

Missionarsreligion und säkulare Religion bei Jakob Spieth (1856–1914)¹

Von Werner Ustorf

Einleitung

In seiner Erzählung *Des schwarzen Mädchens Suche nach Gott* beschreibt der irische Schriftsteller George Bernard Shaw die komplexe Beziehung zwischen einer Afrikanerin und einer ebenso fiktiven englischen Missionarin auf folgende Weise:

„Das schwarze Mädchen, ein perfektes Geschöpf, dessen seidige Haut und glänzende Muskeln die weissen Missionsleute wie aschfarbene Geister erscheinen ließ, war eine interessante aber unbefriedigende Konvertitin; denn statt das Christentum unkritisch und genau so zu schlucken, wie es ihr zubereitet wurde, setzte sie es einer unerwarteten Befragung aus, die ihre Lehrerin dazu zwang, soviele Auskünfte zur christlichen Lehre zu improvisieren und aus dem Stand Evidenzen zu erfinden, dass sie es schließlich vor sich selbst nicht mehr verheimlichen konnte, dass das Leben Christi, so wie sie es erzählt hatte, mit derartig detaillierter Spekulation und hausgemachter Doktrin angereichert war, dass die Evangelisten erstaunt und verwirrt gewesen wären, wenn sie miterlebt und mitgehört hätten, was da alles in ihrem Namen behauptet wurde. Tatsächlich war bald eine Notwendigkeit, was anfänglich noch ein Akt der Hingabe war, nämlich der Wunsch der Missionarin nach einer möglichst entlegenen Station, da das Erscheinen eines missionarischen Rivalen zur Entdeckung geführt hätte, dass, obwohl einige der schönsten Früchte der von ihr gebackenen Evangeliumstorte aus der Bibel gepflückt und die Szenerie und dramatis personae daraus entnommen waren, die daraus resultierende Religion trotz dieses Kompilationselements dennoch in Wirklichkeit ein Produkt der eigenen direkten Inspiration der Missionarin war. Nur als einsame Pioniermissionarin konnte sie ihre eigene Kirche sein und deren Kanon bestimmen – ohne die Gefahr, als Häretikerin exkommuniziert zu werden.“²

¹ Der vorliegende Text ist eine veränderte und erweiterte Fassung meines Beitrages zu Adjäi Paulin Oloukpona-Yinnon (Hg.), *Le Togo 120 ans après Gustav Nachtigal* (1884–2004), Lomé 2006 (in Erscheinung begriffen).

² George Bernard Shaw, *The Black Girl in Search of God and some other Tales*, London 1947, 22 (meine Übersetzung). Die Erzählung selbst, *The Adventures of the Black Girl in her Search for God*, ist zuerst 1932 veröffentlicht worden. Shaw, in einer Denkbewegung, die parallel zum Zitat steht, beschreibt weiter, dass die Missionarin schon in England falsche Versprechungen machte (indem sie sechs Männern die Ehe

Die Erzählung geht dann weiter damit, dass diese Missionarin die Unvorsichtigkeit begeht, die Afrikanerin das Lesen zu lehren und ihr eine Bibel zu geben, woraufhin die afrikanische Suche nach Gott ganz unerwartete Formen annimmt und Fragen aufwirft, die über den Horizont der Missionarin gehen und dann auch weniger mit Afrika als mit George Bernard Shaw's Vorliebe für Voltaire (*Candide*, 1759) und die Aufklärung zu tun haben. Dennoch, Shaw hat in dieser Miniatur treffend die Dialektik von missionarischer Macht und Ohnmacht markiert: Ohnmacht, die Richtung afrikanischer Konversion wirklich bestimmen zu können, und Macht im Blick auf die Präsentation und Interpretation der christlichen Tradition. Diese Dialektik interessiert mich hier – speziell die Frage der Macht des Missionars über die christliche Tradition, d.h. die Macht zur Häresie, wenn wir George Bernard Shaw folgen. Häresien sind allerdings nicht immer nur negativ, denn theologisch sind sie einer der Motoren in der Herausbildung der christlichen Tradition. Prinzipieller noch: Theologische Selbständigkeit ist überhaupt nur denkbar in Auseinandersetzung mit der Möglichkeit zur Häresie. Das gilt ebenso für den Bereich der christlichen Mission. Was ich im Folgenden als *Missionarsreligion* bei Jakob Spieth untersuche, hat für mich durchaus häretische Züge, die ich später unter dem Begriff der *säkularen Religion* zu fassen versuche. Spieth war einer der wichtigsten Missionare der Norddeutschen (sogenannten *Bremer*) Mission im heutigen Togo und Ghana in der Zeit des Übergangs vom Handels- zum Hochkolonialismus oder Imperialismus. An seiner Person läßt sich das von Shaw erkannte Problem missionarischer Macht und Ohnmacht und des Umgangs mit diesem Problem gut und vielleicht sogar beispielhaft ablesen. Zunächst ist aber ein Blick auf den Stand der Diskussion geboten, um die unerwartete Brisanz des Themas zu erläutern.

Westmission, plurale Christentumsgeschichte und Definitionsmacht

In Westeuropa geht das Christentum oder besser die Kirche zur Zeit durch eine beschleunigte Phase der Marginalisierung.³ Einige der Kernländer der alten Christenheit gelten in den Augen des christlichen Südens heute bereits als Missionsgebiet. Die Christenheit des Südens ist selbstbewußt geworden. Darum kann etwas pauschal gesagt werden: Wir befinden uns heute in einer dezidiert nach-kolonialen Periode christlicher Geschichte, in der sich das

versprach, jedoch niemals vollzog) und so ihre Macht über andere genoss. Dieses Spielen mit Macht setzt sich dann auch in Afrika fort, wobei die Unfähigkeit der Missionarin, ihre eigene Schwäche und ihr Nichtwissen einzugestehen, sie daran hindert, sich wirklich auf die Menschen dort einzulassen.

³ Vgl. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, London 2000; Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001; Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002; Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2002; Robin Gill, *The 'Empty' Church Revisited*, London 2003. Hugh McLeod/Werner Ustorf (Hgg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.

Christentum zwar rapide globalisiert und dabei zunehmend in den „globalen Süden“ (Jenkins) verschiebt, zugleich sich jedoch unter einer ausgesprochenen Abkehr von kulturell nordatlantischen und theologisch liberalen Interpretationen aufzufächern beginnt in eine Serie regionaler Christentümer oder indigener Varianten des Christentums.⁴ Dieser *Abschied vom Westen* vollzieht sich krisenhaft und ist ein Prozeß von historischen Proportionen; er hat bereits zu grundlegenden theologischen und kirchlichen Umwertungen geführt – auch im Westen.⁵ Unausweichlich zieht dieser Umwertungsprozeß auch eine Revision der jüngsten Christentumsgeschichte nach sich, nämlich der rund zweihundertjährigen Phase der vom Westen ausgehenden und mit dem Kolonialismus gleichzeitigen modernen Missionsbewegung. Dabei geht es allerdings um erheblich mehr als nur die Frage nach Mission und Kolonialismus. Die Kritik an der westlichen Variante des Christentums, wenn ich so verkürzt sprechen darf, ist grundsätzlich und bezieht sich auf das, was im christlichen Süden als die Gefangenschaft des Evangeliums in westlicher Kultur angesehen wird. Jakob Spieth, mit dem wir uns hier befassen – und die Bremer Mission allgemein, arbeitete für Jahrzehnte großenteils nicht in einem Kolonialgebiet, sondern in einem Territorium, das bis zu Beginn der 1890er Jahre in afrikanischer Souveränität geblieben war. Mit anderen Worten: Die Kritik des christlichen Südens erstreckt sich auch auf Aktivitäten, die mit politischem Kolonialismus zunächst einmal nichts zu tun haben. Zur Erläuterung kann auf den christlichen, aber nicht unbedingt kolonialistischen Expansionismus der USA im 19. Jahrhundert verwiesen werden. 1885 veröffentlichte Josiah Strong sein missionarisches Manifest *Our Country*, das Pamphlet einer explizit evangelisch-imperialistischen Ideologie. Strong erneuerte die Vision Amerikas als einer christlichen Nation, nahm jedoch die neue, rassistisch-darwinistische Deutung der Weltgeschichte auf (die Angelsachsen als Höhepunkt der Zivilisation und spiritueller Reinheit) und verband dies mit der „gottgegebenen“ Bestimmung der USA, das Evangelium weltweit zu verkünden. Das Problem ist, dass Strong's Manifest außerordentlich populär war sowohl in Missions- wie säkularen Kreisen, vermutlich gerade weil alte und vertraute Mythologien rassistisch modernisiert und reformuliert waren. Der Bruch mit der älteren Missionstradition von 1810, die auf „selbstlose Wohltätigkeit“ abhob, kann gar nicht besser illustriert werden. Mit Strong und seinem Manifest sind wir aber auch bei der unmittelbaren

⁴ Vgl. dazu die informative, notwendige, aber auch durchaus kontroverse Studie von Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002. Im Blick auf Afrika vgl. etwa Allan H. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton–Asmara 2001 sowie ferner Klaus Koschorke/Frieder Ludwig/Mariano Delgado (Hgg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte, 1450–1990*, Neukirchen 2004.

⁵ Die Tatsache, dass die anglikanische Weltkirche einen Flüchtling aus Uganda, Dr. John Sentamu, zum Erzbischof von York ernannte (2005) und damit auf den zweithöchsten Rang innerhalb des Anglikanismus setzte, ist ein solches Signal. Jenkins prognostiziert in seiner oben genannten Studie, dass in Großbritannien das Christentum nur als „schwarzes“, d.h. als Religion der Immigranten überleben wird. Die theologischen Umwertungen lassen sich etwa ablesen an Virginia Fabella/R.S. Sugirtharajah (Hgg.), *SCM Dictionary of Third World Christianity*, London 2003.

