel bekannter als John Dewey und dessen kurzlebige *Laboratory School* an der Universität Chicago (die 1904, mit der Berufung Deweys an die Columbia Universität in New York City geschlossen wurde). In der Öffentlichkeit kaum bekannt wurde das vom Tuskegee-Institut getragene *Togo-Experiment*, mit dem das fachliche Knowhow moderner Methoden des Baumwollanbaus im Interesse deutscher Kolonialwirtschaft bei den zum Volk der Ewe gehörenden Bauern in der deutschen Kolonie Togo eingeführt wurde. Durch den Washington-Biographen Louis R. Harlan (1922–2010) in der historischen Erinnerung lebendig geblieben,⁴ findet das Tuskegee-Togo-Experiment der Jahre 1901–1909 heute erneut das Interesse von Fachhistorikern.⁵

Schwarze für Personen mit afrikanischen Vorfahren (zur ethnischen Unterscheidung von *Weißer*), entsprechend dem nichtdiskriminierenden Gebrauch durch afroamerikanische Autoren.

³ DONALD GERALDS JR., Booker T. Washington and Progressive Education: An Experimentalist Approach to Curriculum Development and Reform, in: *The Journal of Negro Education* 69 (2000) 3, 215–234. DONALD GERALDS JR., The Architect of Progressive Education: John Dewey or Booker T. Washington, in: *National Association of African American Studies & National Association of Hispanic and Latino Studies: Literature Monograph Series. Proceedings (Education Section)*, Houston, TX, February 21–26, 2000.

⁴ LOUIS R. HARLAN, Booker T. Washington and the White Man's Burden, in: *The American Historical Review* 71 (1966) 2, 441–467.

⁵ ANDREW ZIMMERMANN, Ein deutsches Alabama in Afrika: Die Tuskegee-Expedition nach Togo und die transnationalen Ursprünge westafrikanischer Baumwollpflanze, in: SEBASTIAN CONRAD u.a. (Hrsg.), *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*, Frankfurt a.M. 2007, 313–342; ferner: ANDREW ZIMMERMANN, *Alabama in Africa. Booker T. Washington, the German Empire, and the Globalization of the World*, Prince-

Im Zuge der Ablösung einer rein nationalen Geschichtsschreibung durch transnationale globale Konzepte hat das Togo-Experiment Booker Washingtons paradigmatischen Wert. Es macht einmal mehr deutlich, dass das Zeitalter des internationalen Ideen-Transfers und der Globalisierung von ökonomischen Strategien nur durch *globalhistorische* Forschungskonzepte angemessen zu bearbeiten ist. Im Kontext des Togo-Experiments wird von den Historikern, die es reflektieren, die Rolle christlicher *Missionsarbeit* vor Ort erwähnt. Dieser von Fachhistorikern nebenbei behandelte Sachverhalt rückt in vorliegendem Beitrag in den Mittelpunkt.

Bei den Missionaren der Norddeutschen Missionsgesellschaft, die in Togo arbeiteten, stieß Washingtons Projekt auf Interesse. Unabhängig davon genoss das Tuskegee-Konzept der *Arbeitserziehung*, das deutsche Übersetzungen der Bücher Washingtons bekannt machten, hohes Ansehen bei führenden Missionstheologen im Wilhelminischen Kaiserreich. Das Curriculum-Angebot in Tuskegee umfasste 28 (!) Berufszweige in Landwirtschaft und Industrie. Es verbesserte Chancen individueller Existenzsicherung für Afroamerikaner, ohne dass zugleich der Ruf nach ihrer sozialen Gleichstellung laut wurde. Die Arbeitsethik Washingtons besaß christliche Wurzeln. Der Erziehung der christlich Bekehrten in Schwarzafrika gab sie aus Sicht der Missionsgesellschaften wertvolle Anregungen. Die inferiore Stellung der Schwarzen (gegenüber den Weißen) bildete die stillschweigende Voraussetzung ihrer Erziehung zu christlichen Tugenden.

2 RASSISCHE INFERIORITÄT ALS AFROAMERIKANISCHE GRUNDERFAHRUNG

Lift Every Voice and Sing – eingangs des Beitrages wird die erste Strophe zitiert – ist ein 1899 entstandenes Poem des Afroamerikaners James Weldon Johnson, das durch Hinzufügen einer Melodie zu einem der berühmtesten Songs der USA wurde. Man spricht von ihm als der *Nationalhymne der Af-*

ton 2010; SVEN BECKERT, Von Tuskegee nach Togo. Das Problem der Freiheit im Reich der Baumwolle, in: *Geschichte und Gesellschaft* 31 (2005), 505–545; ferner: SVEN BECKERT, *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*, Bonn 2015, 335–346. MILFRED C. FIERCE, *The Pan-African Ideas in the United States 1900–1919. African-American Interest in Africa and Interaction with West Africa*, New York 1993, 171–197.

roamerikaner, da der Text das Leid der schwarzen Bevölkerung⁶ US-Amerikas und die inbrünstige Hoffnung auf eine bessere Zukunft im Vertrauen auf Gott durchaus berührend zum Ausdruck bringt. Zum Zeitpunkt der Entstehung des Songs (der auch bei der Feier zur Amtseinführung von Barack Obama als US-Präsident im Jahr 2009 vorgetragen wurde) war Booker T. Washington das von Schwarzen und Weißen anerkannte Sprachrohr der Afroamerikaner in den Vereinigten Staaten. Er genoss bei vielen Weißen volle Zustimmung, wenn er in seinen Ansprachen hervorhob, dass die Herstellung von Gleichberechtigung für Afroamerikaner *nicht* ein Nahziel sein könne. Zwar werde das Ende der Ungerechtigkeit kommen, die viele Weiße entgegen ihrer christlichen Moral an Schwarzen immer noch begehen – doch dies ereigne sich nicht plötzlich über Nacht, sondern im Zuge einer allmählichen gesellschaftlichen Entwicklung. Dank ihrer Lernfähigkeit, ihres Fleißes und ihrer für die Nation erbrachten Leistungen werde der Tag kommen, der es zur Selbstverständlichkeit mache, dass man von Afroamerikanern nur noch mit Hochachtung spricht. Dieser Tag ist, wie jeder weiß, bis heute in den USA nicht angebrochen. Booker Washington ging vor mehr als 100 Jahren davon aus, dass der Weg dorthin über planmäßig vermittelte Bildung führt, deren Eckpfeiler die Berufsausbildung, die praktische Arbeit und das christliche Bekenntnis sind. Das Curriculum des Tuskegee-Institutes sah Booker Washington als Garantie für den Erfolg seiner Zielvorstellung. Seinen Optimismus enthüllte das Statement: Ich »habe niemals zuversichtlicher an die Zukunft meiner Rasse geglaubt, als jetzt. Weder ahnt noch würdigt die Welt den inneren Kampf, den die Weißen der Südstaaten und ihre früheren Sklaven beständig kämpfen, um sich vom Rassenvorurteil zu befreien.«⁷

Das war um 1900 in guter Absicht gesprochen, jedoch besaß diese Einschätzung zu wenig Ansatzpunkte in der Realität, angesichts des weiterhin existierenden weißen Rassedünkels, dem Schwarze wehrlos ausgesetzt waren. Max Weber notierte bei seinem USA-Besuch 1904, dass Afroamerikaner im sozialen Ranking der USA ganz unten stünden, also auch weit unter den *Natives*, den Indianern. Weber resümierte: »Ich habe wohl hundert weiße Südstaatler aller Parteien und Klassen gesprochen, und das Problem, was aus diesen Leuten werden soll, scheint danach absolut hoffnungslos.«⁸ Der englische Schriftsteller Herbert G. Wells, durch seinen Science-Fiction Roman

⁶ Zur Vermeidung begrifflicher Überlastung wird im Folgenden neben dem Begriff *afroamerikanisch* als identisch gemeinter Begriff auch *schwarz* als ethnische Bezeichnung benutzt.

⁷ BOOKER T. WASHINGTON, Vom Sklaven empor. Eine Selbstbiographie, Berlin 1902, 253 (Zitat von mir sprachlich angepasst).

»Die Zeitmaschine« weltbekannt geworden, bezeichnete nach seinem Amerika-Besuch 1906 »die Tragödie der farbigen Rasse« als das soziale Basisproblem der USA.⁹ Ihn beeindruckte die »reine Menschlichkeit« und Freundlichkeit, die ihm bei den »Farbigen« begegnete. Andererseits bedrückte ihn ihre widerstandslose Hinnahme von Demütigung und Gewalt von Weißen, die durch Willkürakte schwarze Inferiorität immer wieder bewusstmachten, ohne dass sich etwas änderte. In Springfield (Missouri), merkte Wells an, seien »drei unglückliche Neger verbrannt« worden, »eben, weil sie Neger waren« – »Ausdruck des Rassegefühls« weißer Überlegenheit.¹⁰

1911 veröffentlichte die amerikanische Bürgerrechtlerin Mary White Ovington ihren Bericht über das soziale Elend der schwarzen Bevölkerung New Yorks unter dem bezeichnenden Titel »Half a Man«.¹¹ Das Vorwort schrieb der jüdische Ethnologe Franz Boas – damals einer der wenigen Universitätslehrer in den USA, der die Benachteiligung der Schwarzen öffentlich verurteilte. Dabei herrschte in jener Zeit in den USA ein grenzenloser Optimismus, der den sozialen Fortschritt betonte. Die Bewegung des *Social Gospel* und des liberalen Progressivismus standen in Blüte. In der schwarzen Parallelgesellschaft sah die Situation freilich anders aus. Dass Schwarze damals notfalls gelyncht wurden und sie zu Beginn des 21. Jahrhunderts notfalls von weißen Polizisten erschossen werden, gehört zur historischen Realerfahrung der amerikanischen Demokratie: In seinem in Briefform gehaltenen Essay klärt heute der schwarze Journalist Ta-Nehisi Coates seinen 14-jährigen Sohn mit den Worten auf: *Ich möchte, dass du weißt: In Amerika ist es Tradition, den schwarzen Körper zu zerstören.*¹² Das bittere Fazit Coates' lautet: Es gibt keine Hoffnung für Afroamerikaner, sie waren unten, und sie bleiben unten. Es gibt keinen Gott der hilft, kein himmlisches Gericht. Schluss mit diesem Gerede von Hoffnung!

Um 1900 lebten in Nordamerika über 70 Millionen US-Amerikaner, davon 10 Millionen dunkler Hautfarbe; die meisten »Negroes« waren arm, ohne Schulbildung; oft geknebelt durch Arbeitsverträge weißer Farmer, die ihre

⁸ MARIANNE WEBER, Max Weber – ein Lebensbild, Tübingen³1984, 309 (Erstdruck 1926).

⁹ HERBERT G. WELLS, Die Zukunft in Amerika, Jena 1911, 160–175.

¹⁰ A.a.O., 163.

¹¹ MARY WHITE OVINGTON, Half a Man. The Status of the Negro in New York, New York 1911.

¹² Hier zitiert aus der Besprechung des Buches von JÖRG HÄNTZSCHEL, Schwarzer im Zorn, Süddeutsche Zeitung, Nr. 29, 5. Februar 2016. Vgl. TA-NEHISI COATES, Zwischen mir und der Welt, Berlin 2016.

