Goethe Universität Frankfurt

Evangelische Theologie

Examensarbeit Magister Theologiae

Erstgutachter: Professor Dr. Wriedt

SoSe 2022

Missionare und Kolonialherren

Positionierungen Berliner Missionare zur Zeit des Maji-Maji-Krieges im heutigen südlichen Tansania 1905-1907

Eingereicht von

Ulrike La Gro

Abgabefrist: 24.08.2022

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 3
2. Kontext 5
2.1 Methodenreflexion Kontextualisierung 5
2.2 Deutsche Kolonialgeschichte und Widerstand im heutigen Tansania 9
2.3 Berliner Missionsgesellschaft im heutigen Tansania 13
2.4 Maji-Maji-Krieg 15
3. Positionierungen der Berliner Missionare in ihren Stationstagebüchern 1904-1907 . 20
3.1 Methodenreflexion 20
3.1.1 Quellenkritik: Wer schreibt wo, was und wie an wen? 20
3.1.2 Methodenvorstellung: Grounded Theory 22
3.1.3 Methodenschritte der Grounded Theory 23
3.1.4 Methodenkritik 25
3.1.5 Übertragbarkeit und Anwendung der Methodenschritte der Grounded Theory 26
3.2 Selbstdarstellungen der Missionare in den Stationstagebüchern 27
3.2.1 Missionar Gröschel 30
3.2.2 Missionar Maaß 35
3.2.3 Missionar Oelke 38
3.2.4 Missionar Hahn 39
3.2.5 Missionar Schumann 42
3.2.6 Missionar Priebusch 44
3.2.7 Missionar Heese 46
3.2.8 Berliner Missionare während des Krieges: Missionare und Kolonialherren . 47
4. Rezeption der Stationstagebücher in den gedruckten Berichten der Berliner Missionsgesellschaft 48
5. Ausblick: ‚Koloniale Echos' bis in die Gegenwart 55
5.1 Eine inklusive Eschatologie in Tansania – Falres Ilomo 55
5.2 Schwarze Befreiungstheologie und *weiße* Theologie in deutschen Universitäten und Kirchen 57
5.3 ‚Dem Bones gonna walk around' 59
6. Literaturverzeichnis 62
7. Eigenständigkeitserklärung ..... **Fehler! Textmarke nicht definiert.**
Anhang ..... **Fehler! Textmarke nicht definiert.**

Bildquelle[1]

1. Einleitung

Im Januar 1904 wirbt die Berliner Missionsgesellschaft dafür, eine Christus-Figur aus „reinster Elfenbeinmasse“ zu erstehen. Die Exemplare werden als „tadellos“ und „sorgfältig verpackt“ angepriesen, es gibt den Christus in verschiedenen Größen für das „christliche Haus“[2]. Der Merchandise-Artikel hat einen konkreten Anlass: Das Defizit im Haushalt der Missionsgesellschaft muss bekämpft werden. Darüber hinaus führt der weiße[3] Jesus aus dem Hauptimportgut der deutschen Kolonie Ost-Afrika, heute Tansania,

[1] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1904, BMB_1904, 24, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[2] Vgl. Bildquelle.
[3] Wenngleich diese Jesusfigur tatsächlich ihrer Farbe nach weiß ist, so werde ich *weiß* im Folgenden kursiv schreiben, wenn es sich um eine gesellschaftliche Positionierung in Bezug auf Rassismus handelt. Das Adjektiv Schwarz werde ich dagegen großschreiben. Mit dieser Schreibweise schließe ich mich den

Ruanda und Burundi, direkt hinein in die Geschichte der kolonialen Verstrickungen der Berliner Missionare in der Zeit des Maji-Maji-Krieges 1905-07, die ich in dieser Arbeit untersuchen werde. Es ist die Geschichte von der Verstrickung der Mission in die deutsche Kolonialherrschaft im heutigen Tansania, die auf wirtschaftlicher Ausbeutung beruhte. Mit dem Bild des weißen Herrschergottes, der auf Kosten der afrikanischen, Schwarzen Bevölkerung propagiert wird, sieht sich die Berliner Missionsgesellschaft als Verteidigerin der kolonialen Ambitionen des deutschen Kaiserreichs. Im Objekt der Christus-Statue materialisieren sich diese Zusammenhänge, die in der Tendenz seit Beginn des Wirkens der Berliner Mission im süd-westlichen Tansania angelegt sind, sich aber während des Krieges verfestigen.

Die vorliegende Arbeit besteht aus vier Teilen. Zunächst werde ich den unmittelbaren historischen Kontext, der zum Verständnis der Positionierungen der Berliner Missionare nötig ist, zusammenfassen. Dazu ist es nötig, auf die Entwicklung der deutschen Kolonialherrschaft in Ostafrika gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Licht der verhältnismäßig spät einsetzenden Kolonial-Euphorie im deutschen Kaiserreich einzugehen. Anschließend werde ich nachzeichnen, wie Berliner Missionare ins südliche Tansania kamen und dann den Forschungsstand zum Maji-Maji-Krieg darstellen.[4]

Im zweiten und Haupt-Teil der Arbeit untersuche ich mithilfe von Fragestellungen der Quellenanalyse der Kirchengeschichte und der Methodenschritte der Grounded Theory, die ich in meinem Kulturwissenschaftsstudium erlernt habe, die handschriftlich vorliegenden Stationstagebücher einiger Berliner Missionare zwischen 1904 und 1907. Zuvor begründe ich, warum mir diese Methodenauswahl eine passende Herangehensweise an das Material zu sein scheint. Nach der Darstellung meiner Ergebnisse untersuche ich im dritten Teil die Rezeption der Stationstagebücher in den monatliche erscheinenden gedruckten Berliner Missionsberichten.

Im vierten und abschließenden Teil frage ich nach Möglichkeiten, mit dem erworbenen Wissen um die kolonialen Verstrickungen der Berliner Mission umzugehen. Dabei lege

---

Herausgeberinnen des folgenden rassismuskritischen Nachschlagewerks an: Arndt, Susan; Ofuatey-Alazard (Hrsg.), Wie Rassismus aus Wörtern spricht – (K)erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache, Münster [2]2015.

[4] Eine umfassende Darstellung von deutscher Missions- und Kolonialgeschichte kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Jede Darstellung der historischen Zusammenhänge müsste eine breite Diskussion aktuellster historischer Forschungsdiskurse nach sich ziehen, für die hier schier kein Platz ist.

ich nahe, dass diese Verstrickungen, solange sie unbearbeitet sind, als ‚koloniale Echos' unsere Gegenwart heimsuchen.

2. Kontext

2.1 Methodenreflexion Kontextualisierung

Jede Darstellung der deutschen Kolonialherrschaft und der Aktivitäten der Berliner Missionare im heutigen südlichen Tansania ist in ihrem jeweils zeitgenössischen Diskurs von Interessen geleitet. Die Auswahl von historischen Fakten und Daten gliedert sich ebenso in diese Interessen ein, wie die Entscheidung, welche Zitate ausgewählt werden.

Der deutsche Historiker Stefan Jordan, der sich mit Fragen der Geschichtstheorien und -Vermittlung befasst[5], beschreibt in seiner Einleitung in die Geschichtswissenschaft drei Funktionen von Geschichte:

„Geschichte ist also nicht nur wichtig, weil sie den Menschen zum Wissenden macht, weil sie ihm Argumente liefert, die sein Handeln begründen und verteidigen helfen, sondern auch weil sie ihm das Denken von Szenarien ermöglicht, wie die Welt sich entwickeln könnte."[6]

Mir geht es bei der kurzen Darstellung der Situation, in der die Berliner Missionare ihre Missionstagebücher verfassen einerseits darum, aufzuzeigen, von welchen Akteuren diese beeinflusst sind. Auch einige historische Eckdaten sind schier notwendig, um die Missionsberichte einordnen zu können. Andererseits geht es mir in diesem Kapitel darum, das Narrativ einer eindeutigen Interpretation der historischen Situation zu durchbrechen und die möglichen Mehrdeutigkeiten herauszuarbeiten. Erst dann erscheinen nämlich viele Daten aus den Missionstagebüchern als eine Interpretation neben anderen und ermöglichen mir einen Zugang zum Material, der dieses nicht als Aneinanderreihung von Fakten oder Fremdbeschreibungen, sondern primär als Selbstaussagen der Berliner Missionare liest. Daher verzichte ich in den Kontext-Kapiteln auf größere historische Einordnungen, z.B. der Entstehung des Kolonialismus oder der protestantischen Missionsbewegung. Diese Einordnungen präzise durchzuführen und die aktuelle Forschungsdiskussion dazu wiederzugeben, würden den Rahmen dieser Arbeit übersteigen. Ich konzentriere mich auf den zum unmittelbaren Verständnis der Aussagen

---

[5] Vgl. die persönliche Webpräsenz von Stefan Jordan: https://stefanjordan.userweb.mwn.de/, zuletzt abgerufen am 30.05.2022.
[6] Jordan, Stefan, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2021, 17.

in den Stationstagebüchern der Berliner Missionare nötigen Bezugsrahmen. Da ich die Positionierungen der Missionare während des Maji-Maji-Krieges untersuche, nehme ich hier die Forschungsgeschichte zum Maji-Maji-Krieg mit auf.

Die Worte, die wir gebrauchen, um etwas zu beschreiben, sind immer schon Interpretation. In Bezug auf mein Vorhaben in dieser Arbeit gewinnt diese universelle Behauptung an schwerem Gewicht. Dies wird schon im Titel der vorliegenden Arbeit deutlich, wie ich im Folgenden darstellen werde.

