

# ZWISCHEN VEREINNAHMUNG UND SELBSTBEHAUPTUNG

(Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel  
der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim

von Frieder Ludwig

In Disziplinen, die sich mit außereuropäischen Kulturen befassen, ist der Diskurs um eine angemessene »Hermeneutik des Fremden« heute unausweichlich. Im historischen Rückblick stellt sich dabei die Frage, ob frühere Begegnungen nicht durchweg von europäischen Voreingenommenheiten geprägt waren, die der »Andersartigkeit des Anderen« in keiner Weise gerecht wurden, sondern, zwischen Vereinnahmung und Ausgrenzung lavierend, immer doch nur das Eigene im Blick hatten. So konstatierte der Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier eine grundlegende Selbstzentriertheit abendländischer Geistesgeschichte gegenüber dem (lediglich abstrakt wahrgenommenen) Anderen und Fremden.

Während es Sundermeier darum geht, neue Ansätze des Verstehens zu entwickeln<sup>1</sup>, kann derselbe Befund auch in einer prinzipiellen Skepsis münden, die jede Möglichkeit des Europäers, einer fremden Kultur gerecht zu werden, a priori bestreitet und infolgedessen etwa nur Afrikanern gestatten will, afrikanische Geschichte zu schreiben.<sup>2</sup> In Auseinandersetzung mit diesen Überlegungen tritt der Historiker Wolfgang Reinhard für einen »aufgeklärten Eurozentrismus« ein: »Nicht mehr gewaltsame Versuche, sich hermeneutisch in einen Pseudo-Indier oder Pseudo-Lateinamerikaner zu verwandeln, sind heute angesagt, sondern ein »aufgeklärter Eurozentrismus«, dessen Aufgeklärtheit im ehrlichen Umgang mit der Standortgebundenheit und Begrenztheit der eigenen Erkenntnis besteht.«<sup>3</sup> Die

<sup>1</sup> T. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen*. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996. Es ist das Verdienst Sundermeiers, diese Fragestellung in die theologische Debatte eingebracht und mit dem Modell der »Konvivenz« einen Vorschlag zum Umgang mit fremden Kulturen unterbreitet zu haben. Da das Christentum in Afrika, Lateinamerika und Teilen Asiens am stärksten wächst, stellt sich in diesem Rahmen die Frage interkulturellen Verstehens besonders dringend, ist aber nur ansatzweise Gegenstand einer allgemeineren Debatte geworden. Vgl. etwa K.C. FELMY / G. KRETSCHMAR / F. VON LILIENFELD / T. RENDTORFF / C.-J. ROEPKE, *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen, 1991.

<sup>2</sup> W. NEUBER, »Die frühen deutschen Reiseberichte aus der Neuen Welt«, in: J. KÖNIG u.a. (Hg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen* (ZHF Beiheft 7), Berlin 1989, 43–64. Eine fundamentale Kritik an westlichen Forschungen zur afrikanischen Religionsgeschichte findet sich in: Okot P'BITEK, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi 1970.

<sup>3</sup> W. REINHARD, »Transformation der Historiographie«, in: A. ECKERT / J. MÜLLER (Hg.), *Transformationen der europäischen Expansion vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Loccum 1997, 9–19, 10; vgl. auch W. REINHARD, »Der »Andere« als Teil der europäischen Identität. Vom Barbaren zum »edlen Wilden«, in: M. DELGADO / L. BACHMANN (Hgg.), *Herausforderung Europa*, München 1995, 132–152, 151f.

Distanzerfahrung – und mit ihr die Erkenntnis, dass Distanz zwar verringert werden kann, aber letzten Endes nicht aufhebbar ist – sei keine Besonderheit des Umgangs mit außereuropäischer Geschichte, sondern auch dem Historiker des älteren Europa oder des antiken Mittelmeerraums ganz selbstverständlich, denn nach Gadamer sei es ja immer und überall die Aufgabe der Hermeneutik, Sinnzusammenhänge aus einer Welt in die andere, nämlich unsere, zu übertragen.<sup>4</sup>

Gegen die Reinhard'sche Ausweitung der Schwierigkeit des interkulturellen Verstehens zu einem allgemeinen Problem der Geschichtswissenschaft lässt sich freilich einwenden, dass das »ältere Europa« oder der »antike Mittelmeerraum« mehr oder weniger unangefochten Teil unserer europäischen Geschichte sind oder jedenfalls durch die Geschichtsschreibung dazu gemacht wurden; die Herausforderung, hier durch »authentische« Stimmen zur Rechenschaft gezogen zu werden, stellt sich also nicht. Dies ist bei der afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Geschichte bekanntermaßen anders. Wenn man Entwicklungen, die sich in diesen Ländern vollzogen haben, analysiert, ist der Austausch mit den unmittelbar Betroffenen zentral, denn ansonsten wären die unternommenen Forschungen ja nicht besonders relevant. Da es also die Aufgabe sein sollte, sich um eine Darstellung zu bemühen, die in den jeweiligen Kontexten diskursfähig ist, führt – bei allem Wissen um die Begrenztheit und Bedingtheit des eigenen Erkennens – das Postulat des »aufgeklärten Eurozentrismus« nicht so recht weiter.<sup>5</sup>

Auf der anderen Seite kann eine rein deskriptive Darlegung unter Aneinanderreihung »indigener Stimmen« mit dem Ziel der Anerkennung der »Fremdheit des Fremden« nicht alleiniger Sinn historischer Arbeit sein.<sup>6</sup> Dies geht schon deshalb nicht, weil diese Stimmen ja in sich vielfältig und widersprüchlich sind. Hinzu kommt, dass man als Außenstehender aus größerer Distanz möglicherweise Entwicklungen wahrnimmt oder benennen kann, die in den jeweiligen lokalen Kontexten unter Umständen schwerer thematisierbar sind, wie etwa die Darstellung von innerafrikanischen Machtstrukturen.<sup>7</sup> Eine Umgehung dieser kritischen Auseinandersetzung würde nicht nur dazu führen, dass man weniger versteht,<sup>8</sup>

<sup>4</sup> REINHARD, Transformationen, 11, unter Verweis auf H.-G. GADAMER, »Hermeneutik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, 1061–1073, hier: 1061.

<sup>5</sup> Es ist unverkennbar, dass Reinhard's Schwerpunkt eben nicht die afrikanische, indische oder lateinamerikanische Geschichte ist, sondern die Kolonialgeschichte, in deren Rahmen das Konzept des »aufgeklärten Eurozentrismus« noch möglich sein mag. Für die Darstellung der Geschichte eines Schreins der afrikanischen traditionellen Religion aber ist der »aufgeklärte Eurozentrismus« kaum brauchbar. Es ist vielleicht hilfreich, sich die Sache einmal andersherum vorzustellen: Wenn etwa ein afrikanischer Historiker eine Geschichte der Gegenreformation aus »aufgeklärt afrozentrischer Sicht« verfasste, wäre die Rezeption der Werke in deutschen Historikerkreisen vermutlich doch eher begrenzt.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Anfragen von Andreas Grün Schloss an das von Theo Sundermeier vertretene Modell der »Konvivenz«: A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube*. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 303–311.

<sup>7</sup> Eine kritische Aufarbeitung des Verhältnisses von Kirche und Staat erfolgte etwa in Tanzania erst in den frühen 1990er Jahren, vgl. dazu etwa F. SHOO, *Tanzania Church in a Changing Society*, Theol. Dissertation, Neuendettelsau 1994. Einen faszinierenden Beitrag über den Einfluss von Interessensgruppen auf traditionalreligiöse afrikanische Kulte bietet M. SCHOFFELEERS, »The history and political role of the M'Bona cult among the Mang'anja«, in: T.O. RANGER / I. KIMAMBO (Hg.), *The Historical Study of African Religion*, London 1972, 73–94.