Arbeitskraft ausbeuteten. Welche Hoffnung gab es für die *Bildung* der Masse der Afroamerikaner in jener Zeit? Allzu geringe. Doch etwas existierte, das Anlass zu Hoffnung gab, das von Booker T. Washington in Tuskegee, Alabama, geführte Institut – eine Schule für Allgemeine Bildung und Berufsbildung, die aus der *Negro Normal School* des Ortes hervorging. Bis zu seinem Tod 1915 galt Washington in den USA als der führende Bildungsexperte zur Lösung der »Negerfrage« – so der damals im Deutschen Reich benutzte Terminus. Washington machte mit seinem Institut, das Jungen für Handwerk, Landwirtschaft und Industrie, Mädchen für Haus-, Garten- und Sozialarbeit ausbildete, großen Eindruck. Über 1000 Schüler und Schülerinnen wurden dort ständig unterrichtet; die Zahl der Absolventen, die zur gleichen Zeit in den US-Südstaaten arbeiteten, schätzte Washington auf 3000.¹³ Mit seinem Appell an Schwarze und Weiße, sich in wechselseitigem Respekt zu begegnen, besaß er das Wohlwollen sowohl der liberalen Pressekonzerne, die Washingtons zahlreiche Ansprachen druckten, als auch der großen Stiftungen weißer Geldgeber, die seine Arbeit und sein Institut finanzierten. Er war ein ausgezeichnete Redner mit großer Wirkung und erhielt bedeutende akademische Ehrungen, 1896 durch die Harvard Universität. US-Präsident McKinley besuchte 1898 das Tuskegee-Institut mit einer Ministerriege und war beeindruckt. 1901 wurde Booker Washington als erster Afroamerikaner im Weißen Haus von US-Präsident Theodore Roosevelt empfangen und dinierte mit ihm. Seine im gleichen Jahr erschienene Autobiographie machte ihn international bekannt, auch in Afrika. Dreißig Jahre nach seinem Tod fand er Aufnahme in die *Hall of Fame for Great Americans*, der Ruhmeshalle in New York City.¹⁴

Booker Taliaferro Washington war 1856 als Sklavenkind im US-Staat Virginia zur Welt gekommen. Er eignete sich nach dem Ende der Sklaverei in Abendkursen Schulbildung an (tagsüber verrichtete er Schwerarbeit) und absolvierte eine berufliche Ausbildung am *Hampton-Institut* in Virginia, wo er anschließend als Lehrer arbeitete. Mit Hilfe seines weißen Mentors, des aus dem Norden stammenden Generals Samuel C. Armstrong, eröffnete er 1881 in Tuskegee ein eigenes Bildungsinstitut, in dem zeitweilig auch *Natives* unterrichtet wurden. Dabei erfolgten Erziehung und Bildung in evangelischem Geist. Der Bildungsgang schloss tägliche Andachten, Gottesdienstbesuch und im Januar jeden Jahres Bibelwochen ein. *Tuskegee* besaß auch eine Abteilung

¹³ WASHINGTON, Sklaven, 250f.

¹⁴ Wikipedia-Eintrag: Booker T. Washington, URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Booker_T._Washington (Stand: 09.06.2016)

für Religionsunterricht und Bibelkunde, um für soziale und kulturelle Aufgaben im ländlichen Raum Diakone auszubilden – ohne konfessionelle Unterschiede. Der ordinierte Institutskaplan bekehrte nicht wenige Absolventen zum Christentum. Deren *Gelübde* lautete:

»Ich danke Gott, daß mich der Geist getrieben hat, Christum anzunehmen. Ich freue mich, daß ich ein Christ bin, und gelobe: 1) Sobald ich kann, in die von mir erwählte Kirche einzutreten und in Wort und Tat dazu beizutragen, das Reich Christi auf Erden zu fördern. 2) Täglich irgendeinen Teil der Bibel zu lesen oder darüber nachzudenken und an jedem Tage meines Lebens zu beten, wobei jedes Gebet mit den Worten schließen soll: ›Herr Jesus, es verlangt mich ein vollkommenes Ganzes zu werden. Mögest du ewig in meiner Seele leben. Stürze alle Götzen um, treibe jeden Feind aus. Reinige mich, daß ich weiß werde wie der Schnee. Amen.«.¹⁵

Der Tagesablauf für die Zöglinge des Tuskegee-Institutes vollzog sich nach folgendem Schema:¹⁶

5 Uhr Aufstehen – 5.50 erstes Läuten zum Frühstück – 6.00 zweites Läuten – 6.20 Ende des Frühstücks – 6.20–6.50 Reinigung der Zimmer – 6.50 Ruf zur Arbeit – 7.30 Studierstunde – 8.20 Läuten zur Morgenschule – 8.25 Überprüfung der Kleidung und des Äußeren der Zöglinge – 8.40 Andacht – 8.55 Mitteilung der Tagesneuigkeiten – 9.00 Beginn des Schulunterrichts, 12 Uhr Ende – 12.15 Mittagessen – 13.00 Läuten zur Arbeit – 13.30 Beginn des Schulunterrichts, 15.30 Ende – 17.30 Ende der Arbeit – 18.00 Abendbrot – 19.10 Abendandacht – 19.30 Beginn der Abendschule, 20.45 Ende – 21.20 erstes Läuten zur Nachtruhe, 21.30 zweites Läuten.

Booker T. Washington starb 1915 zu einem Zeitpunkt, als sein Stern in der Öffentlichkeit zu sinken begann, da eine radikale Gruppe ihm den Spitzenplatz als Sprachrohr der Afroamerikaner streitig machte. Ihr Führer besaß drei Vornamen (abgekürzt mit den Buchstaben W.E.B.): William Edward Burghardt *Du Bois*. Bei allem Respekt für Washingtons Leistung vertrat Du Bois ein völlig anderes politisches Programm, indem er für die Schwarzen forderte: *Schluss mit der demütigenden Zweitklassigkeit! Wir fordern unsere Rechte ein, hier und jetzt!* Die von Du Bois 1909 ins Leben gerufene *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) bildete die radikale Gegenposition zu Washingtons Psychologie der Anpassung. Zur NAACP,

¹⁵ BOOKER T. WASHINGTON, Handarbeit, Berlin 1913, 177.

¹⁶ WASHINGTON, Sklaven, 251 (von mir sprachlich angepasst).

die bis heute existiert, gehörten auch Bischöfe schwarzer US-Kirchen, die für rassische Gleichberechtigung kämpften.

W.E.B. Du Bois war in seiner Wirkungszeit vermutlich der bestgebildetste Mann der nichtweißen Bevölkerung US-Amerikas. Er kam nicht aus dem Süden, sondern wuchs in Massachusetts auf, als Kind einer seit Generationen freilebenden afroamerikanischen Familie. Demgemäß erfuhr er eine durchaus andere Sozialisation im Vergleich zu Booker Washington. Beim Spielen mit weißen Kindern der Nachbarschaft spürte Du Bois: Es gibt etwas, das mich von den anderen unterscheidet, weil sie mich anders betrachten als sich selbst und ihresgleichen – ohne dass ein abfälliges Wort fällt, doch so, dass mich eine Art Schleier von ihnen trennt. Ihr Blick sagt: Du bist schwarz, du bist unten, wir sind weiß. Du Bois gelang als erstem Schwarzen ein Studium mit Promotionsabschluss an der Harvard Universität. Er ging nach Europa, setzte seine Studien in Tübingen und Berlin fort, befreundete sich mit Max Weber, besuchte von Deutschland aus auch andere Länder des Kontinents. In seiner Autobiographie beschrieb er, was es bei seinem Aufenthalt in Europa für ihn bedeutete, dass der Zweitklassigkeit signalisierende weiße Blick auf den Schwarzen, den er in Amerika ständig spürte, so nicht existierte – für ihn ein ungeheures Erlebnis der Befreiung.¹⁷

W.E.B. Du Bois forderte, Afroamerikanern in öffentlichen Institutionen höhere Bildung und Universitätsstudium zu ermöglichen und sie nicht, wie üblich, auszuschließen. Du Bois vertrat die These: Nur über geistige Bildung *jenseits* der Handarbeit eröffnen sich Chancen, *Eliten* hervorzubringen, die den Aufstieg der nichtweißen Bevölkerung in der Gesellschaft, die Besserung der Lebensverhältnisse und die Aufhebung von Benachteiligung ermöglichen. Auch wenn Booker Washington betonte, er sei kein Gegner der höheren Bildung für Afroamerikaner, versuchte er alles, diese These Du Bois' zu entkräften. Sein Argument war: Für Afroamerikaner habe Handarbeit und handwerkliche Ausbildung Vorrang zur Existenzsicherung, dann erst sei höhere Bildung für sie angemessen. Damit bestätigte er ihre inferiore Position in der Gesellschaft und gewann das Wohlwollen weißer Geldgeber. Indirekt erhielt Washington Argumentationshilfe durch eine neue wissenschaftliche Disziplin, die *Anthropologie*. Im Siegeszug des Darwinismus machten einige amerikanische Anthropologen die Inferiorität nichtweißer Rassen zum unhinterfragbaren biologischen Faktum.

Die bestehende Vertikalität der Beziehung zwischen Weiß und Schwarz

¹⁷ W.E.B. Du Bois, *The Autobiography of W.E.B. Du Bois. A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century*, New York ⁸1983, 157, 159f.

als wissenschaftlich erwiesen zu betrachten war im Zeitalter des Darwinismus der neue Trend. Der Anthropologe Franz Boas, der als Jude aus Deutschland in die USA emigriert war, stemmte sich gegen diesen Trend. Er versuchte deutlich zu machen, dass Rasse ein Kulturprodukt sei und kulturhistorische Relationen *nicht* auf biologische Merkmale reduziert werden dürfen. Es war Boas – und nicht etwa John Dewey, sein Universitätskollege – der sich öffentlich und immer wieder für die Rechte der Schwarzen einsetzte. Dabei verwies Boas auf den hohen Stand der Kultur indigener Völker Afrikas, der es nicht erlaube, sie rückständig zu nennen.¹⁸ Er zeichnete ein völlig anderes Bild des schwarzen Kontinents, als dies der preußische Kulturprotestantismus und ein Großteil seiner Missionare taten, die überzeugt waren, man dürfe den Primitiven Afrikas, um sie zu retten, das Heil des Evangeliums, eingebettet in die Segnungen der hohen deutschen Kultur, nicht vorenthalten. Die US-Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre gab einige Hoffnung auf Beendigung des Bildungselends in der schwarzen Parallelgesellschaft, doch von Chancengerechtigkeit auf allen Lebensgebieten kann für Afroamerikaner heute im Land ihrer Geburt nicht die Rede sein.

3 VON TUSKEGEE (ALABAMA, USA) NACH TOGO (WESTAFRIKA)

In einer berühmt gewordenen Rede auf der *Cotton States and International Exposition* in Atlanta, 1895, hatte Booker T. Washington der anwesenden weißen Führungsschicht der amerikanischen Südstaaten versichert, dass Afroamerikaner sich gegenüber den Weißen in ihre inferiore Position fügen, das heißt auf Gleichberechtigung verzichten, wenn ihnen Rechtssicherheit zugesprochen und ihnen das Recht auf praktische Bildung gewährt werde. Das friedliche Miteinander von Schwarz und Weiß sei am besten gewährleistet, wenn die Schwarzen überall so zur Handarbeit ausgebildet werden, wie *Tuskegee* dies leiste. Angetan von der Rede Washingtons waren nicht nur Amerikaner, sondern auch ein deutscher Kolonial- und Landwirtschaftsexperte, Freiherr von Herman. Er arbeitete für das *Kolonialwirtschaftliche Komitee (KWK)* im Deutschen Reich, das sich die Entwicklung der deutschen Kolonien zur Aufgabe gemacht hatte, nicht zuletzt in ökonomischer Hinsicht. Als gemeinnütziger Verein gegründet, spielten in den Projekten des KWK die Interessen der deutschen Wirtschaft eine zentrale Rolle. Hochwertige Rohbaum-

¹⁸ Vgl. LEE D. BAKER, *From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race 1896–1954*, Berkeley 1998, 121.

wolle war für die deutsche Textilindustrie der wichtigste Importartikel, der hohe Kosten verursachte. Die USA, deren Südstaaten nach dem Bürgerkrieg erheblich geschwächt waren, eroberten ihre weltweite Vormachtstellung in der Baumwollproduktion zurück. Nachdem die Textilbranche im Deutschen Reich nach Wegen suchte, die eigene Leistungsfähigkeit zu steigern, nahm die Idee Gestalt an, das Wissen der Experten in Tuskegee zur Verbesserung der Baumwollerträge in deutschen »Schutzgebieten« Afrikas zu nutzen.