In ihrem 2005 erschienenen Buch über „Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905-1907“[7] versuchen die Felicitas Becker und Jigal Beez, „diffamierende, beschönigende oder herablassende koloniale Terminologie“ zu vermeiden. So sprechen sie schon im Titel vom ‚Maji-Maji-Krieg‘ und nicht etwa vom ‚Maji-Maji-Aufstand‘, wie es beispielsweise die Veranstalter eines internationalen Symposiums[8], das im gleichen Jahr unter anderem vom Berliner Missionswerk und dem Deutschen Historischen Museum in Berlin ausgerichtet wurden, taten. Diese Problematik der Terminologie wird im Titel des 2010 herausgegebenen Sammelbandes „Maji Maji: lifting the fog of war“[9] bereits aufgenommen. Becker und Beez betonen, dass ‚Aufstände‘ in den deutschen Kolonien als unvermeidlich angesehen wurden, „Kriege hingegen waren den Europäern vorbehalten.“[10]

Eine methodische Schwierigkeit, die sich in der überblicksartigen Darstellung des historischen Kontexts stellt ist, dass die Gründe für den Beginn des Maji-Maji-Krieges hoch umstritten sind. Allerdings gibt es in Tansania seit den 1960er Jahren intensive Forschung zu Gegen- und Komplementärerzählungen, angefangen mit dem groß angelegten „Maji Maji Research Project“ (MMRP) unter der Leitung von Gilbert Gwassa.[11] Auch diese Forschung hat ihre spezifische Funktion im neu entstehenden Nationalstaat Tansania. In Tansania redet man heute von „*vita vya ukombozi,* einem

---

[7] Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905 - 1907, Berlin 2005.
[8] Hinz, Hans-Martin (Hrsg.), Mit Zauberwasser gegen Gewehrkugeln: der Maji-Maji-Aufstand im ehemaligen Deutsch-Ostafrika vor 100 Jahren, Frankfurt am Main 2006.
[9] Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, Leiden 2010.
[10] Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 12.
[11] siehe Becker, Felicitas, Für einige Zeit wiederbelebt: Das Gedenken an den Maji-Maji-Krieg in Tansania, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 171-178, 173.

Befreiungskrieg.“[12] Gwassa führte 1973 folgende Gründe dafür an: Erstens sei eine Rebellion Staatsbürger*innen vorbehalten, die sich gegen die eigene Regierung richteten, zweitens sei dies nicht der Begriff, den die Hauptakteure der Maji-Maji-Bewegung gewählt hätten und „thirdly it is unrealistic and unhistoric that a freedom movement should be called a rebellion.“[13] Auch die Bezeichnung Maji-Maji-Krieg hat ihre Geschichte. In seiner Rede vor den Vereinten Nationen 1956 bezog sich der spätere erste Präsident des unabhängigen Tansanias auf die Ereignisse von 1905-07. Im Maji-Maji-Krieg „habe sich die Vorahnung eines „Nationalgefühls“ gezeigt, das alle Tansanier nun im „nation building“ aufs Neue vereinen sollte. […] Nun, nach Nyeres Rede und mehr noch nach der Unabhängigkeit 1961, wurde eine Umdeutung der damaligen Ereignisse möglich.“[14] Die tansanische Unabhängigkeitsbewegung TANU stellte sich bewusst in die Tradition des Maji-Maji und wurde 1965 faktisch die einzige Partei im Land.[15]

Eine Tatsache, die den jeweils unterschiedlichen Betrachtungsweisen zugrunde liegt, ist, dass in den Auseinandersetzungen, die sich über mindestens 3 Jahre streckten, nur 15 europäische Menschen starben, in allen Konfliktparteien zusammen allerdings insgesamt über 100.000 Menschen.[16] Aufgrund des Ausmaßes der Auseinandersetzungen schließe ich mich Becker und Beez an und gebrauche in dieser Arbeit den Begriff „Maji-Maji-Krieg.“

Eine weitere methodische Schwierigkeit neben der Auswahl der Begriffe ist die Schreibweise eben dieser, weil diese ein Teil des kolonialen und missionarischen Projekts war. Die Berliner Missionare verständigten sich nach ihrer Ankunft im Süden Tansanias mit schottischen und Herrnhuter Missionaren auf eine einheitliche Orthographie, um verschiedene Bantu-Sprachen in der Region zu schreiben.[17] Swahili, das vornehmlich in der Küstenregion verbreitet war, aber in der Zeit des Maji-Maji-Krieges bereits im ganzen Bereich der deutschen Kolonie als Verkehrssprache genutzt wurde, wurde erst ab 1899 in lateinischen, anstatt wie zuvor in arabischen Buchstaben zur offiziellen Schriftsprache

---

[12] Ebd.
[13] Gwassa, Gilbert, The Outbreak and Develpoment of the Maji Maji War 1905-1907, Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal (Hrsg.) InterCultura Missions- und kulturgeschichtliche Forschungen Bd. 5, Köln 2005, 36.
[14] Becker, Felicitas, Für einige Zeit wiederbelebt: Das Gedenken an den Maji-Maji-Krieg in Tansania,172.
[15] Seeberg, Karl-Martin, Der Maji-Maji-Krieg gegen die deutsche Kolonialherrschaft, Berlin 1989, 98.
[16] Vgl. Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 12.
[17] Vgl. Herms, Irmtraut, Missionare als Bibelübersetzer, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 59-61, 59.

der Kolonialmacht.[18] Ich verwende in meiner Arbeit die Orthographie nach Becker und Beez, da ihr Sammelband der jüngste in deutscher Sprache ist und somit einen recht aktuellen Forschungsstand repräsentiert, die Problematik der Begriffe ausdrücklich reflektiert und sprachlich vereinfacht, z.B.: „Die Namen in Swahili haben wir, der leichteren Verständlichkeit halber, in ihrer Schreibweise vereinheitlicht. Die Vorsilbe Wa- vor Völkernamen, die im Swahili den Plural kennzeichnet, haben wir durchweg weggelassen, um es dem Leser leichter zu machen, die verschiedenen Ethnien wiederzuerkennen (im Folgenden also Hehe, Ngoni statt Wahehe, Wangoni etc.)“.[19] Dasselbe gilt für U- als Vorsilbe für Gebiete, also Uhehe als Gebiet der Hehe, im Sprachgebrauch der Berliner Missionare oft als Hehe-Land. In den Zitaten kommen dennoch abweichende Schreibweisen vor. Sie weisen immer schon auf die zeitliche und manchmal auch ideologische Verortung der Autorinnen und Autoren hin und geben Aufschluss über die Wissenstraditionen, in denen diese stehen.

Die geografische Bezeichnung der Region, mit der ich mich in dieser Arbeit befasse, ist eine eigene Herausforderung. Der Staat Tansania wurde erst 1964 gegündet; „Tansania ist ein Kunstwort aus Tanganyika, Sansibar und Asania, der alten griechischen Bezeichnung für Ostafrika.“[20] Im Gegensatz zu anderen kolonialen Grenzen auf dem afrikanischen Kontinent bestanden die Grenzen des heutigen Tansania „weitgehend schon vor der Kolonisierung durch die Deutschen ab den 1880er Jahren.“[21] Zur Zeit des Maji-Maji-Krieges dominierten im Bereich der untersuchten Berliner Missionsstationen die Pangwa und Bena, weshalb das Gebiet als ‚Ubena und Upangwa‘ bezeichnet werden könnte, oder mit Giblin und Mason die ‚westliche Maji Maji Region‘.[22] Die Missionare beziehen sich in ihren Tagebüchern auf den Sitz der deutschen Kolonialverwaltung in Njombe, zwischen den besser ausgestatteten militärischen und administrativen Stützpunkten Langenburg (heute Tukuyu), Iringa, Mahenge und Songea. In einigen Publikationen findet sich auch die Bezeichnung ‚südliches Hochland‘[23]. Die kirchlichen

---

[18] Vgl. Herms, Irmtraut, Missionare als Bibelübersetzer, 60.
[19] Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 12.
[20] Seeberg, Karl-Martin, Der Maji-Maji-Krieg gegen die deutsche Kolonialherrschaft, Berlin 1989, 7.
[21] Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere: Die vorkoloniale Zeit im heutigen Südtansania, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 17-27, 17.
[22] Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, Leiden 2010, 9.
[23] Monson, Jamie, Relocating Maji Maji: The Politics of Alliance and Authority in the Southern Highlands of Tanzania, 1870-1918, The Journal of African History, 1998, Bd.39.1, Cambridge 1998, 95-120, 96.

Verwaltungseinheiten in der Gegend wurden als ‚Nyassa-Synoden' bezeichnet, die noch einmal in ‚Bena-Hehe-Synode' und ‚Konde-Kinga-Synode' unterteilt waren.[24]

2.2 Deutsche Kolonialgeschichte und Widerstand im heutigen Tansania

Im Gegensatz zu den maritimen Staaten in Süd- und Westeuropa verstärkten sich koloniale Ambitionen staatlicherseits in Deutschland erst nach der Reichsgründung 1871. Hierbei ging es vor allem um Rechtsschutz für deutsche Unternehmen, die außerhalb des europäischen Kontinents agierten.[25] „Ein separater kolonialer Beamtenapparat, so wie ihn die Franzosen und Engländer besaßen, ist in Deutschland erst 1910 eingerichtet worden."[26] Aus den Beschlüssen des Reichstags ist der Einfluss von außerparlamentarischen Interessensgruppen auf die deutsche Kolonialpolitik nicht unbedingt ersichtlich, aber wie Hartmut Pogge von Strandmann betont, hatten diese über den 1891 eingerichteten Kolonialrat große Einflussmöglichkeiten auf die Politik der Regierung:

„As the government was not able to use experienced colonial administrators nor make do with people who had some familiarity with the colonial world, it responded to this new situation by calling on interested parties from the business world, the missionary societies and the colonial pressure groups to advice in on colonial policies."[27]

Die deutsche Kolonialherrschaft in der späteren Kolonie Deutsch-Ostafrika, deren Gebiet heute Tansania, Ruanda und Burundi umfasst, begann als Privatunternehmen des deutschen Unternehmers Carl Peters, der 1884 die Gesellschaft für deutsche Kolonisation gründete, die später in Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft (DOAG) umbenannt wurde. „Peters had high ambitions: procuring colonies for Germany, improving the international status of the German Reich and securing personal profits."[28] Ab 1885 begannen bekannte Banken und Industrielle in Peters Firma zu investieren. Im Sommer 1886 kaufte der

---

[24] Weitnauer, Christian, Die lutherische Gemeinde "Schlesien"/Morogoro (Tansiania) von 1908-1960, Dissertation, Neuendettelsaus 2008, https://augustana.de/fileadmin/user_upload/dokumente/promotionen/Dissertation_Weitnauer.pdf, 86.
[25] Vgl. Nuhr, Walter, Flammen über Deutschost: Der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika 1905-1906, die erste gemeinsame Erhebung schwarzafrikanischer Völker gegen weiße Kolonialherrschaft, Bonn 1998, 19f.
[26] Nuhr, Walter, Flammen über Deutschost: Der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika 1905-1906, 24.
[27] Pogge von Strandmann, Hartmut, The Kolonialrat and the Missionary Societies, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 37-50, 38.
[28] De Juan, Alexander, Extraction and Violent Resistance in the Early Phases of State Building: Quantitative Evidence From the "Maji Maji" Rebellion, 1905-1907, Journal of Comparative Political Studies Bd. 49(3), 2016, 291-582, 298.