<sup>8</sup> Vgl. E. GELLNER, »Concepts and Society«, in: Bryan WILSON (Hg.), *Rationality*, Oxford 1974, 46–48: »In the social sciences at any rate, if we forgive too much we understand nothing.« Paul GIFFORD, *African Christianity*. Its

sondern letzten Endes auch dazu, dass man – um beim Beispiel Afrikas zu bleiben – dem afrikanischen Beitrag nicht mehr gerecht wird. Wer afrikanische Initiativen und afrikanische Kreativität positiv würdigen will, muss mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Fähigkeiten auch zum Machterhalt oder Machterwerb der eigenen Gruppe eingesetzt werden – wie überall. Wenn dann tatsächlich einmal der Vorwurf des »Eurozentrismus« oder gar des »Neokolonialismus« erhoben wird<sup>9</sup>, kann man dies auch als Strategie verstehen, die Spielregeln des Diskurses festzulegen. Solche Auseinandersetzungen sind notwendig, denn Geschichte an sich ist strittig – auch afrikanische Geschichte und Religionsgeschichte.

Dies führt nun aber wiederum dazu, dass Bedingungen und Begrenzungen der eigenen Voraussetzungen und des eigenen Erbes besonders kritisch zu reflektieren sind. Zwar waren die Begegnungen von Europäern mit Menschen anderer Kulturen auch in früheren Jahrhunderten nicht prinzipiell von Unverständnis gekennzeichnet – so haben sowohl Tzvetan Todorov als auch Edvard Said gezeigt, dass europäisches Verstehen fremder Kulturen als Machtressource dienen konnte<sup>10</sup> – doch finden sich, vor allem während der kolonialen Ära, häufig bestimmte stereotype Einordnungsmuster, die sich nun tatsächlich zwischen den Polen Vereinnahmung und Ausgrenzung bewegen. Unter dem Einfluss solipsistischer Bewusstseinsphilosophie wurde allzu oft »der Andere« nur gesetzt, um sich der Identität des Individuums zu versichern. Der Andere, Fremde, blieb ein Pappkamerad.<sup>11</sup>

Noch eindeutiger als in außereuropäischen Kontexten, wo sich etwa der Kolonialbeamte, der Missionar oder der Kaufmann immer auch ein Stück weit an der lokalen Kultur orientieren musste, wenn er erfolgreich sein wollte<sup>12</sup>, vollzogen sich diese Einordnungs-

---

Public Role (London 1998) greift diese Maxime auf. Vgl. dazu die Besprechung von David MAXWELL, »In Defence of African Creativity«, in: *Journal of Religion in Africa* XXX/4 (2000), 468–481. Auch wenn man Maxwells Kritik an Giffords Tendenz zur Verallgemeinerung im Allgemeinen teilt, ist dem Ausgangspunkt unter der Voraussetzung zuzustimmen, dass als erster Schritt immer eine unvoreingenommene Analyse zu stehen hat.

<sup>9</sup> Nach meinen eigenen Erfahrungen wird dieser Vorwurf eher selbst antizipiert oder von Miteuropäern artikuliert, während Vertreter außereuropäischer Länder in den gegenwärtigen Diskussionen damit sehr zurückhaltend und sensibel umgehen.

<sup>10</sup> T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985; E.W. SAID, *Orientalism*, London 1978; vgl. dazu auch REINHARD, Transformationen, 11.

<sup>11</sup> Vgl. dazu D. ROTHERMUND, »Einleitung«, in: D. ROTHERMUND (Hg.), *Aneignung und Selbstbehauptung*. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, 7–14, 7f. Als Ausweg aus diesem Solipsismus – und gleichermaßen aus dem Essentialismus der Kulturwissenschaften, die geneigt waren, den jeweils untersuchten Gemeinschaften eine unübersetzbare kulturelle Totalität zuzuschreiben – sieht Rothermund in der Theorie des kommunikativen Handelns: »Jürgen Habermas hat dieses Thema auf umfassende Weise behandelt, um damit nicht nur eine neue kommunikationstheoretische Grundlage der Philosophie, sondern auch der Sozialwissenschaften zu bieten. Diese Bemühung hat auch für die Kulturwissenschaften Bedeutung; nur ersetzt Habermas den Begriff »Kultur« durch den von Husserl übernommenen Begriff der »Lebenswelt«, während Kultur für ihn nur ein Wissensvorrat ist, der freilich die Hintergrundüberzeugungen bietet, die das Handeln in der Lebenswelt beeinflussen. Nach dieser Sprachregelung ist Kultur eine Ressource und nicht der Handlungsrahmen selbst, in dem kommunikative Vernunft sich entfaltet. (...) Die Sprachregelung, Kultur nur als eine Ressource zu sehen, mag daher hilfreich sein, wenn es darum geht, sich dem Essentialismus zu entziehen.«

<sup>12</sup> Eine neuere Forschungstendenz ist es denn auch, die wechselseitigen Prozesse der Transkulturation zu beschreiben. Vgl. dazu etwa Andrea SCHULTZE, »Wenn das Eigene zum Fremden wird – deutschsprachige Missionsgesellschaften und ihr Umgang mit Dissidenten am Beispiel des Berliner Südafrika-Missionars Johannes Winter (1872–1890)«, in: A. SCHULTZE / R. VON SINNER / W. STIERLE, *Vom Geheimnis des Unterschieds – Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*, Münster 2001, S. 151–170 (weitere Literaturhinweise).

muster dann, wenn es nicht mehr um die Fremden in der Fremde oder Ferne ging, sondern um die zu uns gekommenen »Fremden«. Die Auseinandersetzung mit der afrikanischen christlichen Diaspora in Europa hat in den letzten zehn Jahren rapide an Bedeutung gewonnen.<sup>13</sup> Für afrikanische Christen sind Ausgrenzungen ebenso wie Vereinnahmungen auch heute noch virulent.

In der folgenden Fallstudie über die Westheimer Missionsschüler finden sich zahlreiche Belege dafür. Freilich zeigt sich dabei auch, dass es diese Afrikaner mehr und mehr verstanden, mit den europäischen Vorurteilen umzugehen und Gegenstrategien zu entwickeln. Im Folgenden sind fünf Ebenen interkultureller Kommunikation beschrieben, wobei die erste (»Vereinnahmung«) und die dritte (»Ausgrenzung«) europäische Einordnungsmuster charakterisieren (dass sich zwischen diesen Negativpolen auch vieles andere abspielte, wird aus den Ausführungen hervorgehen), während die zweite (»Aneignung«), vierte (»Distanzierung«) und fünfte (»Selbstbehauptung«) sich mit den afrikanischen Antworten darauf befassen.

### 1. Vereinnahmung

Dass Afrikaner die deutsche Kolonialzeit insgesamt positiv beurteilten und »die Deutschen« den Vertretern anderer Nationen bei weitem vorzogen, ist eine Meinung, die während Deutschlands gerade 30jähriger imperialer Ära entwickelt wurde, zwischen den Kriegen dann ihre eigentliche Ausprägung erfuhr und teilweise auch nach 1945 noch zu hören war. Begründet wurde dies etwa durch die »besondere Art des Deutschen«, der, so schrieb Bruno Gutmann, mit seiner »gemütvolle(n) Anteilnahme an der nächsten Umgebung und ihrer Eigenart« das »Gefühl für die in [...] zwischenmenschlichen Beziehungen spürbaren, unsichtbaren Kräfte« habe und dem deshalb eine Führungsaufgabe zukomme, »die weit über dem liegt, was nun einmal der Angelsachse mit seinem Fernblick tun kann«.<sup>14</sup>

Als Beleg für diese (eigentümliche und zu einer Gesamtbilanz der deutschen Kolonialzeit in krassem Widerspruch stehende) Ansicht wurden Äußerungen von Afrikanern herangezogen, die mit Deutschen zusammengearbeitet und von diesen profitiert hatten und sich mit Deutschland zu identifizieren schienen. Besonderes Interesse richtete sich in der Öffentlichkeit auf diejenigen Afrikaner, die Deutschland besuchten und dort ausgebildet wurden. Während die Zahl afrikanischer Universitätsstudenten vor dem Ersten Weltkrieg

<sup>13</sup> Der *International Review of Mission*, LXXXIX No. 354, 2000 ist dem Thema »The African Christian Diaspora in Europe and the Quest for Human Community« gewidmet. Darin findet sich auch eine Literaturübersicht von Roswith Gerloff, die selbst maßgeblichen Anteil an der wissenschaftlichen Bearbeitung der afrikanischen christlichen Diaspora hat. Eine neuere historische Hintergrundstudie bietet Monika FIRLA, »Quellen des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora des 18. Jahrhunderts in Württemberg«, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 1999.