Bauern vom Volk der Ewe in der deutschen Kolonie Togo (Westafrika) produzierten auf traditionellem Weg Baumwolle für den eigenen Bedarf. Das KWK verfolgte das Ziel, deren Qualität auf Export-Niveau zu heben und in größeren Mengen für Deutschland und den Weltmarkt zu produzieren. Booker Washington fühlte sich geehrt, dass Erfahrungen seines Institutes sowohl der kolonialen Expansion der Deutschen als auch der Kultivierung der Völker Afrikas dienen sollten. Washington fungierte nach der Jahrhundertwende als Ratgeber in Fragen landwirtschaftlicher Ertragssteigerung weit über die USA hinaus. Der Gedanke, Spezialisten aus seinem Institut in einen anderen Erdteil zu senden zwecks »Modernisierung« des dort von der indigenen Bevölkerung betriebenen Baumwollanbaus, war neu, doch zeitgemäß. Auch bei anderen Kolonialmächten erwachte dafür Interesse. »Togo« blieb der am längsten währende und am besten dokumentierte Transfer von Tuskegee-Knowhow nach Afrika: *Moderne amerikanische »Neger« sollten vor-moderne, jedoch entwicklungsfähige afrikanische »Neger« zu modernen Baumwollfarmern schulen zum Wohl der Kolonialmacht wie auch zu eigenem Nutzen* – das war die Idee. Ihre Umsetzung war durch zahlreiche Hindernisse erschwert. Ihre anfänglichen Erfolge verdankte sie kolonialer Zwangsherrschaft.

Eine afroamerikanische Vierer-Gruppe des Tuskegee-Institutes, ausgestattet mit umfangreicher landwirtschaftlicher Ausrüstung und schwerem Gerät, verließ auf dem Seeweg im November 1900 die USA. Sie begann nach der Ankunft in der Hafenstadt Lome Anfang 1901 zügig die Infrastruktur für die Verbesserung des Baumwollanbaus in Togo zu schaffen, voll unterstützt von der örtlichen Kolonialverwaltung. Zunächst wurde eine Versuchsfarm errichtet, die geeignetes Saatgut erprobte, sodann – an anderem Ort – eine Baumwollschule gegründet, die in einem dreijährigen Kurs den modernen Baumwollanbau nach Tuskegee-Methoden vermitteln sollte. Die Bauernsöhne aus den Anbauregionen wurden von der Kolonialverwaltung gezwungen, die Schule zu besuchen, um den heimischen Anbau umzustellen.

Die Anfangserfolge der Expedition waren beeindruckend. Die Ernteträge expandierten und gewannen an Qualität, stagnierten dann aber. Unter

Zerstörung der einheimischen Marktmechanismen kamen neue Produktionsweisen zum Zuge, die – ganz in *deutschem* Interesse – »Neger« aus den USA, deren Väter oder Großväter noch Sklaven waren, dem Volk der Ewe in Westafrika, vermittelten. Doch bald widerstanden die Bauern der Absicht der Kolonialmacht und ihren Helfern,¹⁹ ihr bewährtes Wirtschaftssystem zu ändern. Die traditionelle Bodenbearbeitung erfolgte mit der Hacke. Der Baumwollanbau war traditionell Sache der Frauen; Baumwolle wurde als Teil einer Mischkultur neben Nahrungspflanzen angebaut. Frauen ernteten – zuweilen mit Hilfe von Männern – mit den Kindern die Baumwolle und entkernten sie. Frauen färbten und spannen die Baumwolle. Sie verkauften das Garn an Männer (Weber) bzw. sie tauschten es gegen Kleidung. Da die Frauen auch auf den Märkten mit den eigenen Produkten handelten, besaßen sie in der Ewe-Gesellschaft eine hohe soziale Position. Sie lebten im Haushalt ihrer Männer, rechtlich gesehen waren sie sogar deren Eigentum. Doch sie kannten auch eigene Gesellungsformen mit bedeutendem Einfluss auf den Alltag der Ewe. Männer besorgten Feldfrüchte-Anbau und Handwerk, insbesondere das Weben von Stoffen. Oft verdingten sie sich auch als Träger und blieben dann lange auswärts. Kolonialmacht und Tuskegee-Experte John Robinson waren sich mit den deutschen Missionaren Togos einig, dass das Baumwollprojekt die Möglichkeit bot, anstelle von Polygamie und männlicher Aushäusigkeit die bürgerliche *monogame Familie* mit männlicher Dominanz bei den Ewe einzuführen. Das wesentliche Mittel dazu bestand in modernen, den Ewe unbekanntem Geräten, die von der Kolonialregierung, beraten von Robinson, eingeführt wurden: Pflüge, Entkernungsmaschinen und Baumwollpressen. Um sie nach ihrem Import zu nutzen, setzte man ebenfalls importierte Zugtiere ein, die den Ewe bis dahin bei der Feldarbeit unbekannt waren, ihnen Angst machten, krank wurden und bald starben. Da erforderlich, wurden unter Aufsicht der Schutzmacht Afrikaner ins Joch gespannt, um etwa das Pflügen des Bodens zu bewerkstelligen. Das Joch, Symbol größter Unfreiheit, wurde so ein Mittel, um die Freiheit einer »unabhängigen« Kleinbauernkultur zu propagieren. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft schickte 1907 ihren Missionaren in Togo die Autobiographie von Booker Washington zu

¹⁹ Die erste Tuskegeegruppe in Togo umfasste vier Personen, eine zweite Gruppe zu fünf (darunter die Ehefrau eines Beteiligten), kam 1902 nach Togo. Durch Unglücksfälle, Krankheit und dem Ausscheiden eines Beteiligten wurde das Tuskegee-Team stark, dezimiert. Nach kürzerem Aufenthalt kehrten alle Teilnehmer des Experiments zurück nach Tuskegee. Nur John Robinson konnte bewegt werden (nach seiner Heirat in den USA), das Projekt in Togo weiterzuführen. Weitere Freiwillige fand Booker Washington nicht für das Togo-Projekt.

mit der Empfehlung, »die Tuskegee-Ideale in ihren eigenen Schulen anzuwenden«. Missionsschulen änderten daraufhin ihr Curriculum.²⁰

Die Bauern wurden zunächst mit Vorab-Geschenken motiviert, sich dem Neuen zuzuwenden. Nach den Vorstellungen der Deutschen sollten sie frei und selbständig agieren wie bisher. Doch die Bauern der Ewe waren langfristig nicht bereit, zugunsten reiner Baumwollkulturen auf den Anbau von Nahrungsmitteln zu verzichten. Das war unrentabel für sie. Um ihren Willen zu brechen, erhob die Kolonialmacht Sondersteuern, die die Bauern auf zum Teil neu angelegten Baumwollfeldern abzarbeiten bzw. mit Baumwolle abzuzahlen hatten. Der Baumwollanbau hoher Qualität verlangt intensive Boden- und Pflanzenpflege sowie aufwendige Erntearbeit. Die modernen Geräte benötigten körperlichen Einsatz, den die Männer zu leisten hatten. Das neue System, das angeblich eine freie »Volkskultur« etablierte, beinhaltete Zwang größten Ausmaßes – sowie die dauernde Überprüfung der Feld- und Erntearbeit durch deutsche Kolonialinspektoren, die den zuvor freien Baumwollmarkt in Togo streng regulierten. Robinson starb 1909 durch einen Unfall. Ihn bekümmerte die deutsche Zwangsherrschaft über die Ewe-Bauern. Durch das Ausbleiben weiterer Erfolge war er bereits Monate vor seinem Tod in die Kritik des KWK geraten. Doch alle Versuche der Kolonialmacht, die Erträge zu steigern, schlugen fehl. Der Kriegsausbruch 1914 beendete die deutsche Herrschaft. Auf längere Zeit hin betrachtet blieb der globale Kapitalismus allerdings Sieger, indem freie Bauern hier wie anderswo durch Preisdiktate in drückende Abhängigkeit gezwungen wurden.

»Tuskegee in Togo« beschleunigte den Niedergang der hohen sozialen und ökonomischen Stellung der Frau bei den Ewe: Das alte Geschlechterkonzept wurde, wie Andrew Zimmermann resümierte,²¹ abgelöst durch *monogame patriarchalische Familienstrukturen nach amerikanischem bzw. christlichem Vorbild*. Männern, nicht Frauen, boten Missionsschulen Aufstiegschancen.

²⁰ ZIMMERMANN, deutsches Alabama, 336.

²¹ A.a.O., 328.

²² Vgl. den Abschnitt »Arbeit, Beruf, Wirtschaft« in: HANS-MARTIN BARTH, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009, 438f.; ferner: GEORG BUCHWALD, Martin Luther. Arbeit, Gütersloh 1947. Calvins Theologie der Arbeit wird von Andrew Zimmermann im Rahmen der Thesen von Max Weber über den signifikanten Zusammenhang von protestantischer Ethik und »the drive to labor« diskutiert, vgl. ZIMMERMANN, Alabama in Africa, 212f., 217.

4 AMBIVALENZEN EUROPÄISCHER KULTUR – ERZIEHUNG ZUR ARBEIT ALS MEDIUM DER CHRISTIANISIERUNG

Die in Tuskegee konsequent durchgeführte Erziehung zur Arbeit erwies sich nicht nur für die deutsche Kolonialwirtschaft als vorbildlich, sondern ebenso für Missionswissenschaftler und -theologen des Deutschen Reiches. Die Kolonialverwaltung benötigte Arbeiter zum Aufbau der Infrastruktur und zur Entwicklung eines Arbeitsmarktes, der für deutsche Siedler von zentraler Bedeutung war für die Bewirtschaftung ihrer Pflanzungen. Darüber hinaus erzog die Arbeit zu erwünschten Charaktereigenschaften. Dass die »Neger« von Natur aus »faul« und arbeitsunwillig eingeschätzt wurden, war im Urteil der Weißen fest verankert – eine grundlegende Erfahrung auch der Missionare auf den Missionsstationen. In der Erziehung zur Arbeit sahen sie den Schlüssel, das zu ändern. Die handwerkliche und landwirtschaftliche Ausbildung von Katechumenen nach europäischem Vorbild war ein zentraler Bestandteil der Missionsarbeit: Man musste nicht nur die Stationen erhalten, sondern auch die Bekehrten in selbständigen Kirchengemeinden ökonomisch überlebensfähig machen. Dort, wo bisher Eigentum von einem kollektiv-stammesgebundenem Verständnis getragen war, musste individuelles Leistungsstreben erst entwickelt werde, etwa um die zehn Gebote, die man mühevoll gelernt hatte, auch halten zu können.

Gewöhnungsbedürftig für die *Bekehrten* blieb auch das Gebot, seine Feinde lieben zu müssen: Schließlich pflegten die protestantischen *Bekehrer* ihre Feindbilder – den Islam, die »römischen« Missionare in der Nachbarschaft –, ohne dass sie motiviert schienen, die Verkünder einer anderen Konfession oder Religion zu lieben, im Gegenteil! Die Missionare hatten ihre Not, bei den Neuchristen alte tradierte Handlungsmuster durch neue christliche zu ersetzen. Hierbei konnte eine Arbeitshaltung behilflich sein, die das Erlernen eines Berufs, das *individuelle* Streben nach Leistung und ein Bewusstsein für Zukunftsvorsorge förderte. Damit waren zugleich Prinzipien europäischen Wirtschaftsdenkens angesprochen, die rationales Handeln erfordern. Neben dem Nützlichkeitsaspekt der Arbeit spielte theologisch und ethisch auch ihre Begründung durch Martin Luther²² und – mit einem etwas anderen Deutungshintergrund – durch Johannes Calvin eine Rolle.

Es wundert nicht, dass in der Blütezeit von Kolonisation und Mission in Afrika die beiden wichtigsten Texte zur *Erziehung zur Arbeit* von zwei Mis-

sionsfachleuten stammen,²³ von Alexander Merensky durch seine preisgekrönte Schrift von 1886 und durch Missionsdirektor Buchner mit seinem thematisch daran anknüpfenden Vortrag auf dem *Deutschen Kolonialkongress* 1905. Bei Merensky trat allerdings dessen Rolle als Pflanzler mit kolonialer Gesinnung stärker hervor als pietistische Frömmigkeit. Er empfahl zur Einsparung von Lohnkosten »Hörige auf Farmen von Weißen anzusiedeln«, um Lohn zu sparen. Er ermunterte deutsche Siedler, denen Arbeitskräfte fehlten, in jenen Regionen, in denen noch »Sklavenhandel herrscht«, »das Aufkaufen von angebotenen Kindern und das Einreihen derselben« als »Lehrlinge« zu praktizieren. Das Freikaufen war eine von manchen Missionaren durchaus geübte Praxis. Merensky sah darin »eine wirkliche Wohltat« – auch für Siedler.