Kaiser selbst Anteile, wonach sich das Kapital der Firma noch schneller vermehrte.[29] Ostafrika war im 19. Jahrhundert der globale Hauptexporteur für Elfenbein und die Handelsrouten verliefen aus dem Landesinneren über die Insel Sansibar vor der Küste.[30] Carl Peters, "who is better known in Tanzania as *mkono wa damu*, the man with blood-strained hands,"[31] erlangte aufgrund seines brutalen Vorgehens internationale Bekanntheit. Im Zusammenhang der Berliner Konferenz, auf der die europäischen Kolonialmächte Territorialgrenzen auf dem afrikanischen Kontinent zogen, sah Bismarck einen strategischen Vorteil darin, der Deutschen Kolonialgesellschaft einen kaiserlichen Schutzbrief ausstellen zu lassen.[32]

Die deutschen Kolonialherren trafen bei ihrer Ankunft auf eine komplexe politische Situation. Im 18. Und 19. Jahrhundert gab es zahlreiche Migrationsbewegungen im heutigen südlichen Tansania. Unter anderem durch die um 1840 aus dem südlichen Afrika eingewanderten Ngoni hatte es, laut Beez, in den Jahrzentren vor Ankunft der Deutschen eine zunehmende Militarisierung und Organisierung der Gesellschaft gegeben:

„Viele Völker im Süden Tansanias waren in ständiger Kampfbereitschaft, für afrikanische Verhältnisse gut bewaffnet und organisiert – ein Umstand, der den Ausbruch des Krieges [1905] begünstigt haben mag."[33]

Die Region Ostafrika bekam durch die steigende Nachfrage nach Produkten aus der Region auf dem Weltmarkt globale Bedeutung. Durch die Handelsrouten, die die Küste und das Landesinnere verbanden, bestand stetiger Kontakt zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen.[34]

Die Kolonisierung durch die Deutschen war von Anfang von Widerstand begleitet. Nach Auseinandersetzungen um die Kontrolle von Steuerposten und Handelsrouten kam es 1888 zu einer „general resistance to the DOAG that by September grew into a major coastal rebellion that lasted for two years."[35] Thaddeus Sunseri setzt den Beginn der umfassenden Kolonisierung des heutigen Tansanias mit der Reichstagsentscheidung an, die Militärexpedition, die den ‚Aufstand' niederschlagen sollte, mit zwei Millionen Mark

---

[29] Vgl. Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, Studien zur Afrikanischen Geschichte, Bd. 10, Helsinki 1995, 78.
30 Sunseri, Thaddeus, The war of the hunters, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 117-147, 121f.
[31] Gwassa, Gilbert, The Outbreak and Develpoment of the Maji Maji War 1905-1907, 69.
[32]Vgl. Sunseri, Thaddeus, The war of the hunters, 127.
[33] Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere, 22.
[34] Vgl. Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere, 26.
[35] Sunseri, Thaddeus, The war of the hunters, 128.

zu finanzieren.[36] Weitere lokale Erhebungen folgten.[37] Auch im späteren Gebiet der Berliner Missionsstationen kam es bereits vor dem Maji-Maji-Krieg zu organisiertem Widerstand gegen die Kolonialherrschaft, dem in der Terminologie der Kolonialherren sogenannten ‚Kondeaufstand' 1896/97 und dem ‚Heheaufstand' 1891-98.[38]

Koponen stellt fest, dass sich die Herrschaftsform der deutschen Kolonialregierung erst nach bzw. während der Kolonisierung langsam herausbildete. Ab 1891 regiert der erste Gouverneur, Julius von Soden, der relativ selbstständig Verordnungen für die ‚Schutzgebiete' erlassen konnte. Die militärische ‚Schutztruppe' war unabhängig vom Gouverneur direkt der Militärführung in Berlin unterstellt.[39] Mit der Ausdehnung der Herrschaft wurde das Gebiet in Distrikte geteilt, deren Regierung von einem befestigten Platz, einer *Boma*, aus verwaltet wurde. „When the district was considered sufficiently ‚pacified' the military station was turned into a district office (Bezirksamt), headed by a civilian district official (Bezirksamtmann). But the boma and the soldiers remained."[40] Bis auf Langenburg wurde vor 1905 keine der Militärstationen im Süden oder Westen des Landes in eine Zivilverwaltung transformiert.[41] Mit der Einführung eines Steuersystems 1898 setzte die Kolonialverwaltung zusätzlich sogenannte ‚Akiden' auf den zahlreichen Steuerposten ein. Diese waren der deutschen Kolonialverwaltung untergeordnet und repräsentierten diese auf lokaler Ebene. An der Küste wurden für diesen Posten meist Araber bestimmt, im Süden und Westen oft auch lokale Kräfte, die schreiben und lesen konnten. „Gradually akidas of different type took over more and more of the everyday exercise of colonial rule and many chiefs who had thought of new akidas as their clerks saw the latter take over."[42]

Diese Lokalpolitik interessierte die Regierung in Berlin nur marginal. Aus der Sicht des Staates hatte die Kolonisierung vor allem ökonomische Zwecke. Aus den Kolonien

---

[36] Vgl. Sunseri, Thaddeus, The war of the hunters, 129.
[37] Vgl. Gwassa, Gilbert, The Outbreak and Develpoment of the Maji Maji War 1905-1907, 19.
[38] Becher, Jürgen, Der Kampf der Hehe gegen die deutsche Kolonialherrschaft (1891-1898), in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 110-114, 110.
[39] Vgl. Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 78.
[40] Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 114.
[41] Vgl. Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 115.
[42] Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 122.

sollten Waren exportiert werden, die auf dem deutschen Markt schwer oder nur sehr teuer zu bekommen waren.[43] Die zunächst geplante Anlage großer Plantagen unter deutscher Aufsicht war nicht so erfolgreich wie erhofft, weshalb später in kleineren Einheiten produziert wurde. Grundlage der Profite waren temporäre Zwangsarbeit und ein Steuersystem. Wer kein Geld für die Steuer hatte, musste für die Deutschen arbeiten oder Ersatzleistungen in Form von Kautschuk erbringen.[44]

Als Legitimation für die Kolonisierung Ostafrikas wurde im Kaiserreich häufig der Kampf gegen den Handel mit versklavten Menschen angeführt. Versklavung und Sklavenhandel hatten im östlichen Afrika bereits eine jahrhundertelange Geschichte, als es im „19. Jahrhundert […] zu einer beträchtlichen Ausweitung des ostafrikanischen Sklavenhandels kam. Dies stand – ironischerweise – in engem Zusammenhang mit dem Bemühen Großbritanniens, den Sklavenhandel weltweit zu unterbinden.“[45] So kam es zu einem Anstieg des Sklavenhandels mit den USA, lateinamerikanischen Staaten und französischen Kolonien. Mit dem Argument, die Versklavung beenden zu wollen, unterstützen auch die Kirchen im deutschen Antisklaverei-Komitee die Kolonisierung Ostafrikas. Dieses Komitee wurde ins Leben gerufen, als es die Deutsche Kolonialgesellschaft um militärische Unterstützung bat. Es sollte aufgezeigt werden, wie notwendig die Präsenz der Deutschen an der Küste des heutigen Tansanias sei und sollte von wirtschaftlichen Misserfolgen ablenken:

„The Anti-Slavery Comitee had been set up by the Colonial Society in 1889 to mobilize Catholic and Protestant abhorrence of the slave trade and slave hunting, but more specifically to organize public support for the costly military campaign which was to crush the so-called Bushiri-uprising in East Africa and for a reorganization of the bankrupt German East Africa Company.”[46]

Allerdings vollständig abgeschafft wurde die Versklavung in Tansania erst 1922,[47] als deren Abschaffung sich aus ökonomischen Gründen für die deutschen Firmen, die in der ostafrikanischen Kolonie aktiv waren, tatsächlich lohnte. Der Erfolg der protestantischen Missionsgesellschaften, die sich fast 40 Jahre für die Abschaffung der Sklaverei

[43] Vgl. De Juan, Alexander, Extraction and Violent Resistance in the Early Phases of State Building, 299.
[44] Vgl. ebd.
[45] Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere, 26.
[46] Pogge von Strandmann, Hartmut, The Kolonialrat and the Missionary Societies, 41.
[47] Vgl. Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere, 27.

eingesetzt hatten, war abhängig von wirtschaftlichen Interessen der Gruppen, die im Kolonialrat dominierten.[48]

2.3 Berliner Missionsgesellschaft im heutigen Tansania

Die „Gesellschaft zur Beförderung der Evangelischen Missionen unter den Heiden" wurde 1824 in Berlin von zehn Männern, „unter ihnen nur ein Pfarrer"[49], gegründet. Innerhalb der Missionsgesellschaft herrschten hierarchische Verhältnisse zwischen dem in Berlin ansässigen Missionskomitee, das ähnlich eines Vorstands die richtungsweisenden Enscheidungen für die Missionsgesellschaft traf, und entsandten Missonaren und Missionsschwestern vor:

„Entstammten die Mitglieder des Komitees üblicherweise dem Besitz- und Bildungsbürgertum (inklusive dem Pfarrerstand) sowie vereinzelt, wie etwa im Falle der Berliner Missionsgesellschaft, dem Adel, rekrutierten sich demgegenüber die Missionare üblicherweise aus klein- oder sogar unterbürgerlichen Schichten."[50]

Den Paternalismus, den die Missionare während ihrer Ausbildung erlebten, trugen sie anschließend in ihrer Arbeit in den Kolonien weiter.[51] Nachdem die Berliner Missionsgesellschaft zunächst vornehmlich im südlichen Afrika und China aktiv war, begannen die Aktivitäten im heutigen Tansania Ende des 19. Jahrhunderts.