<sup>14</sup> B. GUTMANN, *Zwischen uns ist Gott*, Feuchtwangen 1935, 90–93; vgl. dazu J.C. WINTER, *Bruno Gutmann 1876–1966. A German Approach to Social Anthropology*, Oxford 1979, 1–9.

gering war – im Wintersemester 1912/13 waren an sämtlichen deutschen Hochschulen insgesamt 22 Vertreter des Kontinents eingeschrieben<sup>15</sup> –, kam einer kleinen Missionsschule im schwäbischen Ochsenbach, die später in Westheim fortgeführt wurde, große Bedeutung zu. Im Auftrag der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen wurden hier von dem ehemaligen Missionar und Pfarrer J. Binder in den Jahren 1884 bis 1900 zwanzig Afrikaner ausgebildet, die alle aus derselben Gegend, der Ewe-Region in Togo, kamen und später Führungspositionen in ihren Kirchen einnahmen.<sup>16</sup> Zwei dieser Bremer Missionszöglinge, nämlich Robert Baeta und Robert Kwami, statteten 1924 bzw. 1932 Deutschland einen weiteren Besuch ab; zudem war im Jahr 1935 der Sohn Robert Baetas, Christian Baeta, der spätere Vorsitzende des Internationalen Missionsrats, zu Gast.

Gerade diese Kurzbesuche, in deren Verlauf zahlreiche Städte besucht wurden, konnten dazu dienen, auf die vermeintlich besonders innigen Beziehungen und Bindungen hinzuweisen; Robert Baetas Deutschfreundlichkeit wurde immer wieder hervorgehoben. Über diesen schrieb etwa der Missionsmitarbeiter D.A.W. Schreiber an Gouverneur Brückner am 15. Oktober 1935: »Er hat an seiner treudeutschen Gesinnung festgehalten.«<sup>17</sup> Martin Schlunk, damals Missionsdirektor in Bremen, kam in seinem Bericht über Baetas Besuch zu dem Urteil, dass es kein Wagnis gewesen sei, »den schwarzen Pastor in Berlin auf Schleiermachers Kanzel zu lassen« und äußerte den Wunsch, dass bald ein anderer Bote aus Afrika – Pastor Robert Kwami aus Amedzofe – nach Deutschland komme.<sup>18</sup> Vierzehn Jahre später empfahl er, mittlerweile in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missionsrats, Miss Gibson vom Internationalen Missionsrat, mit Robert Baeta wegen der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz von Tambaram Kontakt aufzunehmen: »Es scheint mir wertvoller, Äußerungen von diesen Leuten zu bekommen als Missionare zu fragen, die womöglich die Tragweite unserer Fragestellung gar nicht begreifen.«<sup>19</sup>

Auch der Pfarrer Robert Kwami, der dann acht Jahre später seine Besuchsreise antrat, galt als deutschfreundlich. So leistete er der deutschen Kolonialverwaltung Dienste durch die Weiterbildung der einheimischen Beamten vom Bezirk Misahöhe und wurde dafür mit

<sup>15</sup> Daneben waren 338 amerikanische und 184 asiatische Studenten immatrikuliert. Die Zahl der Asiaten war vor allem durch die Zunahme japanischer und chinesischer Studenten stark gestiegen. Vgl. dazu: Yale Divinity School WCSF 126–965: F. SIEGMUND-SCHULTZE, »Ausländische Studenten auf deutschen Universitäten«, ca. 1914 (sicher nicht 1923, wie im Katalog angegeben), 3.

<sup>16</sup> Überblicke geben: H.W. DEBRUNNER, *Presence and Prestige: Africans in Europe. A History of Africans in Europe before 1918*, Basel 1979, 353–358; Monika FIRLA, »Wir hatten wirklich keine Zeit Heimweh zu haben.« 20 Missionsschüler von Pfarrer Johannes C. Binder in Wilhelmsdorf, Ochsenbach und Westheim von 1871 bis 1900«, in: LANDESKIRCHLICHES MUSEUM LUDWIGSBURG (Hg.), *Der Ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission der Bilder 1860–1920*, Katalog zur Ausstellung, Ludwigsburg 1996, 37–44; Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862–1900): eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, 266–270.

<sup>17</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

<sup>18</sup> M. SCHLUNK, »89. Jahresbericht der Norddeutschen Missionsgesellschaft für das Jahr 1924«, in: *Monats-Blatt* 86/1925, 49–54, Zitat: 52.

<sup>19</sup> IMC: 262002–1: Schlunk an Gibson, Tübingen, 5. April 1937.

einem »Prachtwerk über den deutschen Kaiser« belohnt.<sup>20</sup> Während der Zeit des Ersten Weltkriegs hatte er in seinen Gemeinden Lebensmittelspenden für die Missionare organisiert. Das Lob der Frau Missionarin Schröder – »Herr Kwami ist uns ein lieber und treuer Mitarbeiter gewesen und hat die Last und Sorgen des Krieges, oder vielmehr der Kriegszeit draußen, warm mit uns empfunden« – wurde in verschiedenen Missionspublikationen aufgegriffen.<sup>21</sup> Ebenso anerkennend äußerte sich Dietrich Westermann über Kwami. Westermann meinte, dass Kwami derjenige Afrikaner war, »der am meisten europäische Art an sich hatte und mit dem man über alles sprechen konnte«.<sup>22</sup> Eine Konsequenz dieser »guten Verständigung« war es dann wohl, dass Pastor Robert Kwami während seines Besuchs mit einiger Penetranz in den Missionsjournalen als »unser Kwami« bezeichnet wurde.<sup>23</sup>

Etwas anders verhielt es sich mit C.G. Baeta, der »Protégé français« war, aber damals immerhin als noch so deutschfreundlich galt, dass die Missionsleitung verschiedenen Politikern vertrauliche Gespräche mit dem jungen Mitarbeiter anbot, durch die sie über die Situation in Westafrika und über die Stimmung in der Bevölkerung informiert werden sollten. Der Mitarbeiter der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Schreiber, schrieb an Gouverneur Brückner am 15. Oktober 1935: »Christian Baeta gedenkt, wie ich schon erwähnte, Anfang November für einige Tage nach Berlin zu kommen. Würden Sie Wert darauf legen, daß er Sie besuchte, vielleicht nicht im Auswärtigen Amt, sondern in Ihrer Wohnung? Ich könnte mir denken, daß Ihnen sein Besuch in vieler Beziehung nicht unerwünscht wäre. Christian Baeta ist ein intelligenter junger Mann, der mit der Stimmung vieler seiner Alters- und Volksgenossen in Paris und London wohlvertraut ist. Ich glaube, man wird manche interessante Einzelheit von ihm sich erzählen lassen können.«<sup>24</sup>

## 2. Aneignung

Missionskreise und missionsfreundliche Kreise waren also von der Deutschfreundlichkeit der Afrikaner, oder jedenfalls dieser Ochsenbach/Westheimer Afrikaner, überzeugt. Die Handlungen und Publikationen insbesondere Robert Baetas und Robert Kwamis scheinen dies auf den ersten Blick zu bestätigen. So berichtete Robert Baeta 1925, dass er und seine Mitschüler zum Abschluss ihres Studienaufenthaltes im Jahr 1900 den Kölner Dom besichtigten und anschließend auf der Eisenbahnfahrt nach Düsseldorf das Lied »Oh, du wunderschöner deutscher Rhein, Du sollst ewig Deutschlands Zierde sein« anstimmten. Während dieser abschließenden Rundreise kamen sie auch nach Bielefeld, wo anlässlich der Enthüllung eines Kaiserdenkmals Kaiser Wilhelm II. selbst anwesend war und Baeta ihm

<sup>20</sup> E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge Jesus Christi*. Aus dem Leben und Wirken von Robert S. Kwami, Pastor und Präses der Ewekirche in Togo, Westafrika, Bremen 1932, 5f.

<sup>21</sup> Ebd., 14f.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> »Dank für unsern Pastor Kwami«, in: *Monatsblatt* 93/1932, 99–102.