Es sei selbstverständliche Pflicht jedes »Heiden«,²⁴ die notwendige »Achtung zu bezeugen vor dem Weißen«, denn der Weiße fungiere als »Glieder des Volkes, welches die wahre Religion besitzt«. Charles Buchner wandte sich dagegen, die indigene Bevölkerung zur Arbeit zu zwingen, wenn dies allein privaten Interessen diene. Gegenüber Steuern und anderen indirekten Zwangsmaßnahmen, die mit Arbeitsleistungen für die Kolonialverwaltung z.B. beim Straßenbau beglichen wurden, hatten Missionare nur dann Einwände, wenn ihnen dadurch ihre eigenen Zöglinge entzogen wurden.²⁵ Führende Missionstheologen wie Gustav Warneck, Julius Richter oder Carl Mirbt bestätigten diese Position: Die Erziehung zur Arbeit sei sittlich gut, doch ihr Missbrauch möge bekämpft werden.²⁶

Booker Washingtons Erziehungskonzept löste offenbar ein Problem, das Missionare in Afrika mit ihren Zöglingen hatten. Es war Fakt, dass die bekehrten indigenen Christen oft nicht vermochten, im neuen Glauben selbständig

²³ ALEXANDER MERENSKY, *Wie erzieht man am besten den Neger zur Plantagenarbeit?*, Berlin ²1912. – C[HARLES]. BUCHNER, *Die Mithilfe der Mission bei der Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit*, in: *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses* 1905, Berlin 1906, 427–442.

²⁴ MERENSKY, *Neger*, (FN 13).

²⁵ Dazu kritisch: HARALD SIPPEL, »Wie erzieht man den Neger zur Plantagenarbeit?« *Die Ideologie der Arbeitserziehung und ihre rechtliche Umsetzung in der Kolonie Ostafrika*, in: KURT BECK/GERD SPITTELER (Hrsg.), *Arbeit in Afrika*, Hamburg 1996, 311–333.

²⁶ Ausführliche Belege dazu finden sich bei Markmiller, der auch der Hochschätzung Booker Washingtons durch deutsche Missionare ein Kapitel seiner Dissertation widmete: ANTON MARKMILLER, »Die Erziehung des Negers zur Arbeit«. *Wie die koloniale Pädagogik afrikanische Gesellschaften in die Abhängigkeit führte*, Berlin 1995, 145f.

zu leben und ihr Leben in eurozentrisch gedachter, individueller christlicher Selbstverantwortung zu führen – *ohne* Kontrolle durch die Bekehrer. Missionare mussten ständig Sorge tragen, dass die Bekehrten nicht zurück fielen in die tradierten Formen des Animismus, der Zauberei, der Geisterbeschwörung und des tradierten Ahnenkultes, was sie oft genug taten.

Die Vorgänge des transkulturellen Austausches verliefen durchaus kompliziert. War doch das Christentum für die indigenen Völker Afrikas von anderer, wenn auch kaum geringerer Anziehungskraft als der in Afrika verbreitete Islam (abgesehen vom animistisch-polytheistischen Ursprungsglauben). Das Christentum bot Chancen einer beruflichen Karriere und Höherstellung durch das in den Missionsschulen gewonnene Wissen; hier spielte auch das Erlernen der deutschen Sprache eine Rolle. Landwirtschaftliche und handwerkliche Ausbildung waren Teil des Unterrichts. Missionsinspektor Martin Schlunk berichtete denn auch stolz nach seinem Besuch Togos, dass die Ewe sich danach drängten, Christen zu werden: Die Norddeutsche Mission habe mit den für das Christentum in Togo gewonnenen Menschen zugleich »einen Stand eingeborener Handwerker, Bauarbeiter, Dolmetscher und Beamter erzogen, d.h. sie hat der staatlichen Kolonisationsarbeit die wichtigsten Vorarbeiten abgenommen«. ²⁷

Der Erwerb von Wissen und Kultur der Weißen ermöglichte den christlich Getauften Teilhabe an jener Überlegenheit, die europäische Kultur, Technik und militärische Präsenz ausstrahlten. Das Erscheinungsbild von Mission und Kolonisation ließ nur den Schluss zu: Europa war stark, also musste auch jener Gott stark sein, der das Heil bringen sollte. Damit war aber die tradierte Kultur nicht völlig ausgelöscht. So traten *indigene* Ewe-Missionare, die sich verpflichtet hatten, ihren Landsleuten das Evangelium zu verkünden und die Kirchenordnung zu befolgen, einerseits in eine kritische Auseinandersetzung mit ihrer prä-christlichen Kultur, andererseits blieb letztere durch Verankerung im neuen Glauben partiell erhalten. Wenn immer sich dies anbot, schlüpfte die überlieferte Kultur nur in ein neues, christliches Gewand. ²⁸

²⁷ MARTIN SCHLUNK, Die Norddeutsche Mission in Togo. Zweiter Band: Probleme und Aufgaben, Bremen 1912, 163.

²⁸ KOKOU AZAMEDE, Gebete und Wunder als transkulturelle Vorstellungen im Gebiet der Norddeutschen Mission in Westafrika, 1874–1939, in: ULRICH VAN DER HEYDEN/ANDREAS FELDTKELLER (Hrsg.), Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 41–54.

Falls man zuvor an Wunder glaubte und das Wohlwollen der transzendenten Mächte durch Gesten der Demut, Opfertaten und Gebete zu erreichen hoffte, dann war die neue Botschaft, das Christentum, in seinem reichen Angebot an Wundern nicht zu übertreffen. Wohl das größte Wunder lag in der jüdisch-christlichen Urerzählung, dass es nur einen einzigen wahren Gott gäbe, der vor langer Zeit seinen Sohn geschickt habe, um, Mensch geworden, die Menschheit von allen Sünden zu erlösen, die »Adams Fall« bewirkten, damit für jeden einzelnen die Chance bestehe, in den Himmel kommen. Dass man dazu der *Erwählung* Gottes bedurfte, entstammte jüdischer Tradition, dass Nichterwählte und Widersetzliche ohne Taufe auf den Christus Jesus mutmaßlich der Verdammung anheimfielen, war paulinische Missionsrhetorik. Das *ewige Höllenfeuer* wurde in der Afrika-Mission angesichts der Verkündigung der Erlösung durch Taufe und Bekenntnis nur im Ausnahmefall, etwa bei besonderer Unbotmäßigkeit, in den Vordergrund gerückt. Es sollten ja möglichst viele vor der Verdammnis gerettet werden. Schier unglaublich aber war – ein Wunder – in der großen Erzählung, dass der Gottessohn auf Erden nicht mit Macht, sondern vorzugsweise als armer Wanderprediger aufgetreten sei, dass man ihn schließlich gefangen nahm, ihn als Verbrecher anklagte und am Kreuz sterben ließ. Nach seinem Begräbnis sei er vom Tod zum Leben erweckt worden, und er sei sogar einigen seiner Jünger erschienen, um darnach in den Himmel aufzufahren.

Wer sollte eine solche phantastische Geschichte glauben? Normale Griechen, etwa Athener, konnte Paulus zu seiner Zeit damit nicht imponieren, allenfalls »Gottesfürchtige« in der jüdischen Diaspora. Doch wer wie die Schwarzen Afrikas gewaltbedingte Körperverletzungen und Tod, Krankheit und Leiden, Ressourcenknappheit und die verheerende Wirkung von Naturkräften als bedrohliche Alltagsrisiken erlebte, Angst vor bösen, unberechenbaren Mächten hatte und an Wunder als seltene, wünschenswerte Erfahrung glaubte, konnte dem christlichen Glauben etwas abgewinnen – zumal die Überlegenheit der Europäer die Überlegenheit ihres Gottes ständig demonstrierte. Allerdings ließen die Kolonialherren mit der Okkupation des Landes und ihren Zwangsmaßnahmen zur Erschließung ökonomischer Ressourcen die europäische Dominanz in einem durchaus fragwürdigen Zwielicht erscheinen.

Christliche Missionsarbeit bekämpfte diese Negative zum Teil, andererseits sorgte *ein* christliches Postulat für Widerstand bei den »Heiden«, insbesondere bei den Häuptlingen: die Forderung, auf die *Mehrehe* zugunsten der monogamen Ehe zu verzichten. Für die Kolonialregierung und schon gar für den Islam stellte die Praxis der Polygamie Schwarzafrikas *kein* Problem dar.

Im Alten Testament gehörten Nebenfrauen zum Leben der Wohlhabenden des auserwählten Volkes, Jesus verbot sie nicht. In Erwartung der Endzeit war ihm das Thema offenbar nicht der Erwähnung wert. Ihm genügte, soweit die überlieferten Berichte dies andeuten, die Zuneigung der Maria aus Magdala.

Natürlich sollten die Missionszöglinge den *Islam* als die gefährlichste Konkurrenz des Christentums meiden. Er war weitverbreitet in Afrika und besaß in manchem größere Attraktivität als das komplizierte Christentum. Dessen Ethik verbot, dass ein christlich Bekehrter in Afrika das tat, was die tradierte ökonomische Vernunft gebot: Wenn möglich, *mehr* als eine Frau zu heiraten. Booker Washington erfuhr die Aktualität des Problems durch seinen laufenden Briefkontakt mit der Togo-Gruppe bzw. ihrem einzigen länger verbliebenen Mitglied, John Robinson. Anhand der in Togo gewonnenen Erfahrungen erläuterte Booker Washington seiner Leserschaft, dass *mehrere* Frauen eines Ewe-Mannes durch ihren Handel logischerweise der Familie größeren Gewinn bringen, als eine einzige Frau dies könnte. Die Missionare in Togo und anderswo in Afrika haben deshalb, wie Booker Washington in seinen Schriften äußerte, ein großes Problem mit der Vielehe. Er betonte, dass durch die Aufklärungsarbeit seiner Schüler in Togo sehr viel getan worden sei, das der christlichen Mission vor Ort direkt zugutekomme. Das stimmte insofern nicht ganz, als nach dem Unfalltod von John Robinson 1909 die deutsche Behörde feststellte, dass er in Togo mehrere uneheliche Kinder gezeugt hatte, was seiner Frau unbekannt geblieben war.²⁹ Booker Washington jedoch meinte:

»Die jungen Leute, die aus Tuskegee nach Afrika kamen, fanden, dass dieses Problem [die Vielehe; H.R.] den Missionaren viel zu schaffen machte; sobald aber die Eingeborenen auf den Pflanzungen Arbeit erhielten und neben ihrem Verstande auch ihre Muskeln gebrauchten, zeigte sich eine merkliche Besserung.«

Arbeiten alle einsatzfähigen Mitglieder einer indigenen Familie *gemeinsam* auf den Pflanzungen der Tuskegee-Gruppe, habe sich herausgestellt, dass Einheimische »nur selten spielen, stehlen oder betrügen, wie diejenigen Eingeborenen, die sich müßig umhertreiben«. Die für das Tuskegee-Projekt

²⁹ Zu den finanziellen Schwierigkeiten, die daraus seiner Witwe erwachsen, vgl. FIERCE, *Ideas*, 185.

gewonnenen Einheimischen seien »den Lehren der Missionare viel zugänglicher« geworden.³⁰

Soweit Booker Washington. Seine Ansichten deckten sich mit den Urteilen von deutschen Kolonialinspektoren und Missionaren. Washingtons Denken wird heute von Kritikern als *rassistisch*, seine Haltung als *unterwürfig* bezeichnet. Bis zum Übermaß passte er sich den normativen Vorgaben einer von weißen Vorurteilen bestimmten Zwei-Klassengesellschaft an. Damit ist allerdings die Frage nach seinem Christentum noch nicht beantwortet.