Vorgeschichte angelangt, die zur Formulierung des Christlichen Weltstudentenbundes *Evangelisation der Welt in dieser Generation!* führte, die dann auf der Edinburgher Missionskonferenz von 1910 zum Schlagwort werden sollte.⁶

An der Revision solcher Interpretationen wird seit Jahren und zwar international und vor allem im Westen selbst gearbeitet.⁷ Unausweichlich muss dabei ein Geschichtsbild, welches dem Missionar oder der westlichen Agentur einseitig ein Monopol für die Transmission von Glaube und Identität zuspricht, einem ausgewogeneren Bild weichen. Dabei kann man allerdings auch über das Ziel hinausschießen und eine neue Definitionshegemonie errichten – diesmal eine des Südens. Die Qualifizierung des Christentums als einer *nichtwestlichen Religion*⁸ etwa ist ein Ausdruck dieser veränderten Welt- und Diskussionslage. Demgegenüber ist darauf zu bestehen, dass Interpretationsmonopole weder einen Platz in der christlichen Historiographie haben noch benötigen. Parteilichkeit und Wissenschaft lassen sich sehr wohl vereinen, solange sie transparent und kritisch gehandhabt werden. Adrian Hastings zum Beispiel, der unter den Missiologen vielleicht der unermüdlichste und auch politischste Agent afrikanischer Emanzipation war, hat seine kritische historische Arbeit niemals seiner Parteinahme für den Kontinent geopfert.⁹ 1997 hatte er mit seiner These, dass der Nationalismus nicht einfach ein Produkt der europäischen Moderne ist, sondern seine Wurzeln viel älter und in der muttersprachlichen Imagination zu finden sind, den Forschungskonsensus attackiert. Für viele der jüngeren Nationen rundum den Globus gilt, dass die Form dieser Imagination aus ihrem ersten Lesebuch stammt, nämlich der Bibel, und jeweils eine spezifische theologisch-ethnische Aneignung der Erwählungserzählung ist.¹⁰ Das würde bedeuten, dass der von Jenkins beschriebene politische und theologische Messianismus des christlichen Südens nicht einfach Imitation von Modellen aus dem

⁶ Vgl. dazu Wendy J. Deichmann Edwards, *Forging an Ideology for American Missions: Josiah Strong and Manifest Destiny*, in: Wilbert R. Shenk (Hg.), *North American Foreign Missions, 1810–1914. Theology, Theory, and Policy*. Grand Rapids–Cambridge 2004, 163–191.

⁷ Zwei der gegenwärtig besten Buchserien auf diesem Gebiet sind, in der englischsprachigen Welt, die von Robert E. Frykenberg und Brian Stanley herausgegebene Reihe „*Studies in the History of Christian Missions*“ und, im deutschsprachigen Raum, die von Ulrich van der Heyden, Andreas Feldtkeller und anderen herausgegebene Serie „*Missionsgeschichtliches Archiv*“. Zwei Beispiele der ersten Reihe sind der schon genannte, von Shenk herausgegebene Band *North American Foreign Missions* (wie Anm. 6) sowie Brian Stanley (Hg.), *Missions, Nationalism, and the End of Empire*, Grand Rapids–Cambridge 2003. Ein Beispiel der zweiten Serie ist Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hgg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Wiesbaden 2005. Einen Überblick der Diskussion zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus bietet auch Horst Gründers Aufsatzsammlung *Christliche Heilsbotschaft und westliche Macht*, hg. von Franz–Joseph Post u.a., Münster 2004.

⁸ Vgl. z. B. Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Maryknoll 1995.

⁹ Vgl. etwa seine grundlegende Studie *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994.

¹⁰ Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge und New York 1997.

europäischen 19. Jahrhundert ist, sondern eher eine *parallele* und also durchaus fragwürdige Erscheinung. Hier besteht zweifellos Bedarf nach vertiefter und kritischer Forschung.

Ein weiterer Trend der neueren Historiographie des Christentums, wie zum Beispiel von Andrew F. Walls und Lamin Sanneh vertreten,¹¹ besagt, dass letztlich nur zwei Faktoren das Missionsgeschehen bestimmten: Erstens der biblische Text in Übersetzung und zweitens die kulturell-theologische Initiative einheimischer Christen. Die Missionare haben an diesem Missionsgeschehen nur marginal teil, nämlich als Übersetzer – ihre eigenen Interpretationen spielen keine Rolle und werden eher für irrelevant erklärt, denn der eigentliche Missionar ist der einheimische Christ.¹² Mir geht es keineswegs darum, die Dekolonisierung der Missionsgeschichtsschreibung zu blockieren oder die historische Relevanz der lokalen christlichen Initiative abzustreiten.¹³ Walls und Sanneh liegen in diesem Punkte völlig richtig. Skeptisch bin ich gegenüber dem dritten und eher impliziten Element dieses Trends, nämlich dem Versuch, das neue Christentum in Asien oder Afrika von der *westlichen Kontamination* zu reinigen. Der Gedanke, der hier Pate steht, ist der des Exorzismus. Exorzismen helfen wenig in der Historiographie, so verständlich die Suche nach einer de-okzidentalisierten Theologie und Kirche auch ist. Mir scheint es historisch angemessener zu sein, die kulturelle Hybridität der alten wie der neuen Christentümer nüchtern zu konstatieren. Meines Erachtens sind die importierten missionarischen Ideologien und Innenwelten, seien diese nun liberal, pietistisch, imperialistisch oder chauvinistisch gefärbt, Bestandteil dieses Hybridisierungsprozesses, also Teil eines Gesamtprozesses. Im Blick auf Afrika läßt sich sagen, dass eine solche Herangehensweise die historiographische Bedeutung afrikanischer Initiative keineswegs beschneidet – ganz im Gegenteil, sie hilft, das spezifische Profil der afrikanischen Antwort auf das Evangelium schärfer zu erfassen. Aber um dies zu tun, lohnt sich ein zweiter Blick auf den ‚dritten Faktor‘, die Missionare und ihre Religion.

Über Spieth

Missionarsreligion begann, bevor die Missionare überhaupt afrikanischen Boden betreten hatten, das heißt, bereits auf deutschem oder schweizerischem Boden, wenn wir bei Spieth bleiben. Jakob Spieth hatte schon in seiner Jugend und später dann im Missionsseminar gelernt, seine religiöse Biographie ständig neu zu erfinden bzw. umzuschreiben. Wir wenden uns damit der Bedeutung seiner Herkunft aus einem pietistischen Elternhaus im Dorf

¹¹ Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll 1996 (vor allem drei Beiträge: *Culture and Conversion in Christian History*; *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*; *The Translation Principle in Christian History*); Lamin Sanneh, *Translating the Message*, Maryknoll 1986.

¹² Vgl. Sanneh, *Translating the Message*, 112 (wie Anm. 11); Walls, *Missionary Movement*, 28. (wie Anm. 11).

¹³ Mein erstes Buch war, durchaus in dieser Richtung liegend, eine Studie über schwarze Initiative, vgl. Werner Ustorf, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt 1975.

Hegensberg bei Esslingen zu. Die wichtigste Quelle zu Spieths spiritueller Biographie sind zunächst seine beiden Lebensläufe, die er zum Zweck der Aufnahme in das Basler Missionsseminar 1872 bzw. 1874 geschrieben hatte.¹⁴ Handgeschriebene Lebensläufe, in der Regel von fünf bis zwanzig Seiten, waren ein wichtiges Instrument, welches die Direktoren der Basler Mission bei der Prüfung der missionarischen Motivation und der Auswahl von Kandidaten¹⁵ benutzten. Unter den Auswahlkriterien muß uns das der Spiritualität besonders interessieren oder, wie es in den Basler Bestimmungen hieß, die Notwendigkeit „wahrhaftig und gründlich bekehrt“ und „wiedergeboren“ zu sein.¹⁶ Dies lag durchaus im Interesse der Missionsleitung – und nicht nur aus theologischen Gründen: Rein unternehmerisch gesehen, d.h. im Blick auf das Verhältnis von Investition und Produktion, mußte sie von ihren Kandidaten erwarten, dass diese nicht nur das kostenlose fünf- bis sechsjährige Studium am Missionsseminar durchhielten, sondern später dann auch wirklich in den Missionsdienst gingen und, idealtypisch zumindest, ihr ganzes Leben auf dem *Missionsfeld* blieben. Der Bereich der Spiritualität bezog sich deshalb nicht nur auf die Deskription des inneren religiösen Lebens, sondern auch auf einen verdeckten ökonomischen Diskurs, in welchem der Kandidat sein Leben selbst, und vorbehaltlos, als *lebendige Arbeit* anbot, während die Missionsdirektion das Angebot prüfte nach dem Grad eben dieser Vorbehaltlosigkeit. Beide Seiten waren sich darum des Stellenwerts eines solchen Lebenslaufs völlig bewußt. Die Kandidaten waren bestrebt, den pietistischen Jargon von Bekehrung und Wiedergeburt möglichst voll wiederzugeben – häufig sogar in einem zweiten Anlauf, wenn nämlich die erste Bewerbung abgelehnt worden war, während die Direktion argwöhnisch zwischen den Zeilen zu lesen bemüht war, um Aufsteiger, Weltreisende oder potentielle *Aussteiger* aus der Mission gar nicht erst in das Seminar aufzunehmen. Wie die idealtypische spirituelle Biographie eines Missionars auszusehen hatte, war aus dem in pietistischen Kreisen populären Missionschrifttum hinreichend bekannt. Folgende spirituelle Stereotypen und Mechanismen spiritueller Krisenverarbeitung lassen sich in vielen der Basler missionarischen Lebensläufe feststellen:

1. Im pietistischen Elternhaus ein polarer Gegensatz zwischen dem Gott repräsentierenden strengen Vater und der verstehenden und vergebenden, theologisch aber eher undefinierten Mutter.
2. Die Dialektik zwischen dem *Innen* des Elternhauses und dem *Außen* einer als feindlich (*Teufel, Sünde*) wahrgenommenen Welt und, als Folge sozialer

¹⁴ StAB (Staatsarchiv Bremen) 7,1025–74/2. Diese Lebensläufe sind am besten diskutiert bei Tobias Eiselen, *Der Missionar und seine Rolle – eine missionsgeschichtliche Untersuchung zur Missionarsausbildung und Praxis* dargestellt an Jakob Andreas Spieth (1856–1914), Ms. der theologischen Magisterschrift, Hamburg 1986, 9–16, und ich folge seiner Analyse, obschon ich andere Akzente setze.

¹⁵ Die Aussendung von Diakonissinnen erfolgte in der Bremer Mission erst Ende der 1880er Jahre.