<sup>24</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

ein »Hurra, Hurra aus Togo!« zurief. Insgesamt war er mit seinem Aufenthalt hoch zufrieden und fasste ihn folgendermaßen zusammen: »O, in Deutschland ist vieles zu sehen, und man muß seinem Gott immer wieder danken, daß man dort gewesen ist.«<sup>25</sup>

Später, etwa bei der Missionskonferenz in High Leigh 1924, sprach sich Robert Baeta dafür aus, dass die deutschen Missionare ihre Arbeit in den ehemaligen deutschen Kolonien wiederaufnehmen sollten und würdigte deren Leistungen.<sup>26</sup> Bei Ansprachen in Deutschland gerieten seine diesbezüglichen Äußerungen leicht ins Pathetische, so bezeichnete er etwa die Gräber deutscher Missionare und Missionsschwestern im Ewelande als »heilige Stätten«, ja sogar als »unvergängliche Zeugnisse deutscher Liebe, deutscher Treue und deutscher Hingebung an mein armes Volk. Denn: »Viele sind dahingesät, als wären sie verloren. Auf ihren Gräbern aber steht: Das ist die Saat der Mohren.«<sup>27</sup> Man kann sich denken, dass seine Ausführungen von bestimmten Zuhörerkreisen als Bestätigung der eigenen Ansicht wohlwollende Anerkennung erfuhr.

Auch Robert Kwami lieferte Vorgaben, die entsprechend interpretierbar waren. So hatte er nicht nur, wie bereits erwähnt, während des Ersten Weltkriegs mit großem Erfolg zu Essensspenden für die deutschen Missionare aufgerufen (Abgesandte der Gemeinden hatten damals, wie in Afrika üblich, auf ihren Köpfen Jams, Hühner, Eier, Erdnüsse, Agbeli, Reis, Zwiebeln, Bohnen herbeigeschafft, auch ein Schaf war an der Leine mitgebracht worden. Kwami selbst, so Frau Missionarin Schröder, »schlachtete ein Schwein und bereitete es so appetitlich zu wie in Deutschland«<sup>28</sup>). Er erschien auch stets bemüht, deutsches Kulturgut zu verbreiten. Als Oberkonsistorialrat D.A.W. Schreiber 1900 als Missionsinspektor das Missionsfeld bereiste und nach Ho kam, überraschte ihn R. Kwami eines Abends mit der Vorführung eines selbst verfassten Lutherspiels. Etwa 10 Jahre später wurde Kwami bei einer Schulinspektion von Missionsinspektor Schlunk gebeten, 20 Minuten lang aus dem Stegreif über die Anfänge des 30jährigen Krieges zu unterrichten, eine Aufgabe, die er zur allgemeinen Zufriedenheit löste.<sup>29</sup> Damit zeigte sich für die Missionsleitung, dass sich seine Ausbildung in Westheim gelohnt hatte – eine Ausbildung, die ganz selbstverständlich westlichen, insbesondere deutschen Traditionen verpflichtet war. Unterrichtet wurden dort die Fächer Rechtschreibung, Aufsatz, Zeichnen, Schönschreiben, Rechnen, Naturgeschichte, Naturlehre, Musik, Bibelkunde, Religionsunterricht, deutsche Sprache, englische Sprache, Kirchengeschichte, Geschichte, Geographie, Turnen. Der Geschichtsunterricht war äußerst kompakt; so umfasste das Wintersemester 1896/97 die Zeit von 753 v. Chr. bis 1273 n. Chr., im Sommersemester 1900 endete der Kurs mit der Darstellung des deutsch-französischen Kriegs von 1870.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch in Europa im Jahr 1924*, Bremen 1925, 36f.

<sup>26</sup> Vgl. E. UTUK, *From New York to Ibadan. The Impact of African Questions on the Making of Ecuemncal Mission Mandates, 1900–1958*, New York 1991, 119f. Zu Baetas Beteiligung in High Leigh vgl. auch M. SCHLUNK, »Eine Missionarskonferenz in England«, in: *Monats-Blatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen* 85/1924, 52–54.

<sup>27</sup> R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, 7.

<sup>28</sup> E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 14f.

<sup>29</sup> Ebd., 5f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu: Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862–1900): eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, 266–270; vgl. dazu auch R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, 33f. Die Lehrer waren Pfarrer J. Binder und sein Sohn, der spätere Stadtpfarrer Gottfried Binder.

Die Verständigung zwischen deutschen Missionsleitern und »ihren« Afrikanern basierte auf dieser Voraussetzung; durch den dreijährigen Gastaufenthalt erwarben sich die Afrikaner nicht nur Wissen über die deutsche Kultur, sondern sie lernten auch die Erwartungen kennen, mit denen sie später konfrontiert wurden und die sie teilweise bedienten. Allerdings lässt sich zeigen, dass diese »Deutschfreundlichkeit« – die man ja in umgekehrter, anti-kolonialistischer Perspektive als Form der Anpassung, Kollaboration und Selbstaufgabe sehen kann – keineswegs die einzige Ebene der interkulturellen Kommunikation war. In den Äußerungen der »Westheimer Afrikaner« finden sich Elemente, die auch ganz anders zu bewerten sind und die zeigen, dass diese Strategien entwickelt hatten, zu ihrem kulturellen Hintergrund zu stehen, ihre Selbstachtung zu behaupten und eine Begegnung auf gleicher Ebene einzufordern. Da sie sich dabei in zunehmendem Maße bewusst wurden, dass die missionsfreundlichen Kreise nicht notwendigerweise die allgemeine Meinung in Deutschland repräsentierten und auch ihrerseits unter Druck geraten konnten, ist es zunächst erforderlich, auf die Erfahrungen mit dieser größeren deutschen Öffentlichkeit einzugehen.

### 3. Ausgrenzung

Während missionsfreundliche Kreise der Überzeugung waren, sich mit »den Afrikanern« (oder überhaupt mit den Schwarzen) bestens zu verstehen (als 1945 afroamerikanische Soldaten in Westheim einrückten, veranlasste dies ein Gemeindeglied zu der Aussage: »Da broucht mr kei Ängscht ho vor denne. Mit denne sin mir Schlitte gefohre, und di hin's am beste könne«<sup>31</sup>), betrachteten Teile der Öffentlichkeit diese afrikanischen Christen eher als anders und fremd. Diese empfundene Andersartigkeit führte nicht immer zu negativen Reaktionen; es gab auch durchaus zwar leicht dämliche, aber insgesamt harmlose Begegnungen, bei denen das Exotische als Überraschungsmoment eine Rolle spielte. So wurden die drei in Ochsenbach untergebrachten Afrikaner auf einer Zugfahrt nach Stuttgart von einem Mitreisenden aufgefordert, sich ihm anzuschließen und dann zu dem Gasthaus »Drei Mohren« gebracht, wo der Wirt aufgrund ihres Erscheinens eine entsprechende Wette verlor und allen vier Gästen ein Mittagessen spendieren musste.<sup>32</sup>

Gelegentlich wurde in dem »Fremden« auch ein Vorbild gesehen, wobei das »Fremde« dann auch schon wieder ziemlich konkret festgelegt wurde. So war in den Zeitungsberichten während des Aufenthaltes von 1924 das Christentum Robert Baetas auch als »ursprünglich« und »echt« geschildert worden; die Reportagen wiesen dabei Anklänge an das Bild des

---

sowie der Regierungslehrer Raschold. Die beiden Geistlichen nahmen den Vormittag für theologische Fächer und der Regierungslehrer nahm den Nachmittag für weltliche Fächer in Anspruch. »Wir mußten alle tüchtig arbeiten. Selbst während des kalten Winters standen wir öfters um 3 oder um 4 Uhr morgens auf, heizten den Ofen im Studierzimmer ein und lernten bis zum Tagesanbruch«, so R. BAETA.

<sup>31</sup> Elsbeth LÖHRL, 22. April 1996, zitiert mit dieser Aussage Pauline Reichert; vgl. EVANGELISCHE KIRCHENGEMEINDE WESTHEIM-UTTENHOFEN, *Gemeindebrief zu Erntedank*, September 1998, 5.