Washingtons Haltung war von einem christlich motivierten Ethos bestimmt, welches das Ausharren der Afroamerikaner in der ihnen im göttlichen Heilsplan vorgesehenen Stellung gebot, im Vertrauen auf die Gnade des Erlösers und eine bessere Zukunft. *Arbeit*, insbesondere körperliche Arbeit, war das Medium, das ein solches Ausharren keineswegs als resignative Inaktivität, sondern als Bewältigung der vom Leben gestellten Aufgaben auswies. Diese Sicht widerspiegelte keine fatalistische, sondern eine tiefgläubige Einstellung, da Washington als Afroamerikaner dem Hass und der Ungerechtigkeit der Weißen *nicht* mit Rache begegnete. Booker Washington hob vielmehr die eigene Würde jedes Menschen hervor, welcher sich Afroamerikaner in hoher Selbstwertschätzung bewusst sein sollten, was immer weißer Rassismus an Leid verursacht.

Die deutschen Kolonialexperten begriffen durchaus jenen Grundsatz, den sowohl die Arbeitspädagogik Booker Washingtons als auch progressive Reformpädagogen hochhielten: Es ist viel erfolgreicher, dass Schüler ihre Arbeit in selbstbestimmter Freiheit leisten, als dass sie ihre Aufgaben ständig unter Bedrohung ihrer Existenz durch eine äußere Macht unter Angst vor Strafe verrichten. Eine solche äußere Zwangsherrschaft repräsentierte der Lehrer mit dem Rohrstock gegenüber Schülern im tradierten *pädagogischen System*. Gleiches galt für die Gewaltausübung der bewaffneten Polizeitruppe gegenüber der indigenen Bevölkerung im *Kolonialsystem*. Die monotheistische Religion geht ebenfalls von strikter Inferiorität des Menschen gegenüber dem Schöpfergott aus. Luthers Auslegung der zehn Gebotes besagte, dass man Gott zuerst zu *fürchten* und dann auch zu *lieben* habe.

Das Christentum besitzt bei aller Widersprüchlichkeit einzelner Aussagen eine rationale einheitliche Struktur, die den Glauben handhabbar macht. Dass man im Christentum durch »Adams Fall« schon bei Geburt schuldig wird, ohne etwas getan zu haben, war neu für die Völker Afrikas, beruhigte aber auch, wenn man jenen Erlöser in Aussicht nehmen durfte, um den die

³⁰ WASHINGTON, Handarbeit, 206f.

Missionsarbeit kreiste. Ständig in Stammesfehden verwickelt, demnach so oder so schuldig, waren die zu bekehrenden »Heiden« als dem inferioren Teil transzendenter Herrschaft zugleich der Willkür ihrer Ahnen, Götter und Geister ausgesetzt. Mit *Schuld und Erlösung* verknüpfte *christliche* Inferiorität ist trotz Höllendrohung demgegenüber sehr viel handhabbarer im Gefüge religiöser Herrschaft. Das galt im Missionsalltag auch für die anberaumte Bestrafung von Zöglingen nach Verletzung der geforderten »Kirchenzucht«. Die Leiter von Missionsschulen und -stationen besaßen das Züchtigungsrecht. Blieb die *Prügelstrafe* als generelles Mittel der Kirchenzucht im Missionsalltag verpönt, während sie im Kolonialrecht als Strafe existierte, so gehörte *körperlicher Züchtigung* zum Katalog der Sanktionen für unbotmäßiges Verhalten. Im Bedarfsfall wurde von ihr durchaus Gebrauch gemacht, wie die Auswertung von Missionsakten aus Deutsch-Ostafrika zeigt, – etwa bei wiederholtem Lügen, Diebstahl, Widersetzlichkeit, Alkoholmissbrauch und dem Verstoß gegen das sechste Gebot.³¹

In allen Formen dieser Herrschaft bewirken sowohl die Überzeugung, dass *Gott alles sieht*, als auch die Verhaltenskontrolle der Gemeinschaft, der der Bekehrte ausgesetzt ist, dass er als der inferiore Teil des Glaubenssystems allmählich die Fähigkeit erwirbt, sein moralisches Verhalten selbst zu steuern. In diesem Prozess der Ausbildung normativer handlungsleitender Prinzipien entwickelt sich das subjektive Gefühl gewonnener Freiheit des Glaubens, deren rechter Gebrauch die Pflicht zur Erfüllung der Gebote wie auch die Pflicht der zu leistenden *Arbeit für die Gemeinschaft* bewusstmacht. Es leuchtet ein, dass die Verinnerlichung der Moral, die zu einem *Verhalten aus Einsicht* führt, besser funktioniert, als dies äußerer Zwang bewirken könnte. Mit der Modernisierung des Systems »christliche Religion« macht sich der Zwang unsichtbar. Er verbleibt als Rahmenbedingung für Freiheit. Wenn ich erkenne, Glaube ist Gnade, bin ich frei und die Hölle spielt keine Rolle mehr für mich. Luther hat das große Strafgericht (Mt 25,31–46) nicht für Unsinn erklärt, sondern angesichts des Geschenkcharakters göttlicher Gnade nur in den Hintergrund einer von Zuversicht bestimmten, doch der Demut nicht entbehrenden Glaubenshaltung gedrängt. Wer durch den Glauben an Christus zur Freiheit gelangt, den kann die Hölle nicht mehr ängstigen. Als Teil christlicher Kirchenlehre ist die Drohung der Verdammnis heute weithin der Glaubensverdrängung anheimgefallen. Als im Hintergrund wir

³¹ HANS-JOACHIM NIESEL, Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch Ostafrika 1890–1914. Diss. phil., FB 13, Freie Universität Berlin 1971, 156f.

kende Rahmenbedingung des Glaubensbekenntnisses muss sie in Funktion bleiben. Andernfalls würden Endgericht und Erlösung funktionslos werden.

5 SCHNITTPUNKTE DER ARBEITSERZIEHUNG IN DER INNEREN UND ÄUSSEREN MISSION

Die Erziehung zur Arbeit wurde über die verschiedenen Missionsgesellschaften des Deutschen Reiches hinweg *das* kulturelle Medium der Christianisierung. Dabei war unerheblich, ob die Missionare vor Ort kooperativ oder distanziert zur Kolonialregierung standen. Insbesondere wenn koloniale Aufgaben zu Lasten der Missionsarbeit gingen, eröffnete sich ein Konfliktfeld, etwa wenn Missionszöglinge, wie in Deutsch-Ostafrika geschehen, zu Arbeitsleistungen verpflichtet wurden, sei es, dass über ihre Arbeit, die den Familien auferlegte Hüttensteuer erbracht wurde, sei es, dass sie von der Kolonialverwaltung beim Straßenbau oder anderen allgemeinen Maßnahmen der Erschließung der Kolonie wie alle Einheimischen eingesetzt wurden.

Die Missionsstationen boten für Katechumenen ein weites Feld von praktischen, auch Körpereinsatz fordernden Tätigkeiten. Durch selbstverantwortete Arbeit sollte ein individuell selbständiges christliches Glaubensleben ermöglicht werden. Das »Negerbild der Missionare«³² war vielfältig, doch eindeutig inferior. Die zu Bekehrenden galten aus eurozentrischer Sicht auch bei deutschen Missionsfachleuten einerseits als faul, im Einzelfall sogar als »böse«, andererseits waren sie »gut«,entwicklungsfähig, und niemand auf der Welt zeigte dies aus deutscher Perspektive besser als Booker Washington in Tuskegee.

Zum christlichen Glauben musste erzogen werden. Die im Prinzip *differenten* Ziele von *Kolonisation* und *Christianisierung* besaßen breite Schnittmengen gemeinsamen funktionalen Interesses. Zwischen beiden institutionellen Systemen existierten Wechselbeziehungen. Booker Washingtons Konzept aber war so geartet, dass es *beide* Interessengruppen im Deutschen Kaiserreich, Missionare wie Kolonialbeamte, beeindruckte. Warum war das so?

Washington sah den *Wert* der Arbeit nur dann als dem Zögling vermittelbar an, wenn sie auf *Freiwilligkeit* beruht. Arbeit unter Zwang, das war Sklaverei, war erniedrigend. Nebenbei gesagt war dies eine der Grundeinsichten der Reformpädagogik hinsichtlich des Arbeitens und Lernens für die Schule: *Weg mit dem Schulzwang und der Prügelpädagogik!* Kolonialaufsicht wie Mis-

³² A.a.O., 116f.

sion wollten, dass Einheimische freiwillig das tun, was ihnen als »notwendig« aufgezwungen wurde, zum Beispiel bestimmte Arbeitsleistungen zur Erschließung des Landes zu verrichten. Die Kolonialverwaltung konnte den Widerspruch nicht lösen, dass ihre Forderungen an diejenigen, die sie angeblich als Schutzmacht beschützte, nur durch Zwang, nämlich durch Angst vor Prügel³³ oder durch andere Formen der Bedrohung durchsetzte. Die Mission erreichte im Vorgang der Bekehrung zu Christus, dass die gewonnene Freiheit im Glauben die Bekehrten zu »Brüder und Schwestern« machte, die vor Gott *gleich* erschienen. Der Glaube veränderte zwar nicht die tradierte Vertikalität sozialer Beziehungen im Alltag, aber er schuf ein Klima wechselseitiger Anerkennung, das die Freiwilligkeit des Einzelnen in Bezug auf zu leistende Arbeiten für die Glaubensgemeinschaft – im Prinzip – ermöglichte durch individuelle Verinnerlichung von Pflichten. In der Praxis der Bekehrung hatten Missionare damit allerdings ihre Schwierigkeiten: Das in der Missionsschule angeeignete Wissen über das Christentum und die Taufe eines Katechumenen erzeugten beim Bekehrten nicht schon eine bereits verinnerlichte christliche Arbeitsethik, sie bildeten den Anfang des Weges dorthin.

Washington hatte kein Problem mit der Freiwilligkeit in Tuskegee, sein Institut war von arbeitswilligen Schülern überlaufen. Sein Erfolg beruhte nicht zuletzt darauf, dass Schwarze nicht von Weißen, sondern von ihresgleichen, von Schwarzen, lernten. Das letzte Ziel der Arbeitserziehung Washingtons bestand darin, den *Wert* körperlicher Arbeit durch die hohe Qualität des Ergebnisses so bewusst zu machen, dass der Zögling die eigenen Fähigkeiten der Würde seines Menschseins zurechnen konnte. Zur christlichen Würde der Arbeit gehörten im Tuskegee-Institut Ordentlichkeit der Kleidung, Pünktlichkeit und Körperhygiene, deshalb war der Gebrauch der Zahnbürste ein wichtiger Erziehungsakt.

Für die deutsche Missionspädagogik in Afrika bildeten Washingtons Einsichten eine Bestätigung der Erfahrung der weißen Lehrmeister.³⁴ »Arbeit schändet nicht!«, so lautete die Kapitelüberschrift eines Textes von Walther Trittelvitz – Missionsinspektor der in Deutsch-Ostafrika wirkenden Leipzi-

³³ Vgl. MARTIN SCHRÖDER, Prügelstrafe und Züchtigungsrecht in den deutschen Schutzgebieten Schwarzafrikas, Münster 1997.

³⁴ Zum besonderen Interesse der Mission an der Arbeitserziehung vgl. MARK-MILLER, Erziehung, 163f. sowie: THORSTEN ALTENA, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003, 159f.

ger Missionsgesellschaft.³⁵ Er meinte damit den Bau von Missionsstationen, die Bewirtschaftung der Felder, die die Missionsstation anlegte, und die Ausbildung von indigenen Christen zu Handwerkern. Die jungen Kirchen standen nicht nur vor dem Problem, sich finanziell selbst am Leben erhalten zu müssen, sondern wollten auch Attraktivität ausstrahlen, um Vorbild sein zu können. Den Wert der Arbeitserziehung sahen Missionstheologen denn auch über Nützlichkeitsaspekte weit hinausgehend. Sie verwiesen auf die ethische Haltung und die gottgefällige Lebensführung, die sie erzeuge.