¹⁶ Verordnung über die persönliche Stellung der Missionare, 1886, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 4 f. (wie Anm. 14).

- Abschottung, die Stigmatisierung der pietistischen Minderheit durch die säkulare Mehrheitskultur.
3. Das Eintauchen in die Mehrheitskultur während der Adoleszenz als Erfahrung eigener Ohnmacht, Verführbarkeit und tiefer Krise (*Fleisch, Versuchungen des Teufels, Gewissensangst*).
 4. Die Rückkehr zur Minderheitskultur als göttliche Fügung (*Rettung*) und zugleich selbstbestimmter heroischer Akt (*der schmale Weg* unter dem Kreuz Christi) als Krisenlösung bzw. Bekehrungserlebnis.
 5. Der *Exodus* in die sakral legitimierte *Vaterrolle* des Missionars als praktische Lösung des Konflikts zwischen Vater und Sohn, sowie zwischen Weltinteresse (*Lust und Liebe zum Lernen*) und Rettung (*Rückzug in die Stille*).

Kandidaten konnten die eigene spirituelle Biographie leicht in dieses flexible Standardschema einpassen, insbesondere wenn sie Gemeinplätze des pietistischen Jargons statt faktischer biographischer Deskription anführten. Ich nenne diesen Vorgang das *Management des Heiligen*. Die Doppelbödigkeit dieses Prozesses ist, dass auf zwei Ebenen zugleich gemanagt wird: *ontologisch* im Blick auf den Entwurf einer eigenen und profilierten Rolle im Ganzen des göttlichen Heilsplans und *soziologisch* im Sinn von Konfliktresolution und beruflicher Lebensplanung. Ausgehend davon, dass eine spirituelle Biographie niemals nur *Beschreibung*, sondern immer schon *Deutung* ist, sind die Grenzen zwischen einer Umdeutung der spirituellen Biographie, ihrer kompletten Neuschreibung – und manche Basler Missionare waren Meister darin!¹⁷ – und direkter Manipulation jedoch fließend. Was wir sagen können, ist, dass in Spieths Lebensläufen das genannte Schema leicht zu finden ist und dass diese Dokumente den höchsten Quellenwert haben im Blick auf die Genese seiner christlichen Überzeugung. Zugleich aber kann kein Zweifel bestehen, dass diese Quelle mit Vorsicht zu handhaben ist. Für unsere Betrachtung ist es ausreichend zu konstatieren, dass Spieth schon vor seinem Eintritt in das Missionsseminar gelernt hatte, seine *Religion* auf eine Weise zu beschreiben, die dialogisch war, nämlich konzipiert zwischen ontologischem und soziologischem Eigeninteresse und in Antizipation der Erwartungen eines Gegenübers. Sie war also antwortende Religion und damit immer zugleich eine situative *Neukomposition*.

Spieths erste Bewerbung um Aufnahme in das Seminar und damit auch sein mit sechzehn Jahren geschriebener Lebenslauf wurde von der Basler Mission wegen der Minderjährigkeit des Bewerbers abgelehnt. Seine zweite Bewerbung zwei Jahre später war erfolgreich. Interessant ist, dass beide

¹⁷ Ein bekannter Fall ist der oben genannte Indienmissionar Jakob Wilhelm Hauer. Hauer beschreibt in seinem für das Basler Seminar geschriebenen Lebenslauf und seinen Briefen an den Missionsvorstand seine pietistische Herkunft aus Württemberg und seinen Weg zur Mission ganz ähnlich wie Spieth. Nachdem Hauer jedoch in den dreißiger Jahren zu den Faschisten der neopaganen Richtung übergewechselt und zum Vorsitzenden der Deutschen Glaubensbewegung aufgestiegen war, entwarf er eine neue, diesmal germanisch-pagane und dezidiert anti-christliche Biographie seines Glaubens. Vgl. dazu Werner Ustorf, Primäre versus sekundäre Religion bei J.W. Hauer, in: Dieter Becker (Hg.), Mit dem Fremden leben. Teil 1: Religionen-Regionen, Erlangen 2000, 257–268.

Lebensläufe, von Ergänzungen für die Jahre 1872–74 abgesehen, identisch sind. Dafür gibt es zwei Erklärungsmöglichkeiten: Entweder war Spieth sich bereits mit 16 Jahren seiner spirituellen und sozialen Identität so sicher, dass er auch mit achtzehn nichts zu revidieren brauchte, oder der erste Lebenslauf war bereits eine solch perfekte Repräsentation des im pietistischen Milieu bevorzugten biographischen Schemas, dass eine Optimierung nicht ratsam war. Mit Sicherheit kann diese Frage nicht entschieden werden, obwohl die zweite Option vielleicht die realistischere ist. Spieth – oder wer immer ihm bei der Abfassung geholfen haben mag – hat jedenfalls alle zentralen Topoi der spirituellen Topographie des Pietismus genannt und die an ihn gestellten Erwartungen erfüllt. Da findet sich die „Wallfahrt“ der frommen und bibelfesten Familie zum Basler Missionsfest, das Lesen von Missionstraktaten und das Halten von Erbauungsstunden zuhause, die Mutter als „glückliche Ergänzung“ des gestrengen Vaters, Spieths Abschirmung von den anderen Kindern und seine Gewissensangst, wenn er sich mit den „bösen Buben“ einließ (er wurde „Stundenchristian“ genannt und war „der einzige“ im Ort, der sich „von der Jugend und ihren Sünden in den schalen Weg und unter das Kreuz Christi begeben hatte“), seine Bekehrung und der Entschluß, sein „Leben ganz dem Heiland in dem Missionsdienst unter den Heiden“ zu geben.¹⁸ Alles dies gesagt von einem Sechzehnjährigen, der allerdings auch durchblicken läßt, dass der Vater ihm verboten hatte, nach dem Grundschulbesuch (1862–1870) eine Lehrerausbildung zu erhalten, und ihn stattdessen Feldarbeit machen ließ. Aber welcher pietistische Patriarch konnte gegen eine Berufung zum Missionar argumentieren?

Sorgfältiges Management des Sakralen, insbesondere des Anspruchs auf göttliche Berufung zum Missionar, war auch während der Ausbildung im Basler Missionshaus erforderlich, wo ein System geradezu orwellscher Überwachung und Kontrolle der missionarischen Sprache und Spiritualität institutionalisiert, d.h. ein neuer und *sakralisierter Übervater* entstanden war in Gestalt der Missionsdozenten und der Missionsleitung.¹⁹ Dieser neue Konflikt konnte im genannten System der spiritueller Konfliktbewältigung nicht anders gelöst werden als durch einen weiteren *Exodus*, diesmal auf das Missionsfeld – das neue Reich der Freiheit, wo Spieths Dienstanweisung ausdrücklich seine Inthronisation als Missionar durch Gott selbst bestätigte.²⁰

Spieth wurde 1874 in das Basler Missionsseminar aufgenommen, um nach Abschluss seiner Studien (1880) von der Bremer Mission, die über keine eigene Ausbildungsstätte verfügte, nach Ho im späteren Ghana gesandt zu werden. Michael Zahn, der Leiter der Mission, hatte Spieths zahlreiche Begabungen rasch erkannt und fand in ihm einen zuverlässigen Partner²¹ in

¹⁸ Zitiert nach Eiselen, *Der Missionar*, 9–16 (wie Anm. 14).

¹⁹ Ausgiebig beschrieben in Eiselen, *Der Missionar* (wie Anm. 14); auch in Jens Kramers Roman zur Bremer Mission: *Die Stadt unter den Steinen*, München 2000 (siehe dazu weiter unten).

²⁰ Anweisung vom 24. 5. 1880, StAB 7,1025 – 74/2. Dieser Passus war Standard für die Bremer und Basler Missionare. Die damit zwischen Missionsleitung und Missionaren gegebene spirituelle und politische Dynamik war bemerkenswert.

²¹ Spieth war sich seiner ambivalenten Position und der Tatsache, dass er bei den anderen Missionaren als Parteigänger Franz Michael Zahns galt, wohl bewußt. Vgl.

der Ausführung einer eher ungewöhnlichen Missionspolitik, die sowohl bei den afrikanischen Christen als auch bei den europäischen Missionaren wiederholt auf Kritik stieß. Darüber habe ich anderswo berichtet.²² 1887 ernannte Zahn den 31-Jährigen zum *Generalpräses*, d.h. zum Vorsitzenden der Bremer Mission in Westafrika, eine Funktion, die Spieth bis 1901 innehatte, d. h. bis zu seiner Rückkehr, erst nach Tübingen, dann nach Hamburg, wo er sich bis zu seinem Tod mit ethnographischen Arbeiten und der Edition der Ewe-Bibel beschäftigte.

Es ist vor allem seine Übersetzungsarbeit, die Spieth einen Eintrag auch in der neuen Ausgabe des theologischen Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*²³ und ebenso im *Biographical Dictionary of Christian Missions*²⁴ eingebracht hat. Jakob Spieth war auf Seiten der europäischen Missionare der wichtigste Bibelübersetzer der Norddeutschen Mission und, in Zusammenarbeit mit afrikanischen Kollegen, führend beteiligt an der Revision (1898) der Übersetzung des Neuen Testaments von 1877 sowie an der Produktion des vollständigen biblischen Texts in der Ewe-Sprache (1913). Für seine ethnographische Arbeit, vor allem die umfangreiche Sammlung und Übersetzung von Ewe-Texten,²⁵ die er mit Hilfe der Afrikanisten Carl Meinhof und Diedrich Westermann 1906 publiziert hatte, erhielt er 1911 einen Ehrendoktor der Universität Tübingen. Spieth bedankte sich mit einer größeren Studie über *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*.²⁶ Spieth hat daneben zahlreiche kleinere Beiträge veröffentlicht.²⁷ Die unveröffentlichten Papiere, die mehrheitlich im

Spieth an Zahn, 19. 12. 1889; StAB 7,1025–74/1, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 93 (wie Anm. 14).

²² Vgl. Werner Ustorf (Hg.), *Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert*, Bremen 1986; ders., *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika*, Erlangen 1989; ders., *Bremen Missionaries in Togo and Ghana: 1847–1900*, Accra 2002.

²³ Vgl. Adam Jones, Art. Spieth, A. J., in: RGG⁴ 7.2004, 1579.