<sup>32</sup> Zitiert in: M. FIRLA, »Wir hatten wirklich keine Zeit«, 37f.

»edlen Wilden« auf und deckten sich wohl kaum mit den Vorstellungen der Missionsleitung über das »echte Christentum.« So schrieb das in Berlin erscheinende *12-Uhr Mittagsblatt* vom 20. Oktober 1924: »Baeta spricht wundervoll naiv, ohne jede literarische Phrase. Er gebraucht ganz primitive und um so lebendigere Bilder, er spricht fast ausschließlich in Bildern, die stets der Natur entnommen sind, mit Feld, Wald, Landschaften, Säen, Ernten, Gedeihen zusammenhängen. Sein evangelischer Glaube ist so ursprünglich und sinnlich, daß man ihn auch ebensogut urchristlich oder heidnisch (sic!) nennen könnte. [...] »Das Beten ist die Hauptsache«, sagt Baeta. »Je besser wir beten können, desto glücklicher wird das Ewe-Volk sein.« Das Gesicht des Negers verklärt sich, es ist ein fleischiges Gesicht ohne Nerven, aber überstrahlt von Intelligenz, die Augen glühen, die dicken Lippen öffnen sich, der Ausdruck ist ganz echt, impulsiv, Ausdruck einer Gläubigkeit, die sich als elementares Erlebnis und nicht als balsamierte Feierlichkeit äußert.«<sup>33</sup>

Allerdings gab es auch entgegengesetzte, rassistische Reaktionen.<sup>34</sup> Als Robert Baeta 1924 in Deutschland war, hatten sich Tendenzen einer ausländerfeindlichen Stimmung verstärkt; so war von der deutschen christlichen Studentenvereinigung im Sommer 1923 festgestellt worden, dass sich die deutschen Studenten schlecht gegenüber den Ausländern benehmen und dass sich inzwischen viele Ausländer fürchteten, nachts auszugehen. Vor allem in Bayern sei es schon zu Ausweisungen gekommen.<sup>35</sup> Diese Ausländerfeindlichkeit äußerte sich auch in Protesten gegen die Gottesdienstveranstaltungen Robert Baetas in Deutschland. Einige Wortführer der öffentlichen Meinung waren der Ansicht, das Predigen eines Afrikaners auf deutschen Kanzeln sei den Deutschen nicht zumutbar.<sup>36</sup>

Auch Robert Kwami machte derartige Erfahrungen. Während der 120 Tage, die er 1932 in Deutschland verbrachte, sprach er 150mal an 82 Orten. Bei den zahlreichen Bahnreisen konnte es vorkommen, dass er angestarrt wurde<sup>37</sup> oder dass er in einem überfüllten Zug ein Abteil für sich allein hatte.<sup>38</sup> In Oldenburg kam es zu einem Eklat, als der damalige Gauleiter der NSDAP und spätere Reichsstatthalter Röver die geplante Gottesdienstfeier mit Pfarrer Kwami in der Kirche zu Oldenburg öffentlich als eine »Rassenschande« bezeichnete. Dabei ließ er sich auch zu so schweren Beleidigungen der Kirche hinreißen, dass die Oldenburger Kirchenbehörde ihn verklagte. Die Sache wurde 1933 infolge des allgemeinen

<sup>33</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen: 7,1025–35,5.

<sup>34</sup> Vgl. R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, vgl. dazu auch A.W. SCHREIBER, *Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Bremen 1936, 276. Über den Empfang nach seiner Rückkehr vgl. R. BAETA, »Ein Gruß aus Togo an die deutsche Missionsgemeinde«, in: *Monats-Blatt der Norddeutschen Missions-Gesellschaft*, 86/1925, 2–4.

<sup>35</sup> Yale Divinity School WCSF 126–965: »Foreign Student Work of the Deutsche Christliche Studentenvereinigung Sommer 1923.

<sup>36</sup> Vgl. W. OEHLER, *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, Bd. II, Baden-Baden 1951, 320.

<sup>37</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, Bremen 1948, 27.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 88: »In einem vollbesetzten Zuge, in dem Kwami auf einer Reise in diesem Sommer keinen Platz fand, führte ihn der Schaffner in ein leeres Abteil zweiter Klasse, wo er sich ausruhen konnte – in einer solchen Hilfe erkannte er unmittelbar Gottes Nahesein, das ihn, seinen Diener, auch unter all den Weißen Europas nicht übersah, sondern seiner mit fürsorgender Treue gedachte.« Zu einer anderen Analyse einer ähnl. Situation vgl. unten bei C.G. BAETA.

Gnadenerlasses niedergeschlagen<sup>39</sup>, doch im Jahr 1932 konnte der Gottesdienst noch stattfinden und verlief zur Zufriedenheit der Norddeutschen Missionsgesellschaft. In ihrer Zeitschrift, dem *Monats-Blatt*, wurde herausgestellt, dass Kwamis Auftreten in Oldenburg wichtig gewesen sei, da er eine große Zuhörerschaft überzeugt habe. »Nimmt man alles zusammen, seine Frömmigkeit, die Gaben des Verstandes und des Taktes, so kann man der Frage nicht ausweichen: Wo ist der vielberufene Unterschied zwischen Schwarz und Weiß?« schrieb die Zeitschrift im November 1932, was zu diesem Zeitpunkt auch in Missionskreisen in Deutschland bestimmt nicht selbstverständlich war.<sup>40</sup>

Trotz aller öffentlichen Solidaritätsbekundungen wurde das Verhältnis zwischen Missionsleitung und Afrikanern durch die öffentliche Stimmung und die Politik in Deutschland mehr und mehr beeinflusst. Als Christian Baeta 1935 seine Ausbildung abgeschlossen hatte, war eine Ordination in Bremen der Wunsch seines Vaters gewesen. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft hatte dies mit der Begründung abgelehnt, dass die Ordination von Afrikanern grundsätzlich durch ihre Heimatkirche in Afrika erfolgen solle, gleichzeitig aber beschlossen, Christian Baeta vor seiner Ordination in einem Gottesdienst feierlich zu verabschieden. Aber auch die Durchführung dieser nun etwas weniger prestigieösen Feier mit afrikanischer Beteiligung war in Deutschland im Jahr 1935 schwierig; die Missionsleitung befürchtete eine Störung der Veranstaltung durch nationalsozialistische Organisationen und eine Diskreditierungskampagne in der Presse. Dabei wurde dann auch auf die Vorfälle in Oldenburg hingewiesen.<sup>41</sup>

#### 4. Distanzierung

Dass die Afrikaner die Situation in Deutschland einzuschätzen wussten, geht aus den Quellen unzweifelhaft hervor. Darauf reagierten sie unerschrocken, distanziert, ironisch. Als Kwami von einer Frau scharf angesehen wurde, fragte er sie, was sie denn an ihm Besonderes fände. Sie antwortete: »Daß sie so schwarz sind.« – »Oh«, erwiderte Kwami, »Sie sollten erst einmal die ganz schwarzen Neger sehen! Da würden Sie noch viel mehr staunen.« So berichtete Kwami später in Afrika unter dem schallenden Gelächter seiner Zuhörer.<sup>42</sup> Auch die Veranstaltung in Oldenburg hatte nur aufgrund seiner persönlichen Courage stattfinden können. Die Missionsleute hatten ihn lange über die anstehenden Schwierigkeiten im Unklaren gelassen und erst kurz vorher informiert. Sie waren sich unschlüssig, ob man die Veranstaltung nicht doch noch absagen solle. Als der Missionsinspektor Kwami fragte, versicherte dieser ihm jedoch: »Ich gehe, denn ich bin in Gottes Hand.« Diese Worte ermutigten auch den Missionsinspektor, und Kwami wurde dann in

<sup>39</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

<sup>40</sup> »Dank für unsern Pastor Kwami«, in: *Monatsblatt* 93/1932, 99–102.

<sup>41</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

<sup>42</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, Bremen 1948, 27.