Um 1850 hatten erste europäische Missionare die spätere westliche Maji-Maji-Region bereist. Neben den schon seit einigen Jahrzehnten bestehenden Stationen der Universities Mission to Central Africa im Gebiet der Massai nahmen im Norden der neu entstehenden deutschen Kolonie Deutsch Ostafrika Stationen katholischer Missionare und der Herrnhuter Gemeinde ihre Arbeit auf.[52] Bereits vor der Ausweitung der deutschen Kolonialherrschaft ins Landesinnere waren europäische Missionare in der Gegend des Nyassa-Sees aktiv, die keine einheitliche Einstellung zur neuen Kolonialmacht hatten.[53]

---

[48] Pogge von Strandmann, Hartmut, The Kolonialrat and the Missionary Societies, 50.
[49] Webpräsenz des Berliner Missionswerks, https://www.berliner-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-geschichte/, zuletzt abgerufen am 23.06.2022.
[50] Altena, Thorsten, „Brüder" und „Väter im Herrn". Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Missionsgesellschaften 1884-1918, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 30-70, 52.
[51] Vgl. Altena, Thorsten, „Brüder" und „Väter im Herrn". Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Missionsgesellschaften 1884-1918, 54.
[52] Vgl. Niesel, Hans-Joachim, Für Kreuz und Krone: Die deutschen Missionare im Kriegsgebiet, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 100-112, 100.
[53] Vgl. Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 158.

Die verschiedenen Missionsgesellschaften verfolgten ähnliche Ziele, hatten aber unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und standen oftmals in direkter Konkurrenz zueinander. Im Gegensatz zur eigens gegründeten ‚Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika', auch Berlin III genannt und später als Betheler Mission aktiv, und der Benediktiner aus St. Ottilien, stand die Berliner Missionsgesellschaft (Berlin I) Ende des 19. Jahrhunderts dem deutschen kolonialen Projekt durchaus kritisch gegenüber: „Their main interest was to spread their Protestant faith and not German colonialism."[54] Sie hatten in ihrer langjährigen Missionserfahrung im südlichen Afrika ambivalente Erfahrungen mit Kolonialherrschaft gemacht und „die Berliner Missionare, die 1891 am Nordufer des Njassasees landeten, waren von Südafrika hergekommen, wo sie schon viele Jahre gearbeitet hatten. Zwei von ihnen, Christian Schumann und Carl Neuhaus, waren dort geboren."[55] Dies erklärt, „daß sich das Komitee der Berliner Mission lange Zeit entschieden geweigert hatte, einer „Einheit von Kolonisation und Mission" zuzustimmen,"[56] wie Friedrich Fabri, der Direktor der Bremer Mission, sie 1885 bei der Bremer Konferenz der deutschen Missionsleitungen forderte.[57]

Die Kaufverträge über Land, die sie mit lokalen Chiefs[58] schlossen, beinhalteten das Aufstellen einer Reichsfahne als Zeichen der Unterwerfung unter den deutschen Kaiser.[59] Die Missionsgesellschaften traten dennoch als eigenständige Akteure auf und handelten nicht im direkten Auftrag der Ostafrika-Gesellschaft:

"Late pre-colonial politics in southern Tanzania were based on relationships of alliance and territorial authority. As German missionaries and government officials attempted to establish their own territorial claims in the later nineteenth century, they entered into the local politics of alliance, attempting to manipulate them to their own advantage."[60]

---

[54] Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 161.
[55] Herms, Irmtraud, Berliner Missionare als Bibelübersetzer, 59.
[56] Krause, Jürgen, Zum Schul- und Bildungswesen in der Konzeption der Berliner Mission, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 62-71, 62.
[57] Vgl. Nzalayaimisi, Gabriel, The Berlin Mission and The Destabilization of Power and local Politics in Eastern and Southern Tanzania, 1887-1918, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 211-227, 212.
[58] Ich verwende anstelle des von den Missionaren in ihren Tagebüchern gebrauchten Wortes ‚Häuptling', das englische Wort ‚chief', das auch heute noch gebraucht wird, wenn es um die Vorsitzenden verschiedener ethnischer Gruppen in Tansania geht.
[59] Vgl. Nzalayaimisi, Gabriel, The Berlin Mission and The Destabilization of Power and local Politics in Eastern and Southern Tanzania, 1887-1918, 223.
[60] Monson, Jamie, Relocating Maji Maji: The Politics of Alliance and Authority in the Southern Highlands of Tanzania 1870-1918, 96.

1904 besaßen die Missionsgesellschaften ein Viertel der Gesamtfläche des Landes der Kolonie, das in europäischem Besitz war,[61] und „mission were often not only the first but also biggest landholders, and the principal employers of paid – and unpaid – labour.“[62]

In seinem Beitrag „Kolonialismus und Mission – Sichtweisen auf Distanz“ im Sammelband anlässlich des 100-jährigen Wirkens der Berliner Mission in Tansania 1993 zitiert Jürgen Herzog den Missionswissenschaftler Martin Schlunk mit seiner Interpretation von 1931 über den Beginn der Berliner Mission mit der Gründung der Station Wangemannshöhe 1891:

„Natürlich wurde die Station mit Zaun und Garten versehen. Vom Toreingange grüßte das Kreuz, und an der Fahnenstange wehte die deutsche Flagge. Jede deutsche Missionsstation ist ja ihrem Wesen nach ein Brennpunkt deutscher christlicher Kulturarbeit, und das galt vor allem für die Stationen in den deutschen Schutzgebieten.“[63]

Diese Einschätzung von 1931 ist Produkt der sich verschiebenden Positionierung der Berliner Mission gegenüber der deutschen Kolonialherrschaft. Ein Moment dieser Verschiebung ist der Maji-Maji-Krieg, wie ich im dritten Teil dieser Arbeit zeigen werde.

2.4 Maji-Maji-Krieg

Im Juli 1905 begann eine Serie von Angriffen auf deutsche, arabische und indische Akteure, die die Deutschen in Dar es Salam als lokale Unruhen an der Südost-Küste interpretierten, sodass sie überrascht waren, als sich die Angriffe in den folgenden Wochen vermehrten und im ganzen Süden der Kolonie ausbreiteten. Neben Verweigerung der Arbeit auf Plantagen und dem Herausreißen von Baumwollpflanzen wurden unter anderem ein katholischer Bischof und seine Mitreisenden getötet[64], die deutsche Poststation in Mahenge besetzt und eine Karawane der Deutschen Ostafrika Gesellschaft attackiert.[65] Die deutschen Behörden hatten bereits Mitte Juli 1905 zwei

---

[61] Vgl. Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 357.
[62] Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, 581.
[63] Herzog, Jürgen, Kolonialismus und Mission – Sichtweisen aus Distanz, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 80-86, 80.
[64] Vgl. Hierzu die Stilisierung des Bischofs als Märtyrer bei Gundolf, Hubert, Maji-Maji – Blut für Afrika: auf den Spuren des 1905 in Ostafrika ermordeten Missionsbischofs Cassian Spiess OSB, Sankt Ottilien 1984.
[65] Vgl. Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji : lifting the fog of war, 6.

Heiler wegen Unruhestiftung verhaftet, darunter Kinjikitile Ngwale[66], über den berichtet wurde, dass er noch am Galgen angekündigt habe, dass sein Zauberwasser bereits im Inland verteilt wurde und sich der Widerstand gegen die Kolonialherren ausbreiten würde.[67] Dieses Wasser, Maji-Maji genannt, sollte diejenigen, die es nahmen, unverwundbar machen. Welche Rolle Maji-Maji als vereinendes Element für die Organisierung der Widerstandsbewegung spielte, wurde bereits von Zeitgenossen diskutiert. Seit Beginn des Krieges bemühten sich von verschiedenen Seiten Menschen um eine geschichtliche Einordnung der Auseinandersetzungen. Dabei spielten die Loyalitäten der Berichtenden, aber später auch der Forscher*innen eine Rolle.