²⁴ Otto Bischofberger, Art. Spieth, A. J., in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, hg. von G. H. Anderson, Grand Rapids–Michigan 1998, 634.

²⁵ A. J. Spieth, *Die Ewe-Stämme: Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin 1906. Die ersten drei Kapitel des Werks erschienen im selben Jahr auch als Separatdruck der Norddeutschen Missionsgesellschaft (Bremen) unter dem Titel *Die Eweer. Schilderung von Land und Leuten in Deutsch-Togo. Eine Kritik der Ewe-Stämme* findet sich bei Christoph Marx, „Völker ohne Schrift und Geschichte“. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1988, 143–156; zit. nach Thorsten Altena, „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils“. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster–New York 2003, hier: CD-ROM Anhang, 417.

²⁶ A. J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Quellen der Religionsgeschichte*, Band 3, Gruppe 10; Göttingen 1911.

²⁷ Z. B. A. J. Spieth, *Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewe-Lande*, Bremen 1903, Neudruck 1914 (diese Fassung ist hier benutzt worden); ders., *Die Übersetzung der Bibel in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes*, Bremen 1907; ders., *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, in: *Der Afrikaner, seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, geistige Befähigung, religiöse Veranlagung*. Vorträge auf dem II. Deutschen Kolonial-Missionstag zu Cassel, Bremen 1912, 17–28.

Staatsarchiv Bremen lagern,²⁸ darunter auch ethnographische Manuskripte wie z. B. eines über das Konkubinat,²⁹ harren einer kritischen Aufarbeitung, und eine wissenschaftlich fundierte Biographie Spieths muss erst noch geschrieben werden.³⁰ Unter diesem Vorbehalt ist die folgende Darstellung zu lesen.

Spieths Karriere vom Bauernsohn zum Wissenschaftler ist bemerkenswert, aber nicht ungewöhnlich für die moderne Missionsbewegung. Das westliche Doppelprojekt einer Christianisierung und Modernisierung der Welt propagierte einerseits die Befreiung von Sünde und die Freiheit zur Gotteskinderschaft, andererseits die Befreiung von Unwissenheit und die Freiheit zum aufrechten Gang. Beide Formen von Emanzipation waren interessant für die europäischen Missionare selbst, gerade für die vielen, die wie z. B. David Livingstone und viele Basler Missionare, aus den unteren Schichten stammten und deren Aufstieg durch die Privilegien des Besitz- und Bildungsbürgertums blockiert waren.³¹ Das sogenannte *Missionsfeld*, ein Territorium, das als außerhalb liegend und fremd definiert war, eröffnete begabten Missionaren, vor allem später den weiblichen, Lebens- und Entwicklungschancen, die ihnen in der *Heimat* oft verwehrt waren. Der Missionar, der zum Forscher wird und dem Fachgebiet neue Impulse gibt, ist ein Muster, das sich in der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts immer wieder findet.³² Insofern

²⁸ Depositum Norddeutsche Missions-Gesellschaft, StAB, 7,1025 (vor allem die Stationsberichte und Konferenzprotokolle von Ho, die Protokolle der Generalkonferenzen, Spieths Personalakte und Vorträge). Ferner gibt es das private Tagebuch, das Spieth auf der Station Ho (mit Unterbrechungen) von Januar 1896 bis April 1899 geführt hat (351 handgeschriebene Seiten); im Besitz des Verfassers (Kopie: Adam Jones, Leipzig).

²⁹ A.J. Spieth, Gutachten über das Konkubinat, StAB, 7,1025–43/5.

³⁰ Die interessante Arbeit von T. Eiselen, *Der Missionar* (wie Anm. 14) ist soziologisch und psychologisch interessiert, vorwiegend aus den Quellen geschöpft, blieb jedoch unveröffentlicht. Die aktuellste Kurzfassung der Vita Spieths ist z. Zt. in der ungewöhnlich umfangreichen und sorgfältigen Studie von T. Altena, *Ein Häuflein Christen* (wie Anm. 25) enthalten, insbesondere in der beigelegten CD-ROM, 416–417.

³¹ Ein Überblick (1816–1882) der sozialen Herkunft der Basler Missionare (die Bremer wurden, wie schon gesagt, ebenfalls am Basler Seminar ausgebildet) ist gegeben bei Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1, Basel 1916, 260. Der durchschnittliche oder statistische Basler Missionskandidat kam demnach aus einer kinderreichen Familie und war ein württembergischer Bauer oder Handwerker mit pietistischer Prägung und Elementarschulbildung. Theologen, d.h. Akademiker, waren nur zu rund 1% vertreten. Warum letzteres der Fall war, bedarf noch einer detaillierten Studie. Andere Missionsgesellschaften, etwa die dezidiert liberale Ostasienmission (1884, ebenfalls deutsch-schweizerisch), sandten ausschließlich Theologen aus. Die Vermutung liegt nahe, dass theologische oder weltanschauliche Gründe eine Rolle spielten, denn Mission war (zumindest vor 1884) zutiefst unpopulär an den theologischen Fakultäten Kontinentaleuropas. Das ökonomisch zutreffende Argument, wonach die Mission mit Bauern und Handwerkern „billiger“ als mit akademischen Theologen war, reicht nicht aus als Erklärung. Vgl. zum Ganzen auch Jon Miller, *Missionary Zeal and Industrial Control: Organizational Contradictions in the Basel Mission in the Gold Coast, 1828–1917*, London 2003.

³² Vgl. Andrew Walls, *The Nineteenth-Century Missionary as a Scholar*, in: ders., *Missionary Movement, 187–198* (wie Anm. 11). Der Leiter der Bremer Mission, Zahn,

spiegelt sich in Spieths Vita nicht nur Missionsgeschichte, sondern auch ein Stück europäischer Sozialgeschichte, nämlich die Herausbildung von Alternativen im Zugang zu den Bildungs- und Lebenschancen der modernen Welt.

Es ist nicht ohne Ironie, dass sich die Emanzipation des Missionars im Falle Spieths in der Phase des Imperialismus abspielte, also der gewaltsamen Aufteilung des afrikanischen Kontinents durch die nordatlantischen Mächte, der Überlagerung christlicher Tradition durch nationalistische Ideologien und der Unterwanderung des Humanitätsideals durch sozialdarwinistische und rassistische Denkweisen. Zur gleichen Zeit jedoch, und das ist die Zeit von Josiah Strong's ideologischem Missionsmanifest, war in der Ewemission eine neue Christengeneration herangewachsen, die zunehmend in Schule und Predigt die Hauptarbeit leistete und nicht nur die in Aussicht gestellte Gleichheit einforderte, sondern auch, so wie George Bernard Shaws *Black Girl*, die Bibel mit eigenen Augen zu lesen begann, d.h. im Licht afrikanischer Interpretation.³³ Damit ist der Konflikt der Interpretationen umrissen oder auch das Problem für Missionare wie einheimische Christen, die je eigene Interpretation im Licht der Interpretation der anderen zu formen oder umzuformen.

Missionarsreligion ist ein wichtiger Faktor in diesem Prozess, gerade in einer kolonialen Situation. Streng genommen allerdings, gibt es *die* Missionarsreligion im Singular nicht, sondern vielmehr nur die je eigenen religiösen Entwürfe individueller Missionare, wie Shaw richtig beschrieben hat. Diese Entwürfe konnten diametral verschieden sein, wenn wir etwa an den Unterschied zwischen *liberaler* und *pietistischer* Mission denken.³⁴ Für die Basler und Bremer Missionare und die deutsch-protestantische Afrikamission während der Kolonialzeit überhaupt läßt sich allerdings sagen, dass sie fast alle eine dezidiert pietistische Orientierung hatten – zumindest anfänglich;³⁵

stellte 1898 in der Allgemeinen Missions-Zeitschrift (128) kritisch fest, dass die Oberschicht einfach keine Missionare produziere. Vielmehr war es „eine weise Vorhersehung“, dass Kandidaten, die niemals Gymnasium oder Universität hätten besuchen können, aus der Unterschicht kamen und große Begabung demonstrierten.

³³ Vgl. dazu Frieder Ludwig, Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim, in: ZMR 86. 2002, 99–115.

³⁴ Zum Konflikt zwischen pietistischer und liberaler Mission vgl. Werner Ustorf, *Sailing on the Next Tide. Missions, Missiology, and the Third Reich*, Frankfurt 2000, 201–214.

³⁵ Altena, *Ein Häuflein Christen* (wie Anm. 25), hat fast vierhundert Biographien deutschsprachiger Afrikamissionare der Kolonialzeit untersucht und festgestellt, dass sich ein im großen und ganzen doch einheitliches Bild der sozialen und geistigen Herkunft der Missionare und auch der missionarischen Mentalität findet. Seine These ist durchaus konträr zur These Sannehs, *Translating the Message* (wie Anm. 11), dass sich diese durchaus differenzierte Mentalität (Altena spricht von „Selbst- und Fremdverständnis“ oder „geistigem Hintergrund“) prägend auf die Missionsituation auswirkte. Das ist meiner Ansicht nach richtig und deckt sich mit früheren Einzelergebnissen der Forschung. Ihm selbst ist allerdings klar, dass sich das Bild dramatisch ändern könnte, wenn z.B. die Japan- und Indienmission einbezogen wird, die einen anderen Missionarstyp bevorzugte.

sieghaftes Bewußtsein etwa war das erklärte Ausbildungsziel am Basler Missionsseminar.³⁶ Auf dem *Missionsfeld*, zumal in Indien, konnte es indessen passieren, dass diese Orientierung ernsthaft geprüft und für zu leicht befunden wurde. Es gibt noch keine Studie zur Geschichte der *missionarischen Aussteiger*, aber es kann kein Zweifel sein, dass wir es hier nicht nur mit relevanten Zahlen zu tun haben, sondern auch mit einer theologisch und historisch höchst relevanten Frage. Davon werden wir am Schluß noch hören. Aber selbst für die spirituell eher homogene Basler oder Bremer Mission in Westafrika muß mit größeren Unterschieden gerechnet werden. Denn wenn wir George Bernard Shaw folgen, dann ist Missionarsreligion prinzipiell keine statische Größe, sondern letztlich ein dialogisches Steuerinstrument. Das heißt, die Missionarsreligion – im Gegensatz zur im Pietismus oft propagierten Annahme ewiger biblischer Wahrheiten – wird beständig umgebaut und neu erfunden, und zwar in direkter Auseinandersetzung mit afrikanischen Deutungen und im Interesse der Aufrechterhaltung einer europäisch-missionarischen Motivation.³⁷

³⁶ Vgl. Eiselen, *Der Missionar*, 45 (wie Anm. 14).