Die täglichen Herausforderungen der jungen Christengemeinden in den Missionsgebieten bildeten Bewährungsproben dafür, dass christliches Leben, ein Leben in Arbeit war. Die Aufgaben der *Inneren Mission* wurden im Deutschen Reich ähnlich gesehen: »Gerade wie für unsere Epilepsiekranken«, sagte Friedrich Bodelschwingh, »so ist auch für unsere lieben Schwarzen die Arbeit, selbst wenn sie nach irdischem Rechenexempel keinen Gewinn brächte, ein wertvolles Erziehungsmittel, und unsere getauften Christen müssen in diesem Stück allen anderen Eingeborenen weit vorangehen. Christentum und ausdauernder Fleiß müssen ihnen als etwas innig Zusammenhängendes geschildert und Faulheit als Laster vorgestellt werden, das niemals mit einem wahren Christenleben sich vereinigen kann.«³⁶

Halten wir fest, dass der Vergleich von hilfsbedürftigen Anstaltsinsassen und den Schwarzen Afrikas erst durch die – beiden – unterstellte Inferiorität als *tertium comparationis* möglich wird.

Im evangelischen Deutschland der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildeten das Aufbrechen pietistischer Erweckungsbewegungen, die *Revitalisierung* des Werkes von August Hermann Francke und das nachhaltige missionarische Wirken der Herrnhuter Brüdergemeine den Ausgangspunkt sowohl für die Innere als auch für die Äußere Mission. Das protestantische Bürgertum im deutschsprachigen Raum nahm im Zeitalter der politischen Restauration, das auch zum Zeitalter der frühkapitalistischen Industrie wurde, lebhaften Anteil an der Idee der Mission. Die sich bildenden Missionsgesellschaften wurden von Bürgervereinen tatkräftig unterstützt, auch finanziell. Zwischen Weltmission und Innerer Mission bildeten sich, obwohl unterschiedliche Anliegen verfolgend, sowohl *theologisch*, als auch *pädagogisch* (über Arbeitserziehung und Unterricht) sowie institutionell gemeinsame Interessenkontexte. Mit der Gründung des Deutschen Reiches 1871 und dem Erwerb der ersten Kolonien 1884 zeichneten sie sich noch deutlicher

³⁵ Vgl. ALTENA, Häuflein, 160.

³⁶ Zit. nach a.a.O., 164f.

ab. Ging es der Inneren Mission um die Rettung der ausgestoßenen, in der Gosse lebenden jungen Menschen, der sich selbst überlassenen Kranken, der verwahten Armen – Menschen die von Christus nichts wussten oder nichts mehr wissen wollten –, so ging es in der Auslandsarbeit der Mission, bezogen auf Afrika, um die Rettung der »Negerseelen« durch die christliche Botschaft. Der Ordensspruch *Ora et labora (et lege)*, besaß für die Innere wie für die Äußere Mission eine Leitfunktion, allerdings nicht nach dem Vorbild eines Mönchsordens, sondern in Hausgemeinschaft und Ortsgemeinde, in denen auch *Fest und Feier* wichtig wurden.

In der Inneren wie in der Äußeren Mission spielten Tatkraft und Ausstrahlung von *Einzelpersönlichkeiten* eine entscheidende Rolle. Die *Rettungshausbewegung* macht dies besonders deutlich – angefangen von Johannes Falck in Weimar über Johann Hinrich Wichern mit der Gründung des Rauhen Hauses in Horn (heute zu Hamburg)³⁷ bis zu Friedrich Bodelschwing und den von ihm *Beth El*, »Haus Gottes« genannten Stiftungen (heute zur Bielefeld gehörig). Nachdem Bodelschwing die *Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika* ab 1890 unterstützte und sie ab 1906 als »Bethel-Mission« ganz übernahm, existierte hier, im Raum Bielefeld, auch ein Zentrum des direkten Austauschs zwischen innerer und äußerer Mission. In Leipzig war der Weg zwischen der Leipziger Missionsgesellschaft, dem *Centralausschuß* für Innere Mission und dem *Gustav-Adolf-Werk* kurz, wenn auch die Institutionen weitgehend voneinander getrennte Wege gingen. In Mittelfranken hatte Wilhelm Löhe die Anstalt in Neuendettelsau (bei Ansbach) sowohl für die Innere als auch die Äußere Mission gegründet.

Thorsten Altena schreibt in seiner Dissertation zum Selbstverständnis deutscher Missionare in Afrika, dass sich ab 1910 die Prinzipien der Arbeiterziehung Booker Washingtons in der deutschen Missionsarbeit auf breiter Front durchsetzten und zwar auch bei katholischen Missionstheologen wie Friedrich Schwager und Max Größer. Washington wurde als Persönlichkeit in seinem Denken und Handeln zum »Paradebeispiel für einen vorbildhaften Farbigen«.³⁸

³⁷ Arbeit in Verbindung mit *Ausbildung* und *Unterricht* sowie die Zugehörigkeit zu einer *Familie* im Rettungshaus bildeten die Grundpfeiler der Erziehung Wicherns als Antwort auf die grassierende industrielle Kinderarbeit, welcher Jungen und Mädchen aus armen Familien ausgesetzt waren. JOHANN HINRICH WICHERN, *Sämtliche Werke*. Bd. 7 (Schriften zur Pädagogik), Hamburg 1975, 467f.; Bd. 4, Teil 1 (Schriften zur Sozialpädagogik), Berlin 1958, 278f.

³⁸ ALTENA, Häuflein, 163, Fn. 249.

Der evangelische Kirchenhistoriker und Missionstheologe Carl Mirbt (1860–1929) bewunderte Booker Washington, weil er es schaffte, »das Vorurteil der Schwarzen gegenüber körperlicher Arbeit zu überwinden«. ³⁹ Der Theologe Johannes Wichern (1845–1914), der seinem Vater als Leiter des Rauhen Hauses nachfolgte (doch das Amt aus gesundheitlichen Gründen 1901 aufgab) schrieb das Vorwort zur deutschen Ausgabe eines 1910 erschienenen Buches Booker Washingtons. Wichern, des Lobes voll für den »bewunderungswürdigen Mann«, legte den Band besonders denen ans Herz, »welche als Lehrer und Missionare unter Schwarzen zu wirken berufen sind«. ⁴⁰ Der Berliner Missionstheologe Julius W. Richter (1862–1940) besuchte gar Washington in Tuskegee und schrieb darüber in der »Evangelischen Mission«. Richter verfasste ein Vorwort zur deutschen Ausgabe des von Booker Washington stammenden Buches »Handarbeit«.

In jenem Band, *Handarbeit*, berichtete Booker Washington auch von Erfahrungen des Togo-Experiments, allerdings sehr viel zuversichtlicher, als sie tatsächlich waren. Nicht nur der Tod Booker Washingtons, sondern auch der Verlust der Kolonien nach dem Ersten Weltkrieg ließ den berühmten Afroamerikaner hierzulande schnell in Vergessenheit geraten.

Missionstheologen sahen sich nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs, dem Kriegsende und der Ausweisung aus den ehemaligen Missionsgebieten um den Erfolg ihrer Arbeit gebracht, auch wenn einige von ihnen von englischen oder französischen Missionsgesellschaften in die nun unter nichtdeutscher Verwaltung stehenden Territorien zurückgeholt wurden. Wie Hartmut Lehmann in einer Studie deutlich macht, gehörten die deutschen Missionstheologen in der Weimarer Republik überwiegend zum Rechtsaußenflügel des nationalen Protestantismus ⁴¹ – auch dies ein Zeichen dafür, dass die von Carl Paul betonte völlige Unabhängigkeit der Evangelisation von staatlicher Kolonialpolitik dank zahlreichen Formen von Kooperationen kaum existierte. Dass mit erfolgreicher Missionsarbeit auch verlässliche Sozialstrukturen gebildet wurden, die staatlichem Interesse entsprachen, sah

³⁹ A.a.O., 164, Fn. 250.

⁴⁰ JOHANNES WICHERN, Vorwort, in: BOOKER T. WASHINGTON, Charakterbildung. Sonntags-Ansprachen an die Zöglinge der Normal- und Gewerbeschule in Tuskegee, Berlin 1910, IX–XV.

⁴¹ HARTMUT LEHMANN, Missionaries without Empire: German Protestant Missionary Efforts in the Interwar Period (1919–1939), in: HARTMUT LEHMANN, Transformationen der Religion in der Neuzeit. Beispiele aus der Geschichte des Protestantismus, Göttingen 2007, 236–255.

er nicht als der Mission abträglich an.⁴² Der Leipziger Missionsdirektor Paul wandte sich auf dem Höhepunkt kolonialer Machtausübung des Kaiserreichs nur gegen den Gedanken, die Mission sei eine Unterabteilung der Kolonialverwaltung. Gleichzeitig lobt er die »junge deutsche Kolonialgeschichte«, welcher jenes Unrecht, das ältere Kolonialmächte Europas verübt hatten, so Carl Paul, zum Glück *nicht* anzulasten sei, da »unsere gute Regierung« jedes Unrecht bestrafe.⁴³ Falls dennoch manchmal schlimme Dinge in den Kolonien passieren, sei dies die Schuld einzelner Kolonialbeamter. Carl Paul warnte vor den Arabern als dem größten Feind der Christen Afrikas, *gut* blieb in seinen Augen nur die *evangelische* Mission, die gegebenenfalls, etwa bei vorhandener örtlicher Nähe zu den »Römischen« (den katholischen Missionaren), eine »sittigende Wirkung« auf letztere ausübe.⁴⁴ Wenn man Missionstexte dieser Art heute liest, stellt sich die Frage nach dem historisch-theologischen Standort von Forschern, die sich *heute* um die Interpretation eines solchen Textes und ähnlicher Dokumente aus der Kolonialzeit bemühen.

6 RELIGIONSPÄDAGOGIK, FACHHISTORIK, INTERKULTURELLE THEOLOGIE – IHR BLICK IN DIE GESCHICHTE

Die Publikationen zur christlich-evangelischen Mission und ihrer Geschichte seit dem Wilhelminischen Kaiserreich lassen sich aus deutscher Sicht groß gesprochen drei Epochen zuordnen:

1. Einer Epoche der resümierenden Selbstinterpretation, die zumeist von ehemaligen Missionsinspektoren sowie Missionstheologen aus dem universitären Raum bis Anfang der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts durch zum Teil mehrbändige Publikationen geleistet wurde,⁴⁵
2. einer Epoche äußerster Kritik an imperial-kolonialer Herrschaft des Wilhelminischen Kaiserreichs, welche die Rolle der Mission im Funktionszu

⁴² CARL PAUL, Die Mission in unseren Kolonien. (Heft 1-4; 1898-1908), 7f., URL: www.gaebler.info/ahnen/paul/carl-kolonien.pdf (Stand: 09.06.2016).

⁴³ A.a.O., 10f.

⁴⁴ A.a.O., 330.

⁴⁵ Den Abschluss dieser Epoche markiert das Werk: WILHELM OEHLER, Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission. Erster Band: Frühzeit und Blüte der deutschen evangelischen Mission 1706-1885, Baden-Baden 1949. Zweiter Band: Reife und Bewährung der deutschen evangelischen Mission 1885-1950, Baden-Baden 1951.

sammenhang von »Kolonisation«, »Europäisierung«, »Zerstörung« bzw. »Entfremdung« *kritisch* analysiert,⁴⁶

3. einer Epoche neuer Unübersichtlichkeit mit einer kaum überschaubaren Vielfalt von Deutungsansätzen und Interessen; sie gab das Signal zu einem neuen geistigen Aufbruch, der mit dem Begriff *Interkulturelle Theologie* programmatische Bedeutung erhielt.⁴⁷

Die *Epoche der Kritik* gelangte mit wichtigen Veröffentlichungen am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu einem gewissen Höhepunkt. Sie hat ihren Abschluss noch nicht gefunden und reicht bis in die Gegenwart hinein. Die Konturen dieser Kritik entwickelten sich parallel zur öffentlichen Wahrnehmung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Unterschiede zwischen den führenden westlichen Industrieländern (der »Ersten Welt«), und den »Entwicklungsländern«, der »Dritten Welt«. Man kann das Bild differenter Welten ausweiten durch die Zuordnung entwicklungsfähiger *Schwellenländer*, genannt »Zweite Welt«, während die am Ende der Leistungsskala stehenden *extrem armen Länder* als »Vierte Welt« bezeichnet wurden. Allerdings ist Vorsicht beim Gebrauch derartiger Klassifikationen geboten. Sie neigen im Zeitalter hoher Sensibilität für sprachlichen Dysphemismus dazu, *diskriminierend* wahrgenommen zu werden.