Oldenburg ein ehrenvoller Empfang bereitet. Zum Gottesdienst kamen auch Menschen, die sonst nicht in die Kirche gingen, so dass die Kirche brechend voll war. Viele standen draußen in der Kälte. Zum Abschied erhielt Kwami einen Rosenstrauß, den er dann nach der Rückkehr nach Bremen um halb zwölf Uhr nachts der Frau Missionsinspektor überreichte, die dort schon sehr unruhig auf ihn wartete. »Gott hatte das Böse, das meine Feinde gegen mich geplant hatten, zum Besten seines Werkes und zu meinen Gunsten gewandt. Darum vertraue auf Gott und bete, dann wird dich nichts Böses treffen«<sup>43</sup>, schrieb er später.

Auch Christian Baeta reagierte selbstbewusst, wenngleich auch mit deutlich spürbarer Ironie, auf die Vorsichtsmaßnahmen der Missionsleitung, der nicht nur seine Ordination in Deutschland Sorgen bereitete, sondern die ihm zudem aus Angst vor rassistischen Übergriffen für die Rückreise eine Einzelkabine buchte. Baeta schrieb: »[...] Was die Ordination anbetrifft, so teile ich mit Ihnen die Ansicht, dass es Sache der (eingeborenen) Kirchen ist, nach ihren Ordnungen und zu der ihnen geeignet erscheinenden Zeit die jungen, besonders ausgebildeten Mitarbeiter zu ordinieren. Dazu würde ich natürlich der letzte sein, unserer lieben Norddeutschen Mission irgendwelche Schwierigkeiten in Deutschland bereiten zu wollen. [...] Herzlichsten Dank für die Belegung des Schiffsplatzes, und ganz besonders für Ihre gütige Rücksicht, aus der heraus Sie mir eine Einzelkabine genommen haben. Ich habe nichts lieber als alleine wohnen zu dürfen und ich hoffe, dass ich meine Heimfahrt genießen werde. Von mir aus hätte ich zwar eine ›Doppelte‹ verlangt, da die Leute aller Wahrscheinlichkeit nach mir als ›untouchable‹ sowieso die ganze Kabine überlassen hätten. Aber das wäre natürlich ausgedachte Erpressung und ›take advantage of one's colour‹ – für einen jungen Missionsmitarbeiter selbstverständlich nicht empfehlenswert!«<sup>44</sup>

Christian Baeta wurde während seines Deutschlandaufenthaltes deutlich bewusst, dass die Missionsleitungen, auch wenn sie mit der Nazi-Ideologie nicht übereinstimmten, in diesem System operierten und an dieses Zugeständnisse machten. Zu dieser Zeit blieb dann nur noch der Rückzug; als er 1939 wiederholt nach Bremen eingeladen wurde<sup>45</sup>, lehnte er es aus verständlichen Gründen jedoch ab, nach Deutschland zu kommen.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 28f.

<sup>44</sup> Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Baeta an Schreiber, London, 23.09.1935.

<sup>45</sup> Staatsarchiv Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft 7, 1025–35,5: C.G. Baeta an E. Ramsauer, London, 28. März 1939: »Ich danke Ihnen vielmals für Ihre Einladung, nach Bremen zu kommen und würde ihr gerne Folge leisten, wenn es möglich wäre. Aber ich habe eine Rückfahrkarte, und kann nur über Liverpool heimfahren. Und leider kann mein Geldbeutel in seinem jetzigen Zustand die Reise nach Deutschland und zurück nicht auf sich nehmen. Dazu habe ich so viele Verabredungen hier, dass nur wenige Tage am Schlusse meines Aufenthaltes freistehen.« Ramsauer gab sich mit der Entscheidung nicht zufrieden und teilte Baeta mit, dass finanzielle Bedenken kein Hinderungsgrund sein dürften: »Natürlich können Sie nach einer so langen Reisezeit die Mittel dafür nicht von sich aus zur Verfügung haben. Glücklicherweise können wir die Finanzierung dadurch regeln, dass Sie sich an unsere guten Freunde in London, den deutschen CVJM, Westgate House 28–29, Bredford Place, Russell Square, wenden. Wie der Sekretär des CVJM, Herr Forner, mir im November 1937 mitteilte und im Dezember 1938 auch noch Bruder Groot und Bilker bestätigte, hat der dortige Kreis anlässlich der Jahrhundertfeier für die Ewe-Kirche gesammelt und noch eine Restsumme davon liegen. Bitte, wenden Sie sich unter Mitnahme dieses Briefes an Herrn Forner.« (Vgl. ebd., Ramsauer an Baeta, 1. April 1939).

<sup>46</sup> Ebd., Ramsauer an Baeta, 11. April 1939: »Ihr lieber Brief vom 8. April aus London brachte uns insofern eine schmerzliche Enttäuschung, als Sie nun doch nicht mehr einen Abstecher nach Bremen haben einrichten können.«

Solange diese möglich waren, weisen die Interaktionen zwischen Missionsleitungen, Afrikanern und deutscher Öffentlichkeit jedoch eine paradoxe Schieflage auf: Während die Missionsleitungen »ihren« Afrikanern oft eher nur zögernd Rückendeckung gaben, stellten sich die Afrikaner meist ohne Vorbehalt vor ihre Missionen – wie insbesondere das Beispiel Kwamis in Oldenburg zeigt.

Gerade bei Kwami entsprach diese Umkehrung ganz seinem sonstigen Handeln. Wie oben erwähnt, wurde er unter anderem deshalb als deutschfreundlich eingestuft, weil er während des 1. Weltkriegs eine Essensspende für die deutschen Missionare und Missionarinnen initiiert hatte. Normalerweise flossen Spendensammlungen immer in die andere Richtung – vom reichen Deutschland ins arme Afrika – und brachten damit ein vermeintliches Gefälle zum Ausdruck – »wer zahlt, bestimmt die Musik« –, Kwami stellte damit also auch die gewohnten Machtstrukturen in Frage. Dass sich sein Handeln mit der Forderung nach Gleichberechtigung und auch mit Kritik an der Missionsleitung verbinden konnte, zeigte sich bei einer weiteren Spendensammlung. Als die Finanzlage der Norddeutschen Mission schwierig war, teilte er dies seinen Schülern mit, die dann in den Ferien arbeiteten und 11 Mark für die Mission zusammenbekamen. Auch Gummibäume und Kakaobäume wurden in Ghana gepflanzt, deren Ertrag dann der Missionsleitung in Bremen zukommen sollte. In seiner Nachschrift betonte Kwami, dass die Schüler dies aus eigenem Antrieb getan hätten und dass auch seine eigenen Kinder eine Mark beigelegt hätten, äußerte sich dann jedoch auch mahnend: »Aber im Blick auf das große Defizit muss ich fragen: Was ist das? Doch wenn ich die Geber ansehe, einige sind noch nicht 12 Jahre alt, auch noch nicht getauft, dann darf ich sagen: Sie haben getan, was sie konnten. Gott segne die kleine Gabe und die jungen Geber und gebe, dass viele schwarze und weiße Kinder ihrem Beispiel folgen. Dann wird das Defizit bald verschwunden sein.«<sup>47</sup>

Ein afrikanischer Missionsmitarbeiter rügte also die deutsche Zentrale wegen ihres Finanzgebarens, im Grunde ein unglaublicher Vorgang. Doch Robert Kwami verfolgte diesen Kurs durchaus mit System. Als er 1932 nach Deutschland kam, brachte er afrikanische Kunstgegenstände mit, darunter einen Stock aus Fächerpalmenholz mit einer Elfenbeinspitze unten. Der Ebenholzgriff war von dem eigentlichen Stock durch einen Elfenbeinring abgesetzt (das Elfenbein stellte nach Kwamis Erklärung die Missionare dar, welche das ganze Ewe-Volk (Fächerpalmenholz) und die daraus berufene Christenschar (Ebenholz) trugen). Um diesen Stock schrieb er einen Wettbewerb aus. Diejenige unter den kleineren Gemeinden, die sich besonders für die Mission eingesetzt hatte, sollte ihn bekommen. Der Preis ging schließlich an Wüsten in Lippe.<sup>48</sup>

Auch Robert Baetas auf den ersten Blick »deutschfreundliche« oder »treudeutsche« Aussagen sind differenziert zu bewerten. Dies gilt etwa für einen Vortrag über »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, den er am 5. Juni 1924 an der Universität Hamburg hielt und den er folgendermaßen einleitete:

<sup>47</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 11.