³⁷ Nichts anderes, wage ich zu sagen, passiert heutzutage, wenn westliche Missionsagenturen sich auf das Trittbrett der Inkulturationstheologie begeben, indirekt Druck auf afrikanische Kirchen ausüben in Richtung einer „Afrikanisierung“ von Theologie und Kirche, oder sogar pauschale „Schuldbekennnisse“ veröffentlichen und damit leicht ganze Perioden afrikanischer und auch europäischer Kirchengeschichte in unkritischer Weise zur Disposition stellen. Vgl. z. B. das „Schuldbekennnis“ von Irmgard von Stuckrad, abgedruckt in Eva Schöck-Quinteros/Dieter Lenz (Hgg.), *150 Jahre Norddeutsche Mission, 1836–1986*, Bremen 1986, 415. Ein anderes Beispiel: Auf der theologischen und religionspädagogischen Fachtagung „Wahrheit und Dialog“ (Hamburg, Juli 2001) hatte sich die Hamburger Bischöfin, Maria Jepsen – schärfer als in ihrer später veröffentlichten Einführung zum von Wolfram Weiße herausgegebenen Band *Wahrheit und Dialog*, Münster/New York 2002, 13–14, von der „billige(n) Besserwisserei“ und „Besserglauberei“ der Missionsbewegung distanzierter. Was das jedoch für die Christentumsgeschichte, etwa in Afrika, bedeutet, war keine ihrer Fragen. Hier sagen sich Europäer allzu leicht von ihrem alten Christentum los, um sich nach ganz vorn an die Front des Weltchristentums zu werfen. Alte Gewohnheiten sterben schwer. Aber da ist noch etwas anderes: Solche Schuldbekennnisse sind oft narzistisch und basieren in der Regel auf Phantasien von Macht. Das bedeutet, dass der Unterschätzung des afrikanischen Beitrags zur Neuformulierung der christlichen Tradition eine Überschätzung der Macht und Kontrolle durch die europäischen Missionare entspricht. Diese aber waren durchaus keine Riesen. An anderer Stelle habe ich den westlichen Missionar mit dem sogenannten Scheinriesen verglichen, den Michael Ende in seinem Märchen von Jim Knopf und Lukas, dem Lokomotivführer beschrieben hat – je näher wir ihm kommen, desto kleiner wird er. Vgl. Werner Ustorf, *Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird entdeckt*, in: Ulrich van der Heyden/Heike Liebau (Hgg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Stuttgart 1996, 23–37. Vgl. auch Werner Ustorf, *Global Topographies: The Spiritual, the Social and the Geographical in the Missionary Movement from the West*, in: Catherine Jones Finer (Hg.), *Transnational Social Policy*, Oxford 1999, 139–152; ders., *What if the Light in you is Darkness? An Inquiry into the Shadow Side of the Missionary Self*, in: Ulrich van der Heyden/Jürgen Becher (Hgg.), *Mission und Gewalt*, Stuttgart 2000, 139–152; ders., *Protestantism and Missions*, in: Alistair McGrath/Darren C. Marks (Hgg.), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford 2004, 392–402.

Spieths Religion

Die Entwicklung der Spiethschen Missionarsreligion in Westafrika, soweit sich das aus den archivalischen Quellen erheben läßt, kann hier nur illustrativ bezeichnet werden. Ich beschränke mich auf die Analyse von Beispielen, bevor ich mich weiter unten etwas genereller mit dem Zusammenhang von Missionarsreligion und Christentumsgeschichte beschäftigen will. Dazu werde ich dann auch einige der Spiethschen Veröffentlichungen heranziehen.

1. Grundlegend ist zunächst der aufklärerische, bei Daniel Defoe in seinem Roman *Robinson Crusoe* (1719/20) vorweggenommene Traum und in den politischen Religionen des Faschismus und Kommunismus zum Albtraum gewordene Glaube, dass der *neue Mensch* durch umfassende Beeinflussung und Schulung erschaffen werden kann. Dieser Glaube ist selbst eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie. Aber nicht diese, sondern ihre säkulare und immanente Variante, nämlich der Glaube an die Perfektionierung innerweltlicher Lebenswelt, macht sich in der Missionarsreligion breit. Ansätze hierzu stammten bereits aus der Zahnschen Pädagogik, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.³⁸ Spieth hat diese Ansätze jedoch sofort systematisch und praktisch ausgebaut. Schon 1883 schrieb er: „Ich glaube wir haben bisher einen Fehler gegen Christen und Heiden darin begangen, dass wir in einer mit richtiger Erziehung nicht harmonisierender Weise zu gut gegen sie waren.“³⁹ Die missionarische Präsenz ist verstanden als ein einziges zusammenhängendes *Erziehungsmittel* und reicht beispielsweise von Vorschriften über Reinlichkeit und Bekleidung, sogenannter *Erziehung zur Arbeit* und rechtwinklig angelegten Missionssiedlungen bis hin zu körperlicher Züchtigung, zur Vorenthaltung medizinischer Hilfe (im Falle von Geschlechtskrankheiten) oder Verweigerung von Gehalts- und Pensionszahlungen aus *pädagogischen* Gründen oder auch zum Ausschluss von Schülern und zur Entlassung von Mitarbeitern aus dem Dienst – zur *Abschreckung*.⁴⁰ Spieth ist auch 1885 eine der treibenden Kräfte bei der Abkehr vom Bedarfslohn und der (allerdings erst 1896 ganz vollzogenen) Einführung des Leistungslohns für die afrikanischen Mitarbeiter der Mission. Das Argument ist die (den europäischen Missionaren vorbehaltene) „Klassifizierung“ dieser Mitarbeit – etwa durch eine Serie abgestufter Examina – und die In-Aussicht-Stellung von Aufstieg und Gehaltserhöhungen als missionarisches Steuerinstrument. Historisch gesehen war diese *Modernisierung* und Anpassung des Missionsbetriebes an die Marktbedingungen vielleicht unumgänglich, weil einfach zuviele der von der Bremer Mission ausgebildeten und unterbezahlten Afrikaner

³⁸ Vgl. dazu Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns (wie Anm. 22).

³⁹ Spieth an Zahn, 7. 7. 1883; StAB 7,1025–74/1; zitiert bei Eiselen, Der Missionar, 54 (wie Anm. 14). Die Kriterien, die Spieth hier anlegte, waren besonders deutlich in den 12 Visitationsberichten, die er 1894 für den Missionsvorstand angefertigt hatte (StAB 7,1025–10/7).

⁴⁰ Diese Fälle sind ausgiebig dokumentiert bei Eiselen, Der Missionar (wie Anm. 14), und Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns (wie Anm. 22). Vgl. demgegenüber eine afrikanische Stimme: „Wenn die Trommel schön klingt, dann braucht man die Leute nicht zu zwingen auf den Tanzplatz zu gehen“. Ein unbekannter Alter im Dorf Ahliha bei Ho, 7. 3. 1897; zitiert in Spieths Tagebuch, 234 (wie Anm. 28).

nicht im Missionsdienst verblieben, sondern in den lukrativeren Im- und Exporthandel an der Küste abwanderten. Spieth war klar, dass die afrikanischen Mitarbeiter nicht nur nicht von ihrem bisherigen Gehalt leben konnten, sondern teilweise hoch verschuldet waren. Dazu kam, dass sie „bis jetzt, leider selbst noch von den Christen als 'Yofuriwo', Kinder des Weißen, angesehen u. als solche behandelt“ wurden.⁴¹ Signifikant ist jedoch, wie Spieth diese Modernisierung sprachlich faßte: Er redete von der „allgemeinen Missionsbrauchbarkeit“ der afrikanischen Prediger und Katechisten, von der Fragwürdigkeit des „Lehrermaterials“ und von der Ausübung eines „heilsamen“ Drucks auf „energielose Charaktere“.⁴² Auf der einen Seite also war Spieth durchaus in der Lage als Sprecher afrikanischer Interessen aufzutreten, nämlich gegenüber dem Missionsvorstand, auf der anderen aber, den Afrikanern gegenüber, erwies er sich als dominierender Realpolitiker. Spieth war der Mediator zwischen beiden Ebenen, aber, es scheint, er wollte noch mehr sein. Das zeigt sich daran, dass sich bei Spieth die Taufe von einem Sakrament der Initiation, das heißt des Eintritts in den christlichen Glauben, zu einem Test einer von ihm definierten christlichen Maturität wandelte. 1896 akzeptierte er in Ho von 30 Taufbewerbern nur acht.⁴³ Manche der Taufkandidaten ließ er drei Jahre im Taufunterricht schwitzen. Der Grund dafür ist nicht einfach pastoraltheologisch, sondern eine spezifische und zwar höchst einseitige Anthropologie. Spieth setzte schlicht voraus,

„dass er [der Afrikaner] in der Entwicklung seiner guten Seiten völliges Kind geblieben ist, zwar kein gesundes, sondern verkrüppeltes Kind. Die Entwicklung der Bosheit dagegen ist bei ihm nicht zurückgeblieben.“⁴⁴

Das Abendmahl wird in dieser Sichtweise zu einer Gelegenheit vorausgehender seelischer Inquisition.⁴⁵ Solche Maßnahmen sind ganz ungenügend mit dem Stichwort der Disziplin umschrieben, denn die rigorose Disziplinierung afrikanischer Christen steht im Dienst eines Traums – und es ist nicht das eschatologische Reich Gottes, sondern der hier und jetzt zu verwirklichende *homo novus Africanus christianus*, der nun, genau wie Spieth in seinem württembergischen Dorf, einen kompletten *Exodus* aus seiner afrikanischen Lebenswelt zu machen hat. Dieser neue Mensch ist die Phantasie einer Missionarsreligion, die getrieben ist von der Ungeduld, das Reich Gottes hier und jetzt *sichtbar* zu machen.