Auf zwei gegensätzliche Positionen bricht Alfred Fuko diese Diskussion im Sammelband von Becker und Beez herunter:

„So hat sich in Bezug auf die Maji-Maji-Bewegung wieder gezeigt, dass gefragt werden muss, wer Geschichte schreibt und in wessen Interesse. Für die Menschen Tansanias hat die Maji-Maji-Lehre eine spezielle Bedeutung. Für uns ist es die Philosophie, die unsere Vorfahren verwendeten, um sich Mut zu machen zum Angriff auf die Truppen, die ihr Land besetzt hielten. Für die Deutschen dagegen war der Maji-Maji-Krieg der Akt einer zivilisierten Nation, die die Wilden disziplinierte.“[68]

De Juan fasst die akademische Debatte um den Beginn des Maji-Maji-Krieges als drei teilweise konkurrierende, teilweise verstrickte Erklärungsansätze zusammen:

---

[66] Eine Version der Erzählung über Kinjikitile referiert Gwassa:
„Er wurde eines Tages morgens gegen neun von einem bösen Geist erfasst. Jeder sah es, auch seine Frau und seine Kinder. Sie sonnten sich vor dem Haus, als sie bemerkten, wie er auf dem Bauch kroch und seine Hände nach vorne streckte. Sie versuchten, seine Beine zu ergreifen, um ihn zurückzuziehen, doch es war unmöglich, und er schrie, dass er nicht zurückgehalten werden wollte und dass sie ihm wehtäten. Dann verschwand er in einem Teich. Er schlief dort drinnen, während seine Verwandten am Ufer des Teiches schliefen und auf ihn warteten. Diejenigen, die schwimmen konnten, tauchten hinab, aber sie konnten nichts entdecken. Dann sagten sie: «Wenn er tot ist, werden wir seinen Leichnam sehen. Wenn er von einem Tier oder Wassergeist ergriffen wurde, werden wir ihn tot oder lebendig wiedersehen.» So warteten sie, und am folgenden Morgen, wiederum gegen neun, erschien er unverletzt und mit trockenen Kleidern, genau so, wie er sie am Vortag angezogen hatte. Nachdem er zurückgekehrt war, begann er prophetische Dinge zu sprechen. Er sagte: «Alle Verstorbenen Vorfahren werden zurückkehren. Sie sind beim Gott Bokero in Rufiji Ruhingo. Kein Löwe oder Leopard wird Menschen fressen. Wir gehören alle zum Clan des Sultans Said, dem Clan des Sultans allein. Sei es ein Pogoro, ein Kichi oder ein Matumbi, wir gehören alle zum Clan des Sultans.» Der Löwe wurde zum Schaf und der Europäer zur Roten Erde oder zum Fisch im Wasser. Lass uns ihn schlagen. Und er fing zwei Löwen, welche er mit einer Schlingpflanze anpflockte. Und die Leute tanzten *Likinda* vor diesen beiden Löwen, doch sie blieben harmlos. Und dann verbreitete sich das Wort dieses Mannes in alle Himmelsrichtungen.“ Mohamed Nganogas Erinnerungen, zitiert bei Gwassa, Gilbert C.K.; Iliffe, John (Hrsg.), Records of the Maji Maji Rising. Part One, Nairobi 1968, 9, in deutscher Übersetzung zitiert bei Beez, Jigal, Mit Wasser gegen Gewehre: Die Maji-Maji-Botschaft des Propheten Kinjikitile, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 61-73.
[67] Ebd.
[68] Fuko, Alfred, Die schwierige Suche nach historischer Wahrheit – Ansichten eines Nachgeborenen, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 179-183, 179.

Hauptgrund sei je nach Erklärungsansatz entweder die deutsche Politik von Gewalt und Ausbeutung, auf die die Maji-Maji-Bewegung eine direkte Reaktion sei, die vereinende Kraft der Maji-Maji-Ideologie, die vom Heiler Kinjikitile ausging oder der Maji-Maji-Krieg als Weiterführung und Eskalation präkolonialer Konflikte unterschiedlicher Gruppen mit je eigenen Interessen.[69] De Juan selbst ist Politikwissenschaftler, der sich mit bewaffneten Konflikten und Staatlichkeit beschäftigt. Auf Grundlage quantitaver Untersuchungen argumentiert er, dass die Veränderung des Steuersystems ab 1901 unter dem neuen Gouverneur Götzen zu einer so starken Verschlimmerung der Situation führte, dass sich hier der größte Widerstand gegen die Kolonialregierung formierte. Zu beobachten sei dies vor allem in Gebieten, in denen die Kolonialmacht nicht im großen Stil Baumwolle anbauen ließ, sondern vor allem an Kautschuk interessiert war.[70] 1905 wurde die bis dahin geltende sogenannte Hüttensteuer von der Kopfsteuer abgelöst. „Im Vergleich zu der vorherigen Hüttensteuer bedeutete dies de facto eine Erhöhung um das Vierfache.“[71] Sowohl Gwassa[72] als auch Becker und Beez[73] folgen schwerpunktmäßig dieser Interpretation:

„Für die Bewohner der Kolonie bot die deutsche Kolonialherrschaft reichlich Gründe zu Unzufriedenheit und zum Widerstand. Zahlreiche kleinere Verweigerungen und Erhebungen bildeten denn [sic] auch die Vorboten des Maji-Maji-Krieges. Es bedurfte offensichtlich im Süden des Landes nur noch einer Initialzündung, um aus dem Schwelbrand ein offenes Feuer zu entfachen.“[74]

Der zweite Erklärungsansatz, stellt die vereinende Ideologie des Maji Maji ins Zentrum. Was genau es mit dem Wasser (Swahili: Maji), das unter den Gegnern der deutschen Kolonialherrschaft verteilt wurde, auf sich hatte, ist in sehr unterschiedlichen Varianten überliefert. Beez fasst rückblickend zusammen, dass es sich um eine Art Zauberwasser gehandelt habe, das diejenigen, die es nehmen, gegen Gewehrkugeln unverwundbar machen sollte.[75] Der Berliner Missionar Klamroth kennt 1905 noch eine weitere Geschichte: Die Anhängerinnen einer Priesterin des ‚Schlangengottes Koleo‘ glaubten, wenn sie alle Regeln der Priesterin befolgten, käme aus den Gewehren der Europäer nur

---

[69] Vgl. De Juan, Alexander, Extraction and Violent Resistance in the Early Phases of State Building, 300.
[70] Vgl. De Juan, Alexander, Extraction and Violent Resistance in the Early Phases of State Building, 315.
[71] Klein-Arendt, Reinhard, Ein Land wird gewaltsam in Besitz genommen: Die Kolonie Ost-Afrika, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 28-48,46.
[72] Gwassa, Gilbert C.K.; Iliffe, John (Hrsg.), Records of the Maji Maji Rising. Part One, Nairobi 1968.
[73] Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika.
[74] Klein-Arendt, Reinhard, Ein Land wird gewaltsam in Besitz genommen, 48.
[75] Beez, Jigal, Mit Wasser gegen Gewehre, 61f.

noch Wasser anstelle von Kugeln.[76] Bei aller Uneindeutigkeit des Konzeptes von Maji Maji: Die Position, dass es sich um ein wirkungsloses Mittel unchristlichen Aberglaubens handelt und es ebendiesen Aberglauben zu bekämpfen gelte, wurde schon zu Kriegsbeginn vom Direktor der Berliner Missionsgesellschaft, Karl Axenfeld[77] vertreten und in ihren späteren Publikationen auch von den Missionaren Gröschel[78] und Oelke.[79] Während des Krieges trug die auch Politik der Kolonialregierung zur Stärkung dieses Narrativs bei. Möglicherweise bediente sie sich dieses Erklärungsansatzes für den Widerstand, um die möglichen ökonomischen Gründe in den Hintergrund zu rücken:

„At military stations the Germans paid local people to turn in suspected rebels – defined by the Germans as *jumbes* and *zauberer*. These activities may have encouraged the German reception of certain kinds of stories, particularly given their insistence on the complicity of diviners."[80]

Jamie Monson stellt fest, dass die Erzählung über Maji Maji aus europäischer Perspektive vor allem dazu diente, eine rückständige afrikanische Gesellschaft zu zeichnen, die mit der militärischen Niederlage und der Christianisierung nun in die Moderne eintrete. Dem Maji Maji stellte die Mission das Taufwasser gegenüber:

„In Songea conversation to the new belief system was symbolically inaugurated at the gallows, when Ngoni war prisoners were baptised by Father Johannes of Peramiho Mission in the last half hour before their executions."[81]

Monson plädiert für ein weiteres Verständnis von Maji Maji als innovativem Instrument, das eben nicht ‚traditionell' war. So wurde beispielsweise mit dem Wasser getauft oder ihm zugeschrieben, es käme vom Propheten Mohammed.

„Rather than seeing Maji Maji narratives as stories of a traditional society forced to undergo conversion to modernity, we should view them as stories about innovations that incorporated their own Christian and Muslim elements."[82]

Auch Gwassa interessiert sich für die Erzählungen über die religiöse Dimension der Mobilisierung zum Krieg, allerdings aus nation-building Motiven in den 1960er Jahren:

---

[76] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Oktober 1905, BMB_1905, 463.
[77] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, September 1905, BMB_1905, 413.
[78] Gröschel, Paul, 10 Jahre christlicher Kulturarbeit in Deutsch-Ostafrika, Berlin 1911.
[79] Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 13.
[80] Monson, Jamie, War of Words: The narrative efficiency of medicine in the Maji Maji war, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 33-69, 53.
[81] Monson, Jamie, War of Words: The narrative efficiency of medicine in the Maji Maji war, 66.
[82] Monson, Jamie, War of Words: The narrative efficiency of medicine in the Maji Maji war, 68.

„The interest […] of Gilbert Gwassa in dicovering how Kinjikitile had found in a fabric of cultural diversity the common threads which could draw together a mass movement […was] driven by what might be called anti-state prioritizing."[83]

James Giblin und Jamie Monson folgen in ihrem Sammelband der dritten Interpretationslinie. Der Maji-Maji-Krieg ist für sie nicht nur Reaktion auf die deutsche Kolonialherrschaft, sondern vielmehr eine Fortführung der Konflikte, die schon vor der Kolonialisierung durch die Deutschen existierten. Auf diese Weise kommen lokale Chiefs als selbstständige und aus komplexen Motiven handelnde Akteure in den Blick. Diese Perspektive führt Giblin zu der Vermutung, dass die Maji-Maji-Medizin in der Gegend der Berliner Missionsstationen während des Maji-Maji-Krieges gar nicht zum Einsatz kam.[84] Vielmehr sei die Zaubermedizin eine willkommene Erklärung für die Missionare gewesen, ihr eigenes Scheitern zu erklären.