Die Epoche der Kritik gewann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in dem Maße an Bedeutung, wie die christliche Mission auch das *Forschungsinteresse von Fachhistorikern* weckte, international vernetzte Forschergruppen gebildet wurden und bedeutende Tagungen zur Geschichte der Mission stattfanden.⁴⁸ Mit Christel Adick und Renate Nestvogel publizierten im Kon-

⁴⁶ Die Literatur dazu ist riesig, hier wenige Beispiele: CHRISTEL ADICK/WOLFGANG MEHNERT (Hrsg.), *Deutsche Missions- und Kolonialpädagogik in Dokumenten. Eine kommentierte Quellensammlung aus den Afrikabeständen deutschsprachiger Archive 1884–1914*, Frankfurt a.M. 2001; HORST GRÜNDER, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonisation. Gesammelte Aufsätze*, Münster 2004; JÜRGEN ZIMMERER, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatliche Machtpolitik und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster ³2004; MICHAEL PESEK, *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär, Verwaltung seit 1980*, Frankfurt a.M. 2005. – Kritisch zu Togo: CHRISTEL ADICK, *Bildung und Kolonialismus in Togo*, Weinheim 1981; WERNER USTORF (Hrsg.), *Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Bremen 1986.

⁴⁷ Vgl. KLAUS HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.

⁴⁸ Als Einzelbeispiele seien genannt: WILFRIED WAGNER (Hrsg.), *Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster 1994*. ULRICH VAN DER HEYDEN/HEIKE LIEBAU (Hrsg.), *Missionsge-*

text von Kolonisation und Mission gesellschaftskritisch orientierte Forscherinnen der komparativen Erziehungswissenschaft, welche die oft vergessene Rolle der Frauen in Ethnien Afrikas untersuchten.⁴⁹

Unser Verhältnis zu den sogenannten Entwicklungsländern beleuchten *Modernisierungstheorien*, die die Inferiorität der indigenen Völker Afrikas für selbstverständlich halten, was uns wiederum legitimiert, ihnen das *Gute* unserer im Geist des Fortschritts entwickelten Optionen nahe zu bringen. Den Modernisierungstheorien stehen bekanntlich *kritische* Dependenztheorien gegenüber, die die Ambivalenz dieses angeblich Guten entlarven als von ökonomisch wie kulturell zerstörenden Interessen bestimmt. Beide Theorieansätze sind beeinflusst durch eine verstärkte Abwendung breiter Bevölkerungsschichten von den großen Religionen und Konfessionen.⁵⁰ Der Säkularisierungsprozess lässt Theologie und Religionspädagogik nicht unberührt. Versuche gemeinsamer Auseinandersetzung mit diesem Phänomen lassen führende Repräsentanten von Konfessionen und Religionen, die in früherer Zeit sehr viel stärker auf Abgrenzung bedacht waren, heute zusammenrücken.

Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts entwickelt sich mit der *Interkulturellen Theologie* eine disziplinäre Richtung, die Theologie, Kultur, Mission samt ihren Kontexten und ihrer Geschichte in neue Zusammenhänge bringt. Diente bisher die Vorsilbe *post-* (postmodern, -christlich, -säkular usw.) als Chiffre aktueller Situationsbestimmungen, so verweist der inflationäre Gebrauch der Präfixe *trans-*, *inter-* und *cross-* in thematisch relevanten Texten auf die neue Bedürfnislage,⁵¹ lässt sie aber auch diffus und unübersichtlich erscheinen.

schichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996. ULRICH VAN DER HEYDEN/HOLGER STOECKER (Hrsg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart 2005.

⁴⁹ Vgl. RENATE NESTVOGEL, *Afrikanerinnen in Deutschland: Lebenslagen, Erfahrungen und Erwartungen*, Münster 2014. Vgl. ferner die an der Universität Bochum von Christel Adick betreute Dissertation der Togoer Promoventin SENA Y. AKAKPO-NUMADO, *Mädchen- und Frauenbildung in den deutschen Afrika-Kolonien (1884–1914)*, Frankfurt a.M. 2007.

⁵⁰ Vgl. HANS JOAS/KLAUS WIEGANDT (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007.

⁵¹ VOLKER KÜSTER, *Interkulturelle Theologie*, in: PETER SCHREINER u.a. (Hrsg.), *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 179–191, 179.

Die Interkulturelle Theologie hebt den seit Jahrhunderten vorherrschenden, von Europa ausgehenden *Zentralismus* des Christentums auf: Sie interessiert die Rolle der christlichen Kirchen in der Begegnung mit anderen Religionen im globalen Maßstab. Sie nimmt die Eigenexistenz der außereuropäischen Religionen wahr, und sie bleibt im Gespräch mit jenen Kirchen, die durch die Mission des 19. Jahrhundert entstanden. Sie steht der *Geschichte* nicht mit jener enthüllenden, Verdrängung und Herrschaft aufdeckenden Interessenlage gegenüber, die das Zeitalter der Gesellschaftskritik auszeichnete. Ihr ist die historische Fragestellung wichtig, um ein tieferes Verständnis der Gewordenheit von Identitäten und Differenzen im Selbstverständnis der am kulturellen oder religiösen Diskurs Beteiligten zu erlangen.⁵² Dabei können verschüttete Traditionen bewusstgemacht, aber auch Abgrenzungen gegenüber inhumanen Entwicklungen vorgenommen werden. Im Vordergrund des Interesses stehen Konzepte, die Verständigung zwischen den Kulturen fördern. Reflektiert wird die Diskursbereitschaft mit ihren Grenzen innerhalb der Vielfalt religiöser und kultureller Entwicklungen. Das theoretische Interesse wird von praktischen Anliegen überformt.

Man kann die Geburt der interkulturellen Theologie *auch* als anhaltende Reaktion auf völlig neue Entwicklungen begreifen, die seit dem 11. September 2001 Krieg (im Nahen Osten), Terror und erdteilübergreifende Flüchtlingsmigration mit sich brachten. In der westlichen Welt werden – nicht ohne Widerspruch – Stimmen laut, die einen *clash of cultures* befürchten. Kirchen anderer Erdteile, die aus der europäischen Mission des 19. Jahrhunderts hervorgingen und später eine aktive Rolle bei der Befreiung von kolonialer Fremdherrschaft spielten, sind heute bedroht von Verfolgung und Terror.

Interkulturelle Theologie lässt sich ein auf Diskurse, die in der Ära der Gesellschaftskritik so nicht stattfanden. Es geht dabei um die Schärfung des Bewusstseins für das jeweilige Anderssein wie für das Gemeinsame in der Vielfalt von Glaubenssystemen. Interkulturelle Theologie fordert auf, mit Fremdheit respektvoll und dialogbereit umzugehen. Es dominiert das Bedürfnis nach Verständigung und wechselseitiger Toleranz.

Auffällig ist die Differenz der Diskurse, die das Thema *Mission im deutschen Kaiserreich* einerseits bei Fachhistorikern und historisch-vergleichend

⁵² WOLFGANG GANTKE/THOMAS SCHREIJÄCK (Hrsg.), *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven*, Münster 2011. PHILIPP THULL/HAMIF REZA YOUSEFI (Hrsg.), *Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs*, Darmstadt 2014. CHRISTOPH BULTMANN/ANTJE LINKENBACH (Hrsg.), *Religionen übersetzen. Klischees und Vorurteile im Religionsdiskurs*, Münster 2015.

arbeitenden Erziehungswissenschaftlern, andererseits bei einigen Theologen und Religionspädagogen auslöst, wenn man ihre Texte vergleicht. Als Arbeitshypothese, die weiterer Prüfung bedarf, sei folgende Annahme erlaubt: Steht bei ersteren weiterhin die gesellschaftskritische Sicht im Vordergrund, erscheint bei letzteren die durchaus vorhandene Kritikbereitschaft verknüpft mit der Frage: Wie sehen jene Kirchen, die aus der christlichen Afrikamission bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges hervorgingen, ihre eigene Ursprungsgeschichte? Die von der Mission bewirkte Bildungsmotivation und die »Erziehung zur Arbeit« haben im historischen Selbstverständnis schwarzafrikanischer Kirchen identitätsbildende positive Bewertungsmuster hervorgebracht, die von gesellschaftskritischen Konzepten europäischen Ursprungs kaum erfasst wurden. Von besonderer Relevanz sind Studien jener in Europa bzw. Deutschland forschenden ausländischen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die (oder deren Eltern) dem Land entstammen, über das sie schreiben.⁵³

Verständigung, interreligiöser Dialog und wechselseitige Wertschätzung im transkulturellen Disput haben neue Kommunikationsangebote und Deutungskonzepte hervorgebracht. Weltweit hat die *Ideologie* der Gewalt eher zugenommen. Terroristische Anschläge finden seit kurzem verstärkt in Europa statt. Die Angst geht um. Hoffnung auf baldige Veränderung der Situation besteht nicht. Das Internet ist zum Hauptort terroristischer Organisationen zur Anwerbung von jungen Menschen geworden. Offenbar hatte die »Missionsarbeit« Erfolg. Viele folgten ihr. Unter diesem Vorzeichen liest man mit ganz anderen Augen den Bestseller von Tillmann Prüfer über seinen Urgroßvater Bruno Gutmann, der in Deutsch-Ostafrika am Kilimandscharo als Missionar dem Volk der Dschagga das Christentum vermittelte, ihre Sprache und Kultur studierte, für Bildung sorgte und heute noch im Glaubensgedächtnis der Menschen dort als der Heilige Bruno verehrt wird.⁵⁴ Erst auf diesem Zeithintergrund ist auch das Anliegen der Interkulturellen Theologie voll zu erfassen. Sie hat es in relativ kurzer Zeit vermocht, das Profil der Religionspädagogik zu verändern.

Zwischen der Theologie und der – heute nach wie vor gesellschaftskritisch orientierten – Allgemeinen Pädagogik (Erziehungswissenschaft) steht die (historische) Religionspädagogik. Für den außenstehenden Beobachter stellt sich die Frage: Wo ist ihr disziplinärer Standort? Bei der Vergleichen-

⁵³ Vgl. RAPHAEL QUARSHIE AVORNYO, Deutschland und Togo (1847–1987), Frankfurt a.M. 1989.

⁵⁴ TILLMANN PRÜFER, Der heilige Bruno. Die unglaubliche Geschichte meines Urgroßvaters am Kilimandscharo, Reinbek ²2015.

den Religionswissenschaft? Zwischen Theologie und Pädagogik. Oder soll sie beides umfassen? Oder beides verlassen zugunsten eines auf Eigenständigkeit abhebenden Profils? Bildet ihr Referenzrahmen die Gesellschaftskritik? Die Hermeneutik? Die allgemeine Geschichtswissenschaft? Derartige Fragen darf man stellen, wenn man nach dem fachlichen Profil der Interkulturellen Theologie sucht, die als Teil der praktischen Theologie zum identitätsformenden Bestandteil von Religionspädagogik erklärt oder von ihr unterschieden werden kann. Das hat Auswirkungen auf die Forschung.

Jede *historische* Studie zum Missionswesen hat Auskunft zu geben darüber, an welcher Stelle der widersprüchlichen Theorielage sie ihr Selbstverständnis anzudocken gedenkt, mit welchen Problemen sie sich dabei konfrontiert sieht und welche Grenzen der Interpretation sie dabei in Kauf zu nehmen bereit ist. Geht es um historische Fragestellungen, hat man die Kontexte und Grenzen der damaligen und der eigenen heutigen Sicht mit zu bedenken. Das Superioritätsgebaren führender evangelischer Missionstheologen des Kaiserreichs, das die kulturelle Hebung der »Heiden« durch ihre Christianisierung als Leistung evangelischer Mission pries,⁵⁵ dürfte heute bei einer jungen Generation von Interessenten für die Interkulturelle Theologie eher Betroffenheit als Identifikation auslösen. Geblieben sind der Missionsarbeit in der Gegenwart Aufgaben, die sie zu erfüllen hat und die sie, ausgestattet mit historischer Lernfähigkeit, auch verantwortungsvoll leisten will.