2. Dem Glauben an die Machbarkeit des neuen Menschen verwandt ist die *Säkularisierung christlicher Heilshoffnung*, d.h. ihre Umwandlung in ein politisches Programm. *Politische Religion* war der Begriff, der 1938 zur Analyse

⁴¹ A. J. Spieth, Gutachten vom November 1886; StAB 7,1025–29/3.

⁴² A. J. Spieth, Aphorismen den Gehaltstarif unserer eingeb. Gehülfnen betreffend, 9. 7. 1885; ders., Kommentar zu den „Aphorismen“, 16. 12. 1885; StAB 7,1025–29/3.

⁴³ A. J. Spieth, Tagebuch, 28. 11. 1896 (wie Anm. 28).

⁴⁴ A. J. Spieth, Taufpraxis in Ho, 19. 6. 1895; StAB 7, 1025–43/5.

⁴⁵ Inquisition ist der richtige Begriff hier. Michael Zahn, der Missionsdirektor, hatte 1896 seinen Missionaren eingeschärft, „ich kann u. soll nicht Herzenskundiger sein; ich darf auch nicht quälen, wie ein Inquisitor [...] Jede Menschenseele ist ein Heiligtum, vor welchem der Seelsorger Respekt haben muß.“ F.M. Zahn, Erläuterung zur Taufordnung, 4. 7. 1896; StAB 7.1025–85/2.

des Faschismus, vor allem des Nationalsozialismus in Deutschland diskutiert wurde.⁴⁶ Diesem Begriff verwandt ist der der *säkularen Religion*. Er stammt ebenfalls aus der Zwischenwelkriegszeit, kommt jedoch aus der missiologischen Diskussion und ist, neben anderen, von dem Theologen und Missiologen Paul Schütz verwandt worden.⁴⁷ Für Schütz waren die Kirchen und Missionen des Westens nicht allein innerlich ausgehöhlt, sondern hatten eine Art Bekehrung hin zu den Werten von Kapitalismus und Liberalismus vollzogen. Ihr wirklicher Kern war *säkulare Religion*, nämlich die religiöse Überschreitung der eschatologischen Grenze.⁴⁸ *Säkulare Religion* kann die Verborgenheit der Wahrheit Gottes nicht aushalten, sondern will das Paradies, das Reich Gottes, die Auferstehung und Gott selbst jetzt und hier schon haben. Sie setzt an die Stelle unseres Nichtwissens daher resolut ihre eigenen Reflektionen und Interpretationen. Dabei verwischt sie die Grenze zwischen der Wahrheit, die allein Gottes ist, und unseren menschlichen Konstruktionen und wird so zur *spirituellen Rebellion gegen Gott*.⁴⁹ Mit dieser Definition erscheint Spieths Missionarsreligion in neuem Licht. Zwei prägnante Beispiele dazu: 1897 berichtet Spieth folgenden öffentlichen Dialog aus Ahliha, einem bekehrungsunwilligen Dorf in der Nähe von Ho: Dake, ein ihm bekannter ehemaliger Angehöriger der Gemeinde in Ho, trägt die Theorie vor, dass alle Menschen, gleichgültig ob Christ oder Nichtchrist, *Gottesmenschen* seien, was Spieth dahingehend qualifiziert, dass Gott zwar alle Menschen geschaffen habe, aber keineswegs auch alle akzeptiere, um dann fortzufahren:

„Ebenso verhält es [sich] mit Eurer Gottesangehörigkeit und mit der unseren. Wir Alle sind Wanderer und das nächste [sic] Ziel unserer Wanderung ist der Tod. Aber wenn dieses Ziel erreicht ist, dann müsst Ihr links abbiegen, werdet in die Festungen Gottes zum Gericht und zur Strafe gebracht; wir aber gehen gerade aus und werden von unsren Brüdern willkommen geheißen. Gott ist kein Richter für uns, sondern ein

⁴⁶ Vgl. Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* [1993], Cambridge/Mass., 1996; Hans Maier, *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt am Main 2000; ders. (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, drei Bände [Band 2 hg. zus. mit M. Schäfer], Paderborn 1996, 1997, 2003; vgl. auch die Zeitschrift *Totalitarian Movements and Political Religions*, hg. von Michael Burleigh, 2000–2003, Robert Mallett and Emilio Gentile, 2002 ff.

⁴⁷ Zu Schütz vgl. Hans-Werner Gensichen in: *Biographical Dictionary of Christian Missions*, hg. von Gerald H. Anderson, Grand Rapids 1998, 605; auch Gensichens apologetische Schrift, *Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz*, in: ZMR 77, 1993, 152–159. Eine kritische Biographie fehlt noch. Hilfreich sind Rudolf Kremers, *Paul Schütz – Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, Moers 1989, und kurze aber kritische Studien von Rainer Hering, *Der Theologe Paul Schütz im 'Dritten Reich'*, in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins*, Neue Serie 84, 1999, 1–39, und ders., *Das Judentum bei Paul Schütz*, in: JHKG 52, 2001, 143–165. Vgl. auch die Texte von Paul Schütz: *Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient*, Moers 1930, 41991 und ders., *Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d.J.*, Tübingen 1932.

⁴⁸ Schütz, *Säkulare Religion*, VI (wie Anm. 47)

⁴⁹ Schütz, *Säkulare Religion*, 40 (wie Anm. 47).

Vater, der uns Wohnplätze bereitet auf denen wir uns freuen mit unaussprechlicher Freude.“⁵⁰

Ähnliche Episoden lassen sich finden, und wir können annehmen, dass wir hier, bei den Gerichts- und Strafantantasiën,⁵¹ nahe am Kern der Spiethschen Missionsreligion sind – und Lichtjahre entfernt etwa von der inklusiven Predigtweise, die Rudolf Mallet, der erste afrikanische Pfarrer der Ewekirche (1882), demonstriert hatte.⁵² Einer trauernden Frau hatte Spieth eröffnet, dass ihre verstorbene Schwester zur Hölle gefahren und verloren sei und dass es ihr ebenso ergehen werde, falls sie sich nicht bekehre. Später, 1895, stellte sich heraus, dass diese Weigerung auf Seiten Spieths zu trösten oder die Trauer mitzutragen, der Hauptgrund dafür war, dass eine Bekehrung niemals stattfand.⁵³ Es geht mir hier nicht um das Mittel der Erpressung (*Heidenangst*), das Spieth als Pietist meint – vielleicht sogar *missionsmethodisch* – in Angriff bringen zu müssen, es ist vielmehr die völlige Säkularisierung des Glaubens und seine Umwandlung in kontrolliertes Bescheidwissen – ganz im Sinne der Definition von Schütz, das hervorzuheben ist. Dies ist säkulare Religion, in deren Mitte ein seßhafter Gott sitzt, ein Baal mit anderen Worten.⁵⁴ Spieths *Management des Sakralen* verschafft ihm nicht nur eine geradezu ontologisch definierte Gottunmittelbarkeit (Mediator zwischen Gott und Mensch), es ist zugleich ein anthropologischer und soziologischer Diskurs, denn, wie Heinrich Heine sagt, *wenn man den Himmel revolutioniert, kann die Erde nicht ruhig bleiben*. Die Erde waren die Afrikaner, die nun in der Missionsreligion auf die säkulare Phantasie des *homo novus Africanus christianus* verpflichtet werden sollten – eine *Herrschaftsphantasie*, mit deren Hilfe die afrikanische Lebenswelt, Kultur und Geschichte entweder vollständig negiert oder aber dämonisiert, in jedem Fall aber als ungleich beschrieben werden konnte. Spieths Verunglimpfung afrikanischer Tradition in den archivalischen Dokumenten ist notorisch; man könnte fast von Negrophobie sprechen.

Zwei Fragen stellen sich dann:

1. Wie eigentlich sollte das Missionsziel erfüllt werden, wenn afrikanische Kultur überhaupt ausgeschlossen war von der Phantasie des neuen afrikanischen Menschen?

⁵⁰ So der Tagebucheintrag Spieths vom 7. 3. 1897, 235 f. Was man unter einem „Freuen mit unaussprechlicher Freude“ verstehen kann, ist eine andere interessante Frage.

⁵¹ Schon 1880, ganz frisch noch in Westafrika (und gerade 25 Jahre alt!), machte Spieth auf sich aufmerksam, indem er auf traditionellen Totenfeiern Gerichtsdrohungen äußerte. Spieth an Zahn, 25. 11. 1880; StAB 7,1025–74/1.

⁵² Vgl. Werner Ustorf, *Christianized Africa – Dechristianized Europe*, Ammersbek bei Hamburg 1992, 29–38. Mallets Missionspredigten griffen zum Beispiel auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn zurück.

⁵³ Spieth an Zahn, 24. 8. 1895, StAB 7,1025–10/7.

⁵⁴ Vgl. dazu auch Johannes Chr. Hoekendijk, *Bemerkungen zur Bedeutung von Mission (arisch)*, in: Hans J. Margull (Hg.), *Mission als Strukturprinzip*, Genf 1965 (mimeogr.), 30–39.