Anstatt eine Monokausalität anzunehmen, erklären sicherlich alle drei der vorgestellten Ansätze Teilbereiche eines komplexen Phänomens. Noch einmal herauszustellen ist, dass die Interpretations des Krieges von seinem Ausbruch an eine wesentliche Rolle für den weiteren Verlauf des Krieges stellt und heute immer noch forschungsgeschichtlich umstritten ist. Nach dem Ausbruch 1905 dauerte der Krieg an und zog sich im süd-westlichen Hochland über zwei Jahre hin. Im März 1906 flohen Ngozingozi und Mpangile, die Söhne Chief Mbeyelas, der sich, entgegen aller Erwartungen der Missionare, gegen diese gewendet hatte. Mit Strafaktionen wurde versucht, sie zu finden: „At Utengule no less than fifty men were sentenced to death and publicly shot in the neck while kneeling. They were tied in groups of ten, facing two ditches which they had been forced to dig."[85] Neben Strafexpeditionen setzten die deutschen Einsatzleiter auf Hunger als Waffe. Durch gezieltes Zerstören von Feldern und Vernichtung von Vieh und Saatgut sollte eine Hungersnot herbeigeführt werden, die den Widerstand in der Bevölkerung brechen sollte.[86] Erst im Mai 1908 wurde Ngozingozi vom Nubischen Söldner Bashaushi

---

[83] Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 13.
[84] Vgl. Giblin, James, Taking oral sources beyond the documentary record of Maji Maji: The example of the "War of Korosani" at Yakobi, Njombe, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Lifting the fog of War, 259-291, 267f.
[85] Nyagava, Seth I, Were the Bena traitors? Maji Mahi in Njombe and the context of local alliances made by the Germans, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, Leiden [u.a.] 2010, 249.
[86] Iliffe, John, A Modern History of Tanganyika, Cambridge 1979, 193.

Kinyokala gefunden und ermordet: „His body was carried to Utengule in a hammock where it was decapitated, his head boiled and finally sent off to Germany."[87]

3. Positionierungen der Berliner Missionare in ihren Stationstagebüchern 1904-1907

3.1 Methodenreflexion

Im Folgenden untersuche ich die Stationstagebücher der Berliner Missionare, die zur Zeit des Maji-Maji-Krieges im Gebiet der Hehe-Synode tätig waren. Die handschriftlich verfassten Tagebücher, die digitalisiert über das Archiv des Berliner Missionswerks zugänglich sind, schaue ich mir unter dem Aspekt der Positionierungen, die die Missionare sich selbst zuschreiben, an. Nachdem ich die W-Fragen zu den mir vorliegenden Quellen beantworte, werde ich kurz die sozialwissenschaftliche Forschungsmethode der Grounded Theory vorstellen, die meiner Arbeit zugrunde liegt. Daran anschließend werde ich einige Kritikpunkte an der Methode der Grounded Theory benennen und erläutern, wie ich Teile der Grounded Theory in der vorliegenden Arbeit anwende.

3.1.1 Quellenkritik: Wer schreibt wo, was und wie an wen?

In der geschichtswissenschaftlichen Literatur über den Maji-Maji-Krieg tauchen die Missionare der Berliner Mission neben dem deutschen Gouverneur und berichtenden Militärs und Zivilbeamten als Berichterstatter über die Vorgänge auf. Meist werden die in der deutschen Kolonialzeitschrift oder im Verlag der Berliner Mission veröffentlichten Schriften der Missionare als Primärquellen, die Auskunft über Tatsachen geben, zitiert. Diese veröffentlichten Schriften, ebenso wie die publizierten Missionsberichte, speisen sich aus den vierteljährlich abgefassten Stationsberichten der Missionare. Eine systematische Betrachtung der handschriftlich verfassten und inzwischen digitalisierten Stationsberichte aus der westlichen Maji-Maji-Region gibt es bisher nicht.

Die am stärksten vom Krieg betroffene Region im süd-westlichen Hochland befindet sich zwischen den deutschen Verwaltungssitzen Songea, Langenburg, Iringa und Muhanga. Zentrum der Berliner Mission ist der zentral liegende Verwaltungsbezirk Djombe der

[87] Nyagava, Seth I, Were the Bena traitors?, 249.

deutschen Kolonialregierung. Die Missionsstationen in diesem Bereich sind in der Hehe-Synode zusammengefasst. Die Stationen, die Anfang des 20. Jahrhunderts bereits existieren sind:
Kidugala, Lupembe, Milow, Mpangile/Jakobi, Ilembula, Emmaberg, Muhanga/Pommern. Von beiden letzteren liegen keine Stationstagebücher von 1904-1906 vor. Aus Milow liegt mir nur der Quartalsbericht III/1905 vor. Da in diesem Quartal die Missionsstation Milow von Maji-Maji-Kämpfer*innen zerstört wird und Missionar Neuberg auf Kidugala bleibt, habe ich seinen Bericht zwar transkribiert, beziehe ihn allerdings nicht in meine Untersuchung ein, da sich keine zeitlichen Veränderungen im Selbstbild beobachten lassen. Superintendent der Hehe-Synode ist Missionar Christian Schumann. Die Missionsstation Mpangile ist nach einem der Söhne Mbejelas, der am Angriff auf ebenjene Station beteiligt sein wird, benannt. In gedruckten Berichten und in Bezugnahmen der anderen Missionare, wird diese Station spätestens ab Herbst 1905 nur noch ‚Jakobi' genannt.

Neben der Hehe-Synode liegt östlich angrenzend die Konde-Synode auf der Nordseite des Nyassa-Sees. Mit dieser steht die Hehe-Synode in regem Austausch und die Missionare besuchen sich gelegentlich. Die Region steht 1905 und 1906 auch unter dem Eindruck des Krieges, ist allerdings kein Hauptschauplatz wie das Gebiet der Hehe-Synode.

Die für diese Arbeit untersuchten Missionare Gröschel, Maaß, Oelke, Hahn, Schumann, Priebusch und Heese stammen bis auf Johannes Hahn, der in Braunschweig geboren ist, aus Preußen. Christian Schumann und Paul Heese sind selbst als Söhne von Missionaren im heutigen Südafrika aufgewachsen. Bis auf Otto Maaß, der wohl aus gesundheitlichen Gründen ausgemustert wurde, haben alle den verpflichtenden Militärdienst beim preußischen Militär absolviert.[88]

Die Berliner Missionare verfassten ihre Stationsberichte als Quartalsberichte. Darin berichten sie über ihre Missionsfortschritte. Meist haben die Berichte dasselbe Format. Zunächst wird über die ‚äußere Arbeit', also Bauprojekte berichtet, dann über Schule, Gottesdienst, Reisen und berichtenswerte Anekdoten oder Informationen über Land, Leute und Kolonialregierung. Diese Berichte werden von Superintendent Schumann

[88] Vgl. Personalakten der Berliner Mission, http://kab.scopearchiv.ch/detail.aspx?ID=82175, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

gelesen, gezeichnet und dann nach Berlin geschickt, wo Auszüge daraus in den gedruckten Missionsberichten der Berliner Mission veröffentlicht werden. Durch diese Veröffentlichung sind die Berichte einerseits Tätigkeitsberichte über die Mission, anderseits Informationsweitergabe aus den kolonialen Gebieten auch über die Missionsarbeit hinaus. Die Missionare geben Auskunft über geographische und meteorologische Gegebenheiten und vermitteln ihre ethnologischen Beobachtungen ebenso wie ihre Einschätzung der jeweiligen Kolonialpolitik. Die Stationstagebücher dienen intern als Sachberichte zur Mittelverwendung und ihnen liegen jeweils Statistiken über Gemeindegröße, Angestellte, Sachausgaben und Schulbesuch bei. Somit ergeben sich mindestens vier Adressatenkreise für die Berichte: Die direkten Vorgesetzten im Missionsgebiet, die Verwaltung der Mission in Berlin, die Geldgebenden und eine interessierte deutschsprachige Öffentlichkeit.

3.1.2 Methodenvorstellung: Grounded Theory

Mitte der 1960er Jahre entscheiden sich Barney Glaser und Anselm Strauss aufgrund des von ihnen empfunden Bedürfnisses nach einer Revolution innerhalb der Sozialforschung, „ein Buch über Methoden zu schreiben.“[89] Dabei entsteht die Methode der Grounded Theory (GT), die „nicht wie in den üblichen Methodenbüchern die Überprüfung von Theorie, sondern deren Entdeckung, aus den Daten heraus“[90] erzielen soll. Hierin zeigt sich die zur damaligen Zeit in den US-amerikanischen Sozialwissenschaften vorherrschende Kluft zwischen Theorie und Forschung.[91] Mit der Methodik der GT knüpfen Glaser und Strauss an die philosophischen Schulen des amerikanischen Pragmatismus[92] und des symbolischen Interaktionismus[93] an und setzen diese durch das

---

[89] Legewie, Heiner; Schervier-Legewie, Barbara, Anselm Strauss: "Forschung ist harte Arbeit, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite Spaß machen (1998), in: Forum Qualitative Sozialforschung (FQS) 5(3), Art. 22, 2004, 9f.
[90] Ebd.
[91] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München ^{3}2010, 189.
[92] Der Pragmatismus, als dessen Begründer Charles Sanders Peirce gilt, versucht das Verhältnis von Theorie und Praxis zu beschreiben, in welchem die Sprache als Operator dient. Grundlegend ist bei Pierce also die Funktion der Zeichen und Symbole in der menschlichen Interpretation der Welt.
[93] Der symbolische Interaktionismus definiert zwischenmenschliche Beziehungen als sich gegenseitig beeinflussende Handlungen. Entwickelt von Herbert Blumer, einem Schüler George Herbert Meads, spricht der symbolische Interaktionismus, wie der Name schon erahnen lässt, den Symbolen dabei eine zentrale, weil vermittelnde Rolle zu.

reziproke Zusammenspiel von Datengenerierung und –auswertung methodisch um.[94] Die Prämisse, der die ganze Methodik versucht Rechnung zu tragen, ist „die Notwendigkeit, die Standpunkte der Handelnden zu erfassen, um Interaktion, Prozeß [sic] und sozialen Wandel verstehen zu können.“[95] Hierauf bauen die von Przyborski und Wohlrab-Sahr formulierten Grundprinzipien und Methodenschritte auf.