<sup>48</sup> Ebd., 27.

»Was die deutsche Regierung während der 30-jährigen Kolonisierung in Togo (1884-1914) geleistet hat, bringt noch heute jeden Beobachter zum Erstaunen, zur Verwunderung und zum Loben deutscher Tatkraft und Gründlichkeit. Die schönen, großen Straßen von der Küste bis in den weiten Norden, Westen und Osten des Landes, die beneidenswerten Landungsbrücken und die Eisenbahnen, ferner die großzügige Anlage der Hauptstadt Lome mit den geraden und breiten Straßen, bepflanzt an beiden Seiten mit schattigen Bäumen, z.B. die 40 Meter breite und 1½ Kilometer lange Sangera-Straße, die nur in der Berliner »Unter den Linden« ihresgleichen findet, die gesundheitliche Fürsorge des Landes, die Spitäler und Lepraheime, der süße Friede und die große Sicherheit im ganzen Lande, die ihresgleichen auch in Europa sucht, kurz, was die deutsche Regierung in der kurzen Zeit in Togo geleistet hatte, schließe ich in dem unparteiischen Zeugnis des englischen Generalkonsuls von Dahar, Captain Ellis, zusammen. Derselbe sagte mir anlässlich einer Vakanz, in der ich mit ihm zusammengearbeitet habe, und er mir seinen Bericht für den englischen König über Togo diktierte: »Togoland is a sample colony«, d.h. Togo ist eine Musterkolonie.«<sup>49</sup>

Hier wurde zwar sicherlich auch die Erwartungshaltung des Publikums bedient, aber doch auf eine eigentümlich zurückhaltende Weise. Der Bericht beginnt mit einer Aufzählung technischer Errungenschaften, dann wird das Gesundheitswesen gepriesen und anschließend die vorbildliche Situation in den Bereichen des inneren Friedens und der Sicherheit erwähnt. Das wird ergänzt durch die Anmerkung, dass diese in Europa ihresgleichen suche, worauf sich dem aufmerksamen Zuhörer schon die Frage stellen kann, inwieweit die Deutschen tatsächlich allein für diese Errungenschaft verantwortlich gemacht werden. Ein eigenes Gesamturteil hält Baeta zurück und zitiert stattdessen die unbestreitbare, aber auch nicht unbedingt vielsagende Aussage des Konsuls Ellis, dass Togo eine Musterkolonie sei. Wenn man berücksichtigt, dass Robert Baeta oft von dem diplomatischen Grundsatz ausging, zunächst lobende und anerkennende Worte für das Gastland auszusprechen – in England sprach er davon, dass »der erste Strahl der göttlichen Herrlichkeit, der auf mein Land fiel, [...] durch das lobenswerte englische christliche Gouvernement« gekommen sei<sup>50</sup> – ist seinen einführenden Worten in Hamburg keine allzu hohe Bedeutung beizumessen. Das Verhältnis zwischen Afrikanern und Deutschen blieb zunächst ausgeklammert, wurde aber im nächsten Abschnitt thematisiert, wo Baeta durchaus kritisch anmerkte, dass sich in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine gewisse Unzufriedenheit im Volke bemerkbar gemacht habe und Forderungen nach Abschaffung der Kettenhaft, Prügelstrafe, Zwangsarbeit und der erst zwei Jahre vor dem Kriege eingeführten Kopf- und Einkommenssteuer gestellt wurden. An den folgenden Verhandlungen, die bei Ausbruch des ersten Weltkriegs zu Ende kamen, war dann auch Robert Baeta beteiligt.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> R. BAETA, »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, Vortrag an der Universität Hamburg, 5. Juni 1924, in: Robert BAETA, *Besuch in Deutschland*, 1924, 12.

<sup>50</sup> R. BAETA, »Die Entwicklung der Eingeborenenleitung«, in: E. SCHÖCK-QUINTEROS / D. LENZ (Hgg.), *150 Jahre Norddeutsche Mission 1836–1986*, Bremen 1986, 113–123, hier: 115.

<sup>51</sup> Diese Sache wurde freilich eher als Bittgesuch denn als Forderung im Stile späterer afrikanischer Nationalisten vorgetragen. Vgl. R. BAETA, »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, 12f.: »S. Exzellenz R. Solf übergab die

Nach dem Krieg klang in seinen Ansprachen auch Kritik an einer dem deutschen Nationalismus verpflichteten Missionskonzeption durch. In einem Appell an die Unterstützerkreise der Mission in Deutschland während seines Aufenthalts im Jahr 1924 bezeichnete er die Missionsarbeit als »ein heiliges internationales Werk«, das keine andere Fahne kenne als die Kreuzesfahne. Es sei zwar zu verstehen, dass in Deutschland die Liebe zur Missionsarbeit durch den Verlust der Kolonien nachgelassen habe, aber, so rief Baeta einem insgesamt über den deutschen Einflussverlust doch missgestimmten Publikum zu:

»Das ist Gottes heiliger Wille, und unter diesen Willen müssen wir uns beugen. Er macht keine Fehler. Seine Wege sind nicht unsere Wege und seine Gedanken sind höher als die unsrigen. Ihm ist es etwas Leichtes, Deutschland einmal alle seine Kolonien zurückzugeben, wenn es ihm gefällt. Ferner hat die Mission niemals für den Patriotismus, sondern für Gott allein gearbeitet und wird auch nur für Gott allein in Zukunft weiter arbeiten, wo die Türen offen stehen. [...] Gott will, daß allen Menschen geholfen werde; weiße und schwarze, gelbe und braune Rassen gehören ins Himmelreich. Dort ist ein Plätzchen bereit auch für mein armes Ewevolk, das der liebe Gott nach seinem Wohlgefallen der Norddeutschen Missionsgesellschaft anvertraut hat.«<sup>52</sup>

Damit war eine Verbindung gezogen von der Aufforderung an die Christen in Deutschland, ihr Selbstmitleid zu relativieren, zu der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen vor Gott. Seine geschichtstheologische Betrachtungsweise konnte Baeta an anderer Stelle auch dazu bringen, das Wirken der deutschen Missionare der Vergangenheit zu würdigen und gleichzeitig auf die Bedeutung afrikanischer Kirchenführer hinzuweisen. So führte er im Rückblick auf das 75jährige Jubiläum der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo aus, dass alle voll des Lobes über deren Arbeit zum Wohl des Volkes seien. Dann fuhr er fort: »Nach der anderen Seite hin, teure Freunde, ist es klar, dass der Aufgang und das Erscheinen Christi über uns für uns aber auch bedeutet: »Wir Afrikaner sollen ebenfalls aufstehen und scheinen.«<sup>53</sup>

## 5. Selbstbehauptung

Damit ist eine weitere Auswirkung des Austausches benannt: Die Erfahrungen in Deutschland konnten zu einer gesteigerten Wertschätzung der eigenen Kultur und des eigenen Wertes führen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die insgesamt zwanzig in

---

Sache dem Gouverneur, S.H. dem Herzog zu Mecklenburg, zur weiteren Veranlassung. Dieser war sehr entgegenkommend und forderte die Stadtbevölkerung auf, zwei angesehene Vertreter zu wählen, die das Interesse des Volkes bei der Regierung vertreten sollten. Die Herren Octaviano Olympio und Pastor Aku wurden damals gewählt und S.H. vorgestellt, bevor er im Frühjahr 1914 beurlaubt nach Deutschland reiste. Ich habe selbst das Schreiben verfaßt und ihm persönlich überreicht. Er war mit der Wahl ganz einverstanden und versprach in väterlicher Weise, daß er nach seiner Rückkehr alles noch genau untersuchen und die nötigen Reformen in die Wege leiten werde. Da brach der böse Krieg aus ...«.

<sup>52</sup> R. Baeta, *Pastor Baetas Besuch*, 10.

<sup>53</sup> R. BAETA, »Die Entwicklung der Eingeborenenleitung«, 116.