Die Missionstheologie des 19. Jahrhunderts war bis zum Ende des Ersten Weltkrieges ungeheuer vielgestaltig, die Stellung der Mission innerhalb der systematischen Theologie durchaus unterschiedlich. Man vergleiche dazu Aussagen des rassistischen Missionstheologen Paul Rohrbach mit Äußerungen von Ernst Troeltsch als Vertreter der religionshistorischen Schule zur Missionsarbeit. Troeltschs Sicht stieß zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei vielen Missionstheologen auf Unverständnis.⁵⁶ Heute gehört sie zum Normalbild des liberalen Protestantismus. Troeltsch relativierte den Absolutheitsanspruch des Christentums mit dem auf Schleiermacher zurückgehenden Hinweis, dass *alle* Religionen wertvoll und nicht zu verdammen seien. Die Einsicht, dass jeder Mensch die Erfahrung von Transzendenz besitzt, macht Religion erst möglich.

⁵⁵ Vgl. CARL MIRBT, *Die evangelische Mission als Kulturmacht*, Berlin 1905. JULIUS RICHTER, *Das deutsche Kolonialreich und die Mission*, Basel 1914.

⁵⁶ Vgl. den Abschnitt »Missionswissenschaft« in: ECKHARD LESSING, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Bd. 1: 1870–1918, Göttingen 2000, 447–462, 454f.

Was fehlt der Interkulturellen Theologie der Gegenwart? Große schulebildende Theologen des Protestantismus, die das 20. Jahrhundert prägten, gibt es nicht. Ein Interesse an *umfassender* Theoriebildung, gewonnen aus den klassischen Formen wissenschaftlichen Arbeitens, ist bislang kaum erkennbar. Jener kulturelle Gewinn, der den hermeneutischen Wissenschaften, auch der Theologie, aus großen begriffsgeschichtlichen Studien und Auseinandersetzungen um *Zeit, Wahrheit und Methode* im 20. Jahrhundert zufiel – verbunden etwa mit den Namen Gadamer, Habermas, Adorno, Popper, Koselleck –, wurde von der *Interkulturellen Theologie* bislang kaum fruchtbar gemacht, wenn überhaupt entdeckt. Von Kommunikation wird gesprochen, aber *theoretisch* Vorhandenes zu diesem Thema kaum reflektiert. Eine neue Ära der Schnelllebigkeit zeichnet sich ab. Schlagworte und Konzepte mit relativ dünnwandigen Begründungskontexten haben Konjunktur. Sie sind bruchlos durch andere ersetzbar. Es überwiegt der Eindruck von Vielfalt und freundlicher Beliebigkeit. Der Strom der Veröffentlichungen ist dem Leserverhalten angepasst. Umfassende Forschung fehlt. Eine Literaturrecherche mit der Aufgabe, Charakteristika der laufenden Publizistik in der neuen Disziplin zu untersuchen, würde nicht umhinkommen, die Dominanz *kurzer* Beiträge in Tagungs- und Einführungsbänden festzustellen. Studien auf dem Boden erfahrungswissenschaftlicher Methodik, finden sich kaum. Sie folgen einem typischen von der Forschungslogik bestimmten Raster: *Erarbeitung des aktuellen Diskussionsstandes der Forschung aus der Fachliteratur eines bestimmten Zeitraumes; Darstellung der Ziele der Untersuchung nach Formulierung zu prüfender Forschungshypothesen bzw. Fragen; Methodendarstellung; Ergebnisse der Studie, welche die in den Eingangshypothesen geweckten Erwartungen bestätigen oder abweisen; eine Diskussion der Ergebnisse, die argumentativen Falsifizierungsversuchen von Befundaussagen zugänglich ist, gegebenenfalls Schwierigkeiten bei der Durchführung der Studie erörtert und weiterführende Fragen stellt*. Je nach Fragestellung der Forschungsarbeit sind andere Formen des offenzulegenden Vorgehens möglich. So werden große Theorieentwürfe oder biographische Studien eine jeweils andere Struktur aufweisen. Der Hinweis will nur verdeutlichen: Eine Diskussion des Forschungsprofils Interkultureller Theologie ist von Interesse.

7 AUSBLICK

Nach 1900 weckte das Erziehungskonzept von Booker Washington sowohl das Interesse deutscher Kolonialbeamter als auch führender deutscher Missionstheologen. Nach der Übersetzung der Bücher Washingtons ins Deutsche

stand dessen Konzept – die Hinführung der inferioren, nichtweißen amerikanischen Bevölkerung zu qualifizierter Handarbeit, selbständigem Handeln und christlichem Glaubensethos – in der deutschen protestantischen wie katholischen Missionswissenschaft in hohem Ansehen. Dieses Konzept der Arbeitserziehung, das in deutschen Missionsschulen bis zum kriegsbedingten Verlust der Kolonien eine Rolle spielte, stand in Einklang mit den modernen Sozialtheorien der Zeit, wie sie im »Verein für Socialpolitik« und von führenden deutschen Nationalökonomen entwickelt worden waren. Man wollte »auf der Grundlage der bestehenden Ordnung die unteren Klassen soweit heben, bilden und versöhnen, dass sie in Harmonie und Frieden sich in den Organismus einfügen« (Gustav Schmoller).⁵⁷

Angewandt auf die Afrika-Mission im deutschen Sprachraum war das Erziehungskonzept Washingtons durchaus in der Lage, unter Aufrechterhaltung einer »natürlichen« Inferiorität von Schwarzen gegenüber Weißen den Katechumenen und Neuchristen nicht nur eine höhere Selbstwertschätzung zu vermitteln, sondern auch durch Modernisierung von Anbau, Handel und Verwaltung ökonomische Prosperität zu fördern. Damit erwies sich die Einheit von religiös-kultureller Identifikation mit dem Arbeitsleben als förderlich für die Akzeptanz jenes Konstrukts des »nickenden Negers« – er zierte die Sammelbüchsen für die kirchliche Missionsarbeit –, das der christlichen Botschaft der Weißen inhärent war. Funktionale Zwänge der Kolonialherrschaft prägten auf dem Hintergrund christlicher Heilslehre ein Selbstbild des Schwarzen, dessen normative Implikationen ihn zu tatkräftigem Einsatz seiner Kräfte, Dankbarkeit und sozialer Dienstbarkeit erzog. Die im Evangelium gewonnene *Freiheit* konnte allerdings auch unter Berufung auf die Gebote des Katechismus, im Falle offenkundiger weißer Willkür mit Widerstand entgegnetreten, zumindest theoretisch. Die im neuen Glauben gewonnene hohe *soziale Zufriedenheit* bot der deutschen »Schutzmacht«, die bekanntermaßen im Bedarfsfall vor Gewalt nicht zurückschreckte, eine weit bessere Garantie für machtpolitische Sicherheit als jedes Unterwerfung fordernde Erziehungskonzept. Als Zeichen der Dankbarkeit, der neuen Kultur zugehören zu dürfen, verfassten Neubekehrte geistliche Lieder in deutscher Sprache zu Ehren des deutschen Kaisers. Ein Beispiel: Nach der Melodie »Wir danken alle Gott« fasste Jakobo Ngombe den Dank seiner Gemeinde in die Strophen eines Lobgesanges, beginnend mit den Worten: »Gott, wir danken dir für deine große

⁵⁷ Zit. n. Wikipedia-Eintrag »Verein für Socialpolitik«, URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Verein_für_Socialpolitik (Stand: 09.06.2016)

Gnade, die du dem Kaiser, unserem Oberherrn, erwiesen hast«. ⁵⁸

Der deutsche Linksintellektuelle wird der Versuchung kaum widerstehen, das Fundstück mit spürbarer Ironie seiner Leserschaft zu präsentieren, um den der Mission zu verdankenden christlichen Glauben Schwarzafrikas als im Dienste des weltlichen Obrigkeitsstaates stehend auszuweisen; für die Demokratiefähigkeit der Neubekehrten dürfte der gesellschaftskritische Akteur eine düstere Prognose stellen. Der interkulturell bewanderte Theologe ist demgegenüber geneigt, mit einem Lächeln die sinnfällig gemachte Kaisertreue im Kirchenlied von damaligen Neuchristen den *Adiaphora* des Glaubens zuzurechnen. *Heute* wird in einer so vorbildlichen liberalen Demokratie wie Norwegen im sonntäglichen Gottesdienst von Priestern der lutherischen Staatskirche in Fürbitte und Gottesdank der *König* des Landes miteingeschlossen. ⁵⁹ Alle Beteiligten sind aufrechte Demokraten.

Wie im vorangegangenen Kapitel angedeutet wurde, verdrängt jede *nur* von gesellschaftskritischem Interesse zehrende geschichtliche Betrachtung der Mission, dass die von der Dialektik der Aufklärung geprägte Gesellschaftskritik an dem historisch gewachsenen *Selbstverständnis* des aus der Mission hervorgegangenen Christentums außerhalb Europas weitgehend vorbei argumentierte. Auch wenn politische Herrschaftskritik etwa zur »Theologie der Befreiung« Lateinamerikas eine enge Beziehung herzustellen gestattet, erreicht sie das positive Selbstverständnis der aus institutioneller Kirchenkritik hervorgegangenen *Theologie der Armut* in Mittel- und Südamerikas nicht. Auch heutige Kirchen in Schwarzafrika besitzen ein durchaus positives Bewusstsein von ihren historischen Anfängen.

Für den »deutschen Sonderweg« der Missionstheologie⁶⁰ besaß Booker Washingtons Tuskegee-Konzept der *Erziehung zur Arbeit* nur die Funktion eines Seitenthemas. Die sozialen Umwälzungen in Togo, die mit der Arbeitserziehung und dem Drang nach Bildung einsetzten, waren langfristig sehr viel gravierender, als dies deutsche Missionstheologen oder Kolonialbeamte zwischen 1884 und 1914 hätten ahnen können. Während Booker Washington in den USA kaum gesellschaftliche Veränderungen bewirkte, war in der Zeit, in welcher das Tuskegee Experiment lief, das Bildungsbedürfnis der Bevölkerung, das die *christliche Mission* in Togo auslöste, gewaltig. Sie führte bei den Ewe zu einer neuen Bildungselite, die von großem Einfluss auf

⁵⁸ Zit. nach ALTENA, Häuflein, 516.

⁵⁹ Eigene Erfahrung im Dom zu Trondheim.

⁶⁰ Vgl. FRIEDER LUDWIG, Der deutsche »missionstheologische Sonderweg« und der Kolonialismus, in: RICHARD BONNEY u.a. (Hrsg.), Religion und Politik in Deutschland und Großbritannien, München 2001, 95–109.

die Entwicklung des Landes wurde. Das gesteigerte Bildungsbewusstsein erhöhte die Attraktivität urbaner Regionen, weil nur dort Karrieren möglich waren, während dem Landleben gleichzeitig Gebildete entzogen wurden. Raphael O. Avornyö beschrieb in seiner Würzburger Dissertation den Einfluss Deutschlands auf Togo für den Zeitraum von 140 Jahren. Gesellschaftliche Langzeitveränderungen, welche Kolonisation und Mission bewirkten, waren immer auch identitätsbildend hinsichtlich der nationalen Zugehörigkeit des Einzelnen und verblieben im historischen Bewusstsein der sich formierenden Gesellschaft. Je näher dazu befragte Personen, Staatsbürger Togos, der Kirche und der Mission nahestanden, desto positiver fielen ihre Äußerungen aus über den deutschen Einfluss in Togo.⁶¹ Die durchgeführte Befragung liegt weit über 30 Jahre zurück. Heute knüpft die Interkulturelle Theologie ein Netz von Beziehungen, das derartige Erfahrungen neu strukturiert.

⁶¹ AVORNYO, Deutschland, 200f.