2. Warum will Spieth dann später als Wissenschaftler beschreiben und retten, was er als Missionar doch zuvor hasste und zerstören wollte, nämlich afrikanische Religionen und Tradition?⁵⁵

Zur Erläuterung der beiden Fragen ist zu sagen: Nach Spieths eigener Dienstanweisung war das Ziel die Entfaltung eines *eigentümlichen* oder, in heutigem Jargon, inkulturierten Verständnisses des Evangeliums. Wir könnten dieses Ziel auch ohne weiteres beschreiben als eine providentielle, aber vom Kolonialismus *alternative* Weltansicht, nämlich die Schaffung einer globalen, viel-rassigen christlichen Welt, die den Kolonialismus überdauern würde. In seinem Tagebuch stellte er aber selbst fest, dass afrikanische Prediger über das Christentum vor allem eines zu lernen schienen: „1. Man muß seine Sünde erkennen 2. sich selbst verurteilen 3. traurig sein 4. die Sünde lassen.“⁵⁶ Spieth kritisiert dies zurecht als eine Parodie des Christentums. Doch welche Schlußfolgerungen sollten die afrikanischen Christen denn ziehen, wenn zugleich jedes Insistieren auf einer afrikanischen Interpretation des Evangeliums mit disziplinarischen Maßnahmen beantwortet wurde? Der erste, noch etwas holprige theologische Vorstoß der afrikanischen Missionsmitarbeiter gegen das europäische Interpretationsmonopol erfolgte 1896. Der in Deutschland ausgebildete Hermann Yoyo⁵⁷ legte dem Missionsvorstand in Bremen (über Spieth) eine theologische Ausarbeitung vor, derzufolge sich Polygamie und Christentum sehr wohl vereinbaren ließen. Er wollte vom Vorstand wissen, welche der „beiden Naturen, die von Europa u. die von Afrika“ der afrikanische Christ nun zu wählen habe, und außerdem wollte er geklärt haben, ob die Ehe im Christentum „zu einer Last, oder Freude oder Leiden“ sein solle.⁵⁸ Aufgefordert von Spieth, sich zu erklären, schickte Yoyo nach, dass es mancherlei Art von Kreuz gäbe und einige „nur ein Joch der Menschen“ aber „kein Kreuz Christi“ seien.⁵⁹ Spieth und der Missionsvorstand reagierten nicht nur schroff, sie insinuierten auch, dass Yoyos Vorstoß nicht theologisch, sondern persönlich motiviert sei, d.h. konstruiert zur Legitimierung außerehelicher Beziehungen. Yoyo verließ den Missionsdienst im Januar 1897 mit der Prophezeiung:

„Es wird doch einmal an den Tag kommen, dass ich in kein [sic!] Irrthum verfallen bin, sondern die Wahrheit geredet habe. Es gibt nichts anderes als die erwünschte Reformation, die doch am Ende ausgeführt werden muß.“⁶⁰

⁵⁵ Bei der Vorbereitung seines Buches zur Religion der Eweer (1911) schrieb Spieth am 19. 7. 1910 an den Inspektor (Martin Schlunk) der Bremer Mission: „Wie will ich mich freuen, wenn ich diese wasser- und trostlose Wildnis verlassen kann! Man könnte ersticken in diesem heidnischen Staube. Da ist rein gar nichts, was das nach Gott schmachtende Menschenherz befriedigen könnte.“ StAB ,71025–74/3, zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 85 (wie Anm. 14).

⁵⁶ Spieth, *Tagebuch*, 7. 3. 1897 (wie Anm. 28). Dies war, nach Spieths Angabe, der Inhalt der Predigt von Joshua Boehm in Ho über 2. Kor. 7,10 zum Thema der Bekehrung.

⁵⁷ Vgl. dazu Ludwig, *Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung* (wie Anm. 33).

⁵⁸ Yoyo an Spieth, 3. 9. 1896; StAB 7,1025–19/5.

⁵⁹ Yoyo an Spieth, 12. 9. 1896; StAB 7,1025–19/5.

⁶⁰ Yoyo an Vorstand, 19. 1. 1897; StAB 7,1025–19/5.

Missionarsreligion und Christentumsgeschichte

Die erste der beiden oben genannten Fragen ist außerordentlich komplex. Es müsste zum Beispiel erörtert werden, wie sich diese zwei diametral entgegengesetzten Größen, nämlich der totale Angriff auf das kulturelle Gedächtnis auf der einen Seite, und die gute Botschaft auf der anderen zueinander verhalten. Diese Diskussion wird zur Zeit von afrikanischen Theologen und Historikern geführt. Zur Beantwortung der zweiten und sehr viel begrenzteren Frage kann ich jedoch ein paar Überlegungen beitragen. Was treibt also den Missionar Spieth, wissenschaftliche Studien zur Tradition der Ewe zu veröffentlichen, eine Tradition, die er grundsätzlich verachtete? Ich schicke voraus, dass es mir nicht um individualistische Fragen geht, etwa um Spieths persönliche Ambition. Gewiss hatte Spieth Ambitionen. Zum Beispiel veranlasste er von Anfang an die afrikanischen Mitarbeiter (die afrikanischen Mitglieder der mit der Bibelübersetzung betrauten Sprachkommission *zwang* er), historische Beschreibungen, Fabeln und Sprichwörter zu sammeln – alles wichtige Materialien für sein späteres Buch zur Ewe-Kultur.⁶¹ Zurückgekehrt nach Deutschland, wünschte er, „der Dolmetscher des Geistes Gottes für das Ewe-Volk“ zu werden und die Bibel so übersetzen zu können, „wie es Dr. Luther gegeben wurde, es in unsere liebe Muttersprache zu übertragen!“⁶² Mich interessiert weniger die Angemessenheit dieses historischen Vergleichs mit Luther. Ich möchte wissen, warum Spieth nicht nur missionarisch, sondern auch wissenschaftlich bearbeitet, was er hasst. Er hatte genug Begabung und auch Kenntnisse, um seine persönliche Ambition auch mit einem Werk z. B. über Kolonialpolitik befriedigen zu können. Er wählte jedoch die Traditionen der Ewe. Das, was er das „Wesen“ oder den *Menschen des Ewe-Geistes* nannte, vor allem seine Sprache, hielt er in seinen privaten, also unveröffentlichten Aufzeichnungen für prinzipiell ungenügend, ja für *unaufrichtig*.⁶³ Mehr noch, Spieth war sich sicher, dass die Ewesprache nicht nur moralisch, sondern auch intellektuell *degeneriert* war.⁶⁴ Spieths Missionarsreligion nimmt hier Etikettierungen vorweg, die später im Faschismus

⁶¹ Vgl. Spieth im Bericht der Generalkonferenz von Ho, 16.–18.7.1883; StAB 7,1025–24/2; zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 55 (wie Anm. 14).

⁶² Spieth an August Wilhelm Schreiber, 24.12.1903, und an denselben, 7.11.1905; StAB 7,1025–74/4; zit. bei Eiselen, *Der Missionar*, 90 (wie Anm. 14). Die Ausgabe der Ewe-Bibel von 1913 nennt als weitere Mitglieder der Übersetzungskommission den Missionar Gottlob Däuble, die afrikanischen Mitarbeiter Andreas Aku und Samuel Kwist sowie zwei ungenannte afrikanische Älteste. In Spieth, *Die Übersetzung der Bibel*, 1 und 6 (wie Anm. 27) wird noch die Hilfe von Ludwig Adzaklo und anderer „tüchtiger eingeborener Gehilfen“ genannt. Auf Seite 2 dieses Textes sagt Spieth ausdrücklich, dass diese Bibelübersetzung nicht das Werk „eines einzigen Mannes“ sei.

⁶³ „Wie der Ewheer, so ist seine Sprache“; Tagebuch Spieth, 10.4.1899, 332 (wie Anm. 28).

⁶⁴ Es heißt in derselben Eintragung (335): „Auch die Sprache ist ein Beweis dafür, dass der Ewheer von der lichten Zinne einer höheren geistigen Begabung herabgesunken ist auf den Zustand, auf dem das Sprechen größtenteils die instinktive Anwendung unverstandener Formeln auf gegebene Verhältnisse [letztes Wort wiederholt] ist.“

(*Entartung*) systematisch ausgebaut werden und den Schritt von der *Säuberung der Identität* (Spieth) zu ihrer *Ausmerzung* (Nationalsozialismus) bedeuten.

In diesem Zusammenhang frage ich mich, ob die wissenschaftliche, nämlich veröffentlichte Produktion Spieths nicht auch Trophäencharakter hat.⁶⁵ Trophäen sind symbolischer Ausdruck von Macht. Damit meine ich folgendes: In der missionarischen Säkularphantasie des neuen Menschen ist die (in Wirklichkeit äußerst zählebige afrikanische Tradition und Religion) längst erledigt und beseitigt. Als Beweis dieser Beseitigung wird ihre ausgestopfte Leiche ins Museum gestellt. Die *Ewe-Stämme* und die *Religion der Eweer* sind die Trophäen, die sich der siegreiche Stamm, die Christen des Nordatlantiks, an den Gürtel hängen. Dies ist eine sehr ungewöhnliche Interpretation, wie ich zugeben muss, aber wenigstens eine Möglichkeit, den Widerspruch zu erklären, der sich findet zwischen der öffentlichen und oft wohlwollenden Berichterstattung des Wissenschaftlers Spieth, und der privaten Überzeugung des Missionars, der kein gutes Haar am Ewetum lässt.⁶⁶ Und noch eines muss verwundern: Für den *Wissenschaftler* Spieth scheint die pietistische und exklusive, zur Dämonisierung afrikanischer Religion tendierende Missionsideologie nicht von Belang zu sein – ganz im Gegenteil, Spieth wendet einen Religionsbegriff an, der sich eher an Schleiermacher anschließt: Religionen sind „Vorstellungen von außer- und übermenschlichen Wesen, von denen sie (die Menschen) sich abhängig fühlen und mit denen sie sich durch Handlungen religiösen Charakters in Einklang zu bringen suchen“.⁶⁷

Ganz ausdrücklich definiert er Religion in diesem Sinne nicht als Offenbarung, sondern als Teil der menschlichen *Natur*. Diese Argumentation setzt Spieth nun auch theologisch um im Rahmen eines inklusivistischen Ansatzes, nämlich der *Erfüllungshypothese*. Diese Hypothese besagt, dass alles,

⁶⁵ In diesem Sinne würde ich z. B. die Ausstellung „Entartete Kunst“ deuten, die die Nazis 1937 organisierten.