Württemberg ausgebildeten Afrikaner<sup>54</sup> in ihrer westafrikanischen Heimat eine Elite darstellten und eng miteinander verbunden waren. So hatten sowohl Robert Kwami und Robert Baeta ihre frühe Ausbildung durch Andreas Aku in Keta erhalten<sup>55</sup>, jenem Aku, dem Kwami dann später als Präses der Ewe-Kirche nachfolgte<sup>56</sup> und über den Robert Baeta ein eigenes kleines Buch verfasste (›*Pastor Andreas Aku, Präses der Ewe-Kirche. 50 Jahre Missionsdienst in Togo*‹, Bremen 1934). Andreas Aku seinerseits hatte ebenfalls eine eigene Publikation herausgebracht, nämlich über ›*Lehrer Christian Aliwodzi Sedode 1857–1907*‹, Bremen 1908. Dabei handelte es sich um die erste deutsche Schrift eines Eweers. Sedode war gleichfalls in Deutschland gewesen und im Übrigen wiederum der Schwiegervater von Robert Baeta.

Diese Leute waren von einem Selbstbewusstsein als afrikanische Führungskräfte getragen, das sich dann auch in den nächsten Generationen fortsetzen konnte. Es konnte durchaus vorkommen, dass man die Europäer mit den eigenen hohen Standards konfrontierte. Als sich einmal ein weißer katholischer Pater in Likpe-Mate im Zorn hinreißen ließ, einen Katechisten der presbyterianischen Ewe-Kirche öffentlich zu schlagen und es darauf zu weiteren Handgreiflichkeiten zwischen beiden kam, hielt Kwami dem Pater bei der Verhandlung beim Häuptling entgegen: »Es ist traurig, daß Sie als Seelsorger und Europäer sich nicht beherrschen konnten. Dazu sind Sie nicht zu uns gekommen, um solche Rohheiten zu zeigen. Gebildete Afrikaner tun so etwas nicht.« Den eigenen Katechisten ermahnte er auch: »So jemand dir einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete die andere auch dar.«<sup>57</sup>

Zu diesem selbstbewussten Auftreten passte es auch, dass deutsche Lehrinhalte zwar vermittelt, aber doch mit Elementen der afrikanischen Kultur angereichert wurden. So wurde bei dem eingangs genannten Lutherschauspiel Kwamis der Reichstag von Worms sehr stark in der Tradition eines afrikanischen Rechtsgesprächs (von Deutschen damals mit pejorativer Tendenz als »Palawer« bezeichnet) dargestellt und endete zudem ausgesprochen irenisch.<sup>58</sup> Ähnlich verhielt es sich auch mit Kwamis Unterrichtseinheit über den 30jährigen Krieg, denn er leitete seine Ausführungen mit einer Bezugnahme auf die gegenwärtige Situation in Afrika ein und fragte seine Schüler: »Wer von euch wohnt in einem Dorf, wo evangelische Christen und Katholiken zusammenleben? Was habt ihr an ihnen wahrgenommen?«<sup>59</sup>

Eine weitere Variante des Kulturkontakts konnte in dem Versuch bestehen, die Begegnung mit dem Nationalismus in Europa zur Begründung der Forderung nach Inkulturation in Afrika heranzuziehen. Einmal mehr sei Kwami zitiert, der feststellte: »Jedes Volk hat seine Lieder, gute und schlechte. Die Nationallieder: Es braust ein Ruf wie Donnerhall oder Rule, Britannia, werden mit besonderer Begeisterung gesungen, auch von

<sup>54</sup> Eine Liste findet sich in: W. USTORF, *Die Missionsmethode*, S. 269.

<sup>55</sup> E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 5f.

<sup>56</sup> Ebd., 11.

<sup>57</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 23.

<sup>58</sup> Der Bericht ist zitiert in E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 5f.

<sup>59</sup> Ebd.

deutschen und englischen Christen, und wer würde es verbieten? So haben auch die Eweer ihre Lieder, die die Helden der Vorfahren besingen. Warum soll man es den Christen verbieten?<sup>60</sup> Auch die größere Liberalität, die in europäischen Kirchen herrschte, konnte zur Unterstützung der eigenen Argumente dienen. Freilich kam es dadurch beinahe zum Bruch. So vertrat der an der Goldküste arbeitende Missionar H. Schosser 1926 die Ansicht, die Reise Robert Baetas habe keinen Nutzen gehabt, denn dieser wolle nun die lockere, nämlich europäische Kirchenzucht einführen und auch Polygamisten in die Kirche aufnehmen.<sup>61</sup>

Zum tatsächlichen Bruch kam es dann nach dem zweiten Weltkrieg. Obwohl Christian Baeta immer im Gespräch und Dialog mit den Missions- und Partnerschaftsorganisationen in Deutschland blieb, war er es auch, der als Sprecher der Synode der »Ewe Presbyterian Church« der Norddeutschen Mission 1946 den einstimmigen Beschluss mitteilte, dass man eine Wiederaufnahme der Arbeit der Mission aus Deutschland nicht befürworte.<sup>62</sup> Die Verhältnisse waren anders geworden, und mit der Neuordnung der Beziehungen war es nun möglich, afrikanische Interessen deutlicher zu artikulieren und besser durchzusetzen. Die Koordinaten innerhalb der Kommunikation, die schon vorher vielschichtig, aber ungleichgewichtig war, hatten sich verschoben. Unterschiedliche Ebenen dieser asymmetrischen Vielschichtigkeit wieder in den Blick zu bekommen, war das Anliegen der vorangegangenen Ausführungen.<sup>63</sup>

*Zusammenfassung:* Im Diskurs um ein angemessenes Verständnis fremder Kulturen wird häufig konstatiert, dass frühere Begegnungen zwischen Europäern und Nicht-Europäern von europäischer Voreingenommenheit geprägt waren. Am Beispiel der aus der Ewe-Region in Togo bzw. Ghana stammenden Westafrikaner, die zwischen 1884 und 1900 im schwäbischen Westheim für die Norddeutsche Missionsgesellschaft ausgebildet wurden, lässt sich zeigen, dass es tatsächlich Tendenzen sowohl der Vereinnahmung wie auch der Ausgrenzung gab. Gleichzeitig aber entwickelten die Afrikaner Strategien, mit den europäischen Vorurteilen umzugehen. Die Bandbreite ihrer Antworten reichte von der Aneignung bestimmter von der deutschen Missionsleitung vorgegeben Sichtweisen bis zur Distanzierung und zur Selbstbehauptung.

*Summary:* In the discourse about an appropriate understanding of other cultures it is often stated that former encounters between Europeans and non-Europeans have been determined by European prejudices. The example of West Africans from the Ewe-region who were trained between 1884 and 1900 in Swabian Westheim by the North German Missionary Society shows that there were indeed tendencies in Germany to patronise and to monopolise them as well as to exclude them. At the same time, however, the West Africans developed strategies to react to the prejudices. The spectrum of their answers stretches from adaptation of some views stipulated by the missionary society to dissociation and to self-assertion.

<sup>60</sup> P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 31.

<sup>61</sup> Vgl. USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns*, 824.

<sup>62</sup> Ebd. 289.

<sup>63</sup> Dieser Beitrag entstand während meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bayreuther FK 560 »Globales Handeln in Afrika im Kontext lokaler Einflüsse«. Für die Zusammenarbeit sowie für Anregungen und Rückmeldungen zu diesem Artikel danke ich Prof. Christoph Bochinger und Prof. Ulrich Berner.

**Sumario:** En la discusión sobre la comprensión adecuada de las culturas foráneas se constata con frecuencia que los encuentros anteriores entre europeos y no-europeos han estado marcados por prejuicios europeos. Tomando como ejemplo a los africanos procedentes de la región de Ewe en Togo y Ghana que fueron formados para la Sociedad de Misiones de Alemania del Norte en Westheim entre 1884 y 1900 se puede mostrar que había realmente tendencias tanto de inclusión paternalista a base de prejuicios como de exclusión. Al mismo tiempo, los africanos desarrollaron estrategias para poder vivir con los prejuicios europeos. El abanico de sus respuestas abarca desde el rechazo de determinados puntos de vista impuestos por los dirigentes alemanes de la sociedad de misiones hasta el distanciamiento y la autoafirmación.