3.1.3 Methodenschritte der Grounded Theory

a) Theoretisches Sampling, Datengenerierung, -auswertung und Theorieentwicklung folgen bei der GT keinem klar vorgegebenen Verlauf, sondern passen sich dem Thema und der Forscherin an. So werden aus dem ersten Material Konzepte generiert, die dann wiederum neue Datenquellen aufzeigen, mit denen die bereits formulierten Konzepte verdichtet, verändert oder kontrastiert werden können.[96] Ziel dieses Vorgehens ist das Erreichen einer „theoretischen Sättigung“[97], bei der die Analyse neuer Daten keine neuen Erkenntnisse mehr bringt.[98]

b) Theorieorientiertes Kodieren

Beim Kodieren distanziert sich die Forscherin vom direkten Material, indem sie daraus theoretische Konzepte entwirft, die dann wiederum, wie oben beschrieben, im Sampling weiterentwickelt werden. So werden aus Daten Konzepte, aus Konzepten Kategorien und aus den Kategorien bildet sich eine zentrale, die sogenannte Schlüsselkategorie, heraus. Um diese ordnet sich im Folgenden die Theorie an. Wichtig dabei ist, dass die einzelnen Methodenschritte nicht linear aufeinander folgen, sondern immer wieder ineinander greifen.[99]

c) Permanenter Vergleich

Durch den ständigen Vergleich zwischen generierten Daten und daraus entstandenen Konzepten werden die einzelnen Teile einer Theorie auf ihre Standhaftigkeit überprüft.

---

[94] Vgl. Kehrbaum, Tom, Innovation als sozialer Prozess: Die Grounded Theory als Methodologie und Praxis der Innovationsforschung, Wiesbaden 2009, 65.
[95] Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München [2]1998, 30.
[96] Vgl. Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 70f.
[97] Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 195.
[98] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 194f.
[99] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 195-198.

So werden zum Einen die Hypothesen weiter ausgebaut, zum Anderen wirkt die Forscherin so dem Gefahr der willkürlichen Interpretation ihrer Daten entgegen. Beides wird durch Gruppenarbeit bei der Datengenerierung und -interpretation noch verstärkt.[100]

d) Schreiben von Memos und Erstellung von integrativen Diagrammen

Memos und Diagramme sind wichtige Voraussetzungen für das theoretische Sampling: Sie ermöglichen einerseits die Wiederaufnahme bereits entwickelter Konzepte und Ideen und tragen damit erheblich zu deren Stimulation bei. Andererseits lässt sich der Forschungsprozess mit Hilfe von Memos und Diagrammen transparent und nachvollziehbar gestalten.[101]

Diese methodischen Grundlagen lassen sich in konkrete Arbeitsschritte überführen. Im ersten Schritt werden Fragen formuliert, die der Forscherin einen kognitiven Zugang zum Feld eröffnen sollen und die Grundlage für eine erste Auswahl der Daten darstellen.[102] Nach dem kognitiven folgt der tatsächliche Zugang zum Feld: Es werden erste Daten erhoben.[103] In der GT werden die Daten mit einem Kodierverfahren analysiert, das an dieser Stelle theoretisch vorgestellt wird.

Beim *offenen Kodieren* geht die Forscherin möglichst unvoreingenommen an das Material heran, untersucht es auf sogenannte Indikatoren - Stellen, die auf Implikationen und Deutungsmuster hinweisen – und abstrahiert aus dem Material auf die Konzeptebene.[104] Das Wiederentdecken ähnlicher Konzepte an verschiedenen Stellen im Laufe des offenen Kodierens ist die Grundlage für den nächsten Schritt des axialen Kodierens. Im Übergang vom offenen zum *axialen Kodieren* werden mehrere Konzepte zu einer Kategorie zusammengefasst. Die entstandene Kategorie wird daraufhin im axialen Kodieren in ihren verschiedenen Dimensionen um sich selbst gedreht, von allen Seiten betrachtet und hinsichtlich ihrer Konsistenz überprüft.[105] Mit diesen verifizierten Kategorien wird im selektiven Kodieren weitergearbeitet. Während des *selektiven*

---

[100] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 199-200.
[101] Vgl. Strübing, Jörg, Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung, Wiesbaden [2]2008, 33-35.
[102] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 206f.
[103] Ebd.
[104] Vgl. Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 57-63.
[105] Vgl. Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 63.

Kodierens setzt die Forscherin die Kategorien in Beziehung zueinander. Dabei werden die Kategorien so lange neu angeordnet, bis sich eine Schlüsselkategorie herausbildet.[106] Das heißt, es wird eine zentrale Kategorie gesucht, die zugleich alle anderen umfasst, über ihnen steht und sich auf sie rückbeziehen lässt. In einem letzten Schritt wird dies nochmals nachverfolgt und zu einer Theorie verdichtet. Um methodische Willkür auszuschließen, macht die Forscherin – in der *Theorieprüfung* - den Rückbezug der Schlüsselkategorie auf alle anderen Kategorien transparent und formuliert dabei gleichzeitig ihre Theorie, die sich bei diesem Prozess verdichtet und auf ihre Konsistenz hin untersucht wird.[107]

Abschließend wird die so entstandene Theorie in den Metakontext der aktuellen Forschung integriert. Die Forscherin setzt sich mit bereits bestehenden Forschungsergebnissen und Theoriekonstrukten auseinander, gewinnt Abstand zu ihrer eigenen Arbeit und testet so die Standhaftigkeit ihres Konstrukts in Bezug auf die bereits etablierten Theorien anderer.[108]

3.1.4 Methodenkritik

Nach der gemeinsamen Entwicklung dieser Methodik gingen die Ansichten von Glaser und Strauss in einigen Punkten der Theorie weit auseinander, weshalb sie diese getrennt voneinander und auf anderem Wege weiterführten. Einer der Hauptdiskussionspunkte war der Einbezug von Forschungsliteratur, wogegen sich Glaser komplett aussprach, während Strauss den Anspruch seines Kollegen für unmöglich und nicht unbedingt notwendig erklärte.[109] Die Sozialwissenschaftler Gray Thomas und David James schließen sich in diesem Punkt Strauss an und bezeichnen eine rein induktiv generierte Theorie als beschränkend, leidenschaftslos und unvollständig.[110] Ihr zweiter, hier angeführter Kritikpunkt richtet sich auch gegen Strauss. Thomas und James wehren sich gegen die Annahme, Theorie könne überhaupt in Daten entdeckt und herausgearbeitet werden. Sie bezeichnen Theorien als „products of cultured minds“.[111] Das theoretische

---

[106] Vgl. Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 63-67.
[107] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 211-216.
[108] Vgl. Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung, 217.
[109] Vgl. Strübing, Jörg, Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung, 65f.
[110] Vgl. James, David; Thomas, Gary, Reinventing grounded theory: some questions about theory, ground and discovery, British Educational Research Journal, Bd. 32(6), 2006, 782.
[111] James, David; Thomas, Gary, Reinventing grounded theory, 786.

Vorwissen und die Sozialisation der Forscher*in in bestimmten Forschungsdiskursen biete das Gerüst, in dem neue Theorien aufgebaut werden.

3.1.5 Übertragbarkeit und Anwendung der Methodenschritte der Grounded Theory

Die sozialwissenschaftliche Methode der GT ist zunächst einmal keine geschichtswissenschaftliche Methode. Die Stationstagebücher der Berliner Missionare sind keine von mir geführten Interviews, sondern über 100 Jahre alte, intentional verfasste schriftliche Berichte. Und dennoch scheint mir eine Methode, die nach den Selbstaussagen fragt und unter Einbeziehung von aktueller Forschungsliteratur versucht, das Material über Konzepte und Kategorien systematisch zu untersuchen, für mein Anliegen sinnvoll. Meine Annäherung an das Material beginnt mit Missionar Gröschel auf der Station Kidugala. Aufgrund seiner zugänglichen Veröffentlichungen wird er in der Literatur häufig zitiert. Während der Transkription seiner Stationstagebücher von 1904-1907 fällt auf, dass 1905 und 1906 die relevanten Berichte zu meiner Forschungsfrage beinhalten, weshalb ich die Berichte der anderen Missionare der Hehe-Synode aus dieser Zeit mit einbeziehe. Beim Transkribieren entwickelt sich in mir Schwindel vor der Selbstüberhöhung als Übermenschen, den zumindest aus heutiger Perspektive explizit rassistischen Beschreibungen und Bezeichnungen. Ich entwickle eine tiefe Skepsis gegenüber den Verfassern der Tagebücher. Um eine für diese wissenschaftliche Arbeit angemessene Distanz zum Material zu gewinnen, halte ich mich an die Methodenschritte der Grounded Theory. Zunächst transkribiere ich die handschriftlichen, einige davon in Sütterlin verfassten Tagebücher und verändere ihre Materialität somit. Dadurch wird es mir möglich sein, nicht nur zufällig entzifferte Textstellen, die von Interesse sind, zu zitieren, sondern das Material systematisch zu untersuchen. Durch das Erstellen von Memos und Tabellen (siehe Anhang) erschaffe ich mir einen Überblick und Zugang zum Material. Parallel lese ich mir zugängliche Literatur über die Geschichte der Berliner Mission, die deutsche Kolonialherrschaft im heutigen Tansania und Forschungsliteratur zum Maji-Maji-Krieg. Durch diese Lektüre wird mein Blick auf mein Material in eine bestimmte Richtung gefärbt. Ich möchte die Tagebücher nicht, wie ich in der Literatur vorfinde, hauptsächlich als Quellen zu historischen Fakten lesen. Mich interessiert, wie sich die Berliner Missionare im Konflikt positionieren und gegenüber der Missionsgesellschaft und den Leser*innen darstellen. Daher entscheide ich, das Material zunächst offen auf Selbstaussagen und Rollenbilder der Missionare zu

kodieren.[112] Im nächsten Schritt erstelle ich für die beteiligten Missionare Profile der Selbstdarstellung, die mit dem Methodenschritt des axialen Kodierens beschrieben werden können.[113] Als besonders interessant stellt sich für mich die Rollenverschiebung während des Maji-Maji-Krieges heraus, weshalb im Sinne der Schlüsselkategorie der GT diese Rollenverschiebung abschließend für alle Missionare zusammenfassend untersucht wird. In der Darstellung meiner Ergebnisse sind Rollen, die die Missionare einnehmen, *kursiv* hervorgehoben. Diese theoretisierende Arbeit des Kodierens wird jeweils mit exemplarischen und teilweise längeren Zitaten belegt, um auch den Leser*innen einen Einblick in die Sprach- und Gedankenwelt der Missionare zu gewähren.