⁶⁶ Eine durchaus positive Darstellung der Ewesprache findet sich z. B. in Spieths, *Die Übersetzung der Bibel* (wie Anm. 27): Durch linguistische und lexikographische Arbeit sei der „Verdacht sprachlicher Armut ... aufs glänzendste widerlegt“ (2). Dies entspricht etwa dem „positiv-intentionalen Afrika-Bild“, das Altena beschreibt, wenn es der Mission um Propaganda in der Säkulargesellschaft geht. Spieths wissenschaftliche Publikationen haben mehrere Stufen theoretischer Kondensierung erfahren: Da ist zunächst das Hauptwerk, die ethnographische Dokumentation der Ewe-Stämme von 1906 (sowie ein Auszug daraus, *Die Eweer*, im selben Jahr); 1911 folgt die Konzentration auf ‚Die Religion der Eweer‘ (wie Anm. 26) und 1912 ‚Die religiöse Veranlagung des Afrikaners‘ (wie Anm. 27). Für den eiligen Leser enthält dieser letzte Aufsatz alles, was Spieth wesentlich ist. Interessant ist, dass Spieth im allgemeinen die Form des ethnologischen Präsenz benutzt, dass aber der Gebrauch des Imperfekts von Jahr zu Jahr zunimmt, bis in ‚Die religiöse Veranlagung des Afrikaners‘ (wie Anm. 27) die These des kulturellen Verfalls der Ewe zur Andeutung gelangt („noch vorhandene Ethik“, „doch noch schöne ethische Züge“, 27 und passim). 1914 (in einer überarbeiteten Fassung eines Vortrages von 1903) erscheint Spieths Aufsatz zum Sühnebedürfnis der Heiden (wie Anm. 27), also zur Ethik der Ewe, und hier ist die Verfallshypothese noch stärker ausgeprägt (z. B. Seite 6: 97–98% aller Taufbewerber hätten sich schwerer Vergehen schuldig gemacht).

⁶⁷ Spieth, *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, 18 (wie Anm. 27 – Sperrungen im Original).

„was in aller Menschen Herzen an Religion vorliegt, auf das Christentum hinweist, und was in aller Welt als Religion zur Erscheinung kommt, nur ein unvollkommenes Gebilde und Surrogat für das ist, was wir als Christen in Wahrheit und Vollkommenheit zu besitzen glauben.“⁶⁸ Als Theologe nun sieht sich Spieth nach Römer 2, 14–15, gezwungen, Gott selbst als Urheber der Ewe-Religion anzusehen.⁶⁹ Aber dies ist ein Ansatz, den der *Missionar* Spieth niemals hatte akzeptieren können. Hat sich Spieth hier, wenn schon nicht als Missionar dann zumindest als Wissenschaftler, im Alter schließlich *bekehren* oder *transkulturieren* lassen – oder hat ihn *Afrika* erst zu dem aufgeklärten Europäer gemacht, der uns in den Veröffentlichungen entgegentritt? Ist der Trophäencharakter seiner wissenschaftlichen Produktion als symbolischer Ausdruck von Dominanz dann doch die bessere Interpretation? Oder waren Spieths säkulare Häresien ein Durchgangsstadium, sozusagen eine Etappe seiner Religion auf dem Weg zu theologischer Selbständigkeit und christlicher Mündigkeit? Die Beantwortung dieser Fragen muß der weiteren Forschung überlassen bleiben, insbesondere mit Hinsicht auf die wichtige Frage, inwieweit Spieths theologische Entwicklung dialektisch mit dem afrikanischen Anspruch auf theologische Selbständigkeit verwoben war. Meine Überlegungen zur Missionarsreligion möchte ich abschließen mit einer eher allgemeinen Betrachtung im Blick auf die wichtigen post-kolonialen Studien von Arun Jones, Jeff Cox, John und Jean Comaroff zum Thema Imperialismus und Mission sowie dem neueren Roman von Jens Kramer zur Bremer Mission in Westafrika.⁷⁰

Ausblick

Die Studien und auch der Roman zeigen, nach meiner Ansicht, dass der Gebrauch von essentialistischen Gegensatzpaaren – etwa Kolonisierer/Kolonisierter, Kollaboration/Widerstand, Zivilisation/Barbarei, weiß/schwarz, religiös/säkular, Christentum/Heidentum – der Komplexität der interkulturellen Kommunikation, von der wir hier reden, selten gerecht wird. Es gibt, wie im Falle Spieths, zu viele Überschneidungen, Grauzonen, Ambiguitäten und selbst direkte Widersprüche. Missionsgeschichtlich wurde der Konflikt zwischen den universalen Werten des christlichen Glaubens und dem imperialistischen Kontext, in welchem sich diese Werte erweisen sollten, zur Quelle ständiger Unruhe für Afrikaner wie Europäer, was dazu führte, dass

⁶⁸ Spieth, *Sühnebedürfnis*, 9 (wie Anm. 27). Spieth zitiert dabei aus Karl Hackenschmidts, *Der christliche Glaube* (1901), 10. Ähnliche Gedanken in Spieth, *Die religiöse Veranlagung des Afrikaners*, 28 (wie Anm. 27).

⁶⁹ Spieth, *Sühnebedürfnis*, 2 (wie Anm. 27).

⁷⁰ Der Roman ist Kramers schon genanntes Buch *Stadt unter den Steinen*. Als Studien sind zu nennen: John L. Comaroff/Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Bd. 2, Chicago 1997; Jeff Cox, *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818–1940*, Stanford 2002 und Arun W. Jones, *Christian Missions in the American Empire. Episcopalians in Northern Luzon, the Philippines, 1902–1946*, Frankfurt 2003.

die *Phantasien*, die beide Seiten voneinander hatten, beständig umgebaut wurden („*reciprocal determination*“, nach der Comaroff'schen Dialektik).⁷¹ Die Grenzen sind also verwischt in der Kontaktzone der Mission; ein und dieselbe Person kann unter Umständen auf beiden Seiten der Grenze wichtige Bausteine zur Identitätsbildung finden. Spieth hatte z. B. *kolonialistische* Züge, aber er kann nicht einfach als Kolonialist dargestellt werden, weil er zugleich eine *alternative* Weltordnung symbolisiert, die, interessanterweise, am ehesten noch in seinen wissenschaftlichen Werken deutlich wird. Seine Missionarsreligion ist ein *religiöses* Konstrukt, aber zugleich Ausdruck einer *säkularen* Vereinnahmung des Heiligen, was nun wiederum in der Missionspraxis am deutlichsten wird.

Die faszinierenden ethnologischen Studien der Comaroffs zur *dialektischen*, wie sie ausdrücklich betonen, Aneignung des Christentums in Südafrika verbleiben letztlich doch in dem Rahmen, den K.M. Panikkar und Frantz Fanon lange vor ihnen bereits festgelegt hatten: Mission bedeutet Imperialismus, Christwerden demnach Gehirnwäsche und Kollaboration mit dem Feind, und Widerstand der einzige Weg für Afrikaner, sie selbst bleiben zu können.⁷² Sympathischer, aber ebenfalls kritisch, ist die Botschaft des Entwicklungsromans von Kramer: Die Utopie der herrschaftsfreien Kommunikation (symbolisiert durch die topographische Metapher *Abeokuta*) und die Idee der Mission selbst (das Kontrastsymbol ist *Peki*) schließen sich gegenseitig aus. Wohlgermerkt: Kritisiert wird hier Mission, nicht Christentum. Der Held des Romans, der fiktive, aber in seinem Emanzipationsdrang treffend beschriebene Missionar Johann Straub (angelehnt an die historische Gestalt des 1859 verstorbenen Bernhard Schlegel), muß, um in das gelobte Land der trans-kulturellen und trans-religiösen Humanität zu gelangen, einen veritablen *Exodus* aus der Mission vollziehen, geographisch und geistig. Dies ist richtig skizziert, und die moderne Missionsbewegung kann mit guten Gründen eben auch als eine Unterart des europäischen Herrschaftsprojekts gedeutet werden. Dass aber auch die universale Humanitäts-Utopie Teil dieses Projektes oder zumindest seiner Globalisierung ist – dass Kramer also eine europäische Herrschaftsvariante durch eine andere ersetzen will – wird im Roman zu wenig reflektiert.⁷³

Der essentialistische Dualismus hat sein Recht, ist aber problematisch und kann eher den Blick auf die komplexen Selbstfindungsprozesse in einer interkulturellen Situation verstellen. Auf der anderen Seite zeigt sich aber auch, dass der in der Kolonialgeschichtsschreibung allgemein zu findende Säkularismus und die Vernachlässigung der Missionsgeschichte, also das, was Jeff Cox „*the presumption of marginality*“ nennt,⁷⁴ die Wichtigkeit der

⁷¹ Comaroff, *Revelation and Revolution*, Bd. 2, 7 und Kapitel 1 (wie Anm. 70).

⁷² Vgl. K. Madhu Panikkar, *Asia and Western Dominance*, London 1953; Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961; und Comaroff, *Revelation and Revolution*, Bd. 2, 406 f. (wie Anm. 70).

⁷³ Dr. Klaus Schäfer, langjähriger Mitarbeiter beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland (Hamburg), hat eine umfangreiche Analyse des Kramerschen Romans vorgelegt, die, soweit ich sehe, noch nicht veröffentlicht ist, der ich jedoch viele Einsichten verdanke.

⁷⁴ Cox, *Imperial Fault Lines*, 8 f. (wie Anm. 70).

Missionarsreligion verkennt, nämlich als den Auftakt zu einem profunden Lernprozess, durch den die christliche Tradition globalisiert wird, d.h. sich neu interpretiert in Auseinandersetzung mit und im Lichte der anderen Kulturen und Religionen. Die Erfahrungen, die in der Phase der Missionarsreligion gewonnen wurden, haben bleibende Wichtigkeit für unser heutiges Denken über globale interreligiöse Beziehungen. Sie stellen gleichsam Etappen christlicher Adoleszenz dar: Lernschritte einer Religion auf dem Weg zu einem erwachsenen Umgang mit Verschiedenheit. Diese Schritte können nicht einfach übersprungen, verdrängt oder exorziert, sondern müssen immer wieder erinnert werden. Denn die im Kolonialismus aufgekommene Frage scheint mir noch nicht beantwortet zu sein: Können wir auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens und spiritueller Gleichheit zusammenleben, obschon unser Kontext sehr ungleich ist? Bei ihrer Beantwortung werden wir auf unsere historischen Erfahrungen zurückgreifen wollen. Wohlgermerkt, und um es paradox auszudrücken, nordatlantische und afrikanische Varianten des Christentums sind durch eine gemeinsame problematische Geschichte verbunden *und* getrennt. Es wäre ganz verkehrt, wie Arun Jones in seiner vorzüglichen Studie zur amerikanischen Mission auf den Philippinen zeigt, die modernen Häresien der Missionarsreligion – und dann auch die Missionare selbst – aus der Christentumsgeschichte (einschließlich ihrer afrikanischen Spielart) herausschreiben zu wollen.⁷⁵

⁷⁵ Vgl. dazu die Schlussfolgerungen bei Jones, *Missions in the American Empire* (wie Anm. 70).