3.2 Selbstdarstellungen der Missionare in den Stationstagebüchern

Alle untersuchten Missionare beschreiben in ihren Berichten ihre jeweils vergleichbaren Tätigkeiten, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten und speziellen Qualifikationen. Die professionellen Rollen des Missionarsdaseins, über die alle Missionare in den Tagebüchern berichten, sind *Lehrer*, *Prediger*, *Pfarrer*, *Bauherr*, *Handwerker* und *Krankenpfleger*. Als *Lehrer* unterrichten sie in den Missionsschulen und reflektieren über Unterrichtskonzepte. Als *Prediger* reden sie zu Einzelpersonen oder in Gottesdiensten, Andachten und Versammlungen über bestimmte Bibelstellen und deren Auslegung. Als *Pfarrer* treten sie in liturgischen Settings und bei Kasualien auf. Sie verantworten als *Bauherrn* Bauprojekte, vom Anlegen von Wegen bis zum Kirchenbau, und tragen als *Handwerker* selbst zum Bau bei. Alle Missionare leisten, oft auch im Team mit ihren Ehefrauen, afrikanischen Helfer*innen oder Missionsschwestern, als *Krankenpfleger* medizinische Unterstützung für Gemeindeglieder, weitere Stationsbewohner*innen und außerhalb wohnende Menschen.

Auf ihren Stationen agieren die Missionare außerdem als *Arbeitgeber*, was zu mancherlei Konflikten mit ihren weiteren professionellen Rollen als Missionare führt. Missionar Gröschel stellt fest, dass einige aus den für ihn „falschen“ Motiven Interesse am Christentum haben, die Aussicht auf bezahlte Arbeit allerdings auch Menschen anziehen könnte, die dann später Interesse am Unterricht entwickeln könnten. Schwierig sei nur, dass es eben nicht die Möglichkeit der dauerhaften Beschäftigung auf der Station gebe:

---

[112] Vgl. M1 im Anhang dieser Arbeit.
[113] Vgl. M2 im Anhang dieser Arbeit.

„Was uns sonst hier oft einen reichlichen Zuwachs von Katechumenen bringt, das ist die äußere Arbeit auf der Station. Haben wir z.B. gerade einen Bau aufzuführen u. müssen da viele Arbeiter einstellen, u. schreiben nun die auf, die uns sonst schon häufig in den Ohren gelegen haben mit der Bitte um Arbeit, so melden die sich dann oft auch gleich zum Unterricht, in der Hoffnung natürlich, daß sie dann auch ständig Arbeit haben. Andere melden sich schon vorher zur „Sache“ denn, so folgern sie, dann muß der Lehrer mir doch auch Arbeit geben.“[114]

Dieser Konflikt beschäftigt auch die Missionare in Kidugala, die einen Umgang mit der Situation suchen:

„Da der äußeren Arbeiten auf Kidugala jetzt schon immer weniger werden, so wurden Christen und Katechumenen besonders angehalten, tüchtig zu ackern, um ihren Lebensunterhalt aus den Erzeugnissen des Feldes zu beschreiten und sie nicht allein auf den Lohn angewiesen seien, den sie von der Mission als Arbeiter beziehen. Jeder wurde auch verpflichtet, ein ihm zugemessenes Stück Wildland urbar zu machen, damit das von der Mission gekaufte resp. gepachtete Land ganz unter Kultur komme.“[115]

Alle Missionare beschreiben eine Abhängigkeitsstruktur, in der sie agieren. Zum einen sind sie *abhängig von der Missionsgesellschaft*, sowohl bei inhaltlichen Entscheidungen, als auch bei der Finanzierung ihrer Vorhaben. Auch dies hat Konsequenzen auf ihre Rolle als *Arbeitgeber*:

„Im Blick auf das Defizit hatte ich die Kosten nur gering angeschlagen, aber mir wird doch öfter bange, ob es möglich sein wird, mit dem bewilligten Gelde auszukommen. Die Arbeitskräfte wurden auf das geringste Maß beschränkt und die Löhne, soweit als mir möglich, heruntergedrückt, so hat sich dann wieder ein reges Bauleben entwickelt. Unten am Fluß werden Steine geformt, getrocknet u. gebrannt u. oben auf dem Bau wird fleißig gemauert. Damit die Leute ihre Zeit auch wirklich ausnützen, sind Br. Oelke u. ich auch fast ständig auf dem Bau und mauern mit.“[116]

Neben der Abhängigkeit von der Missionsgesellschaft sehen sie sich als *abhängig von der Regierung*, also der deutschen Kolonialpolitik generell und einzelner Kolonialbeamter und Militärs im Speziellen. Des Weiteren beschreiben sie sich und ihre Arbeit als a*bhängig von Gott.* So schreibt Missionar Heese über seine vom Missionskomitee gegen seine Präferenz beschlossene Versetzung:

„Der Anfang in Muhanga wird ja sehr schwer sein, aber Gott wird mir auch mit seiner Hülfe nahe sein und mir die nötige Kraft und den nötigen Verstand geben, den rechten Weg zu den Herzen der Vahehe zu finden, damit sein Reich auch unter diesem Volke ausgebreitet werde.“[117]

---

[114] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel), III/1904, 6f, vgl. M1a im Anhang dieser Arbeit.
[115] Stationstagebuch Kidugala (Maaß), I/1905, 3f, vgl. M1b im Anhang dieser Arbeit.
[116] Stationstagebuch Kidugala (Maaß), III/1906, 33f.
[117] Stationstagebuch Lupembe (Heese), II/1905, 7f, vgl. M1c im Anhang dieser Arbeit.

In der Abhängigkeit von Gott fungieren die Missionare in ihrem Selbstbild gleichzeitig als *Mittler Gottes*, da sie es sind, die Gottes Wort verkündigen.

„Obgleich Gottes Stimme allzeit in unserem Herzen laut wird, uns ratet und uns warnt, meinen sie doch Gott ist nicht da, es giebt [sic!] keinen Gott. Nun wir hoffen es getrost, Gottes Wort und sein heiliger Geist wird auch dereinst ihre geistliche Blindheit von ihnen nehmen und ihre Augen hell und klar machen, das sie sehend werden in ihren Herzen.“[118]

In ihrer Berichterstattung über ihre konkreten Tätigkeiten hinaus, nehmen sie die Rolle von *beobachtenden Experten* ein. Als *Reisende* berichten sie mit fachkundigen Details über geographische Gegebenheiten, Flora und Fauna:

„Heute sind Br. Heese und ich von einer längeren Reise zurückgekehrt, die vom 20. Juli bis heute reichte. Ein ganz neues Gebiet erschloß sich uns. Es lag uns vorallem daran zu sehen, wie Kivanga mit Sakamaganga in Verbindung steht. Wir marschierten erst nach Osten durch das kautschukreiche Masagati, daß trotz ungesunden Klimas u. trotzdem sich in dem Lande einer giftige Schlange wegen [6] kein Vieh hält, […] stark bewildert ist, weil das Sammeln von Kautschuk leicht dadurch verschafft und Reis gut gedeiht. Nach Überschreiten des großen Flusses Muviela kommt man in einigen Stunden bis zu Kivangas S.h. Hier hat man nun alle Berge hinter sich, hier fängt die Ulanga-Ebene an.“[119]

Nicht nur über das Land, auch über die Leute zeichnen die Missionare ihre Beobachtungen auf. In der Rolle eines beobachtenden und interpretierenden *Ethnologen* treffen sie generalisierende Aussagen über die Menschen, mit denen sie arbeiten und deren vermeintliche Wesenszüge:

„Große Ansprüche stellt der Schwarze ja nicht. Er kommt, wenn es sein muß, mit erstaunlich Wenigem aus. Ist es also zuerst auch mit des Leibes Nahrung nicht üppig bestellt, so würde doch sicher keiner Hungers sterben.“[120]

Wie deterministisch die rassistischen Zuschreibungen durch die Missionare formuliert werden, ist unterschiedlich. Missionar Priebusch führt Misserfolge der Mission beispielsweise gerade nicht auf vermeintlich ‚rassische‘ Eigenschaften zurück, sondern auf einen grundlegenden anthropologischen Charakterzug. Dass er dies ausdrücklich betont, deutet an, dass dies für ihn oder seine imaginierten Leser*innen nicht selbstverständlich ist:

„Freilich fehlt es auch nicht an denen, die Gottes Wort verachten und sagen, wenn sie gefragt werden, warum sie nicht in die Kirche kommen: „Wozu sollen wir denn immerzu zum Satan kommen? Wo ist denn der Gott den du uns predigst? Zeig ihn uns, wir wollen

---

[118] Stationstagebuch Ilembula (Priebusch), IV/1905, 18f, vgl. M1d im Anhang dieser Arbeit.
[119] Stationstagebuch Lupembe (Schumann), III+IV/1904, 5f.
[120] Stationstagebuch Mpangile, verfasst auf Lupembe (Gröschel), II/1906, 22.

ihn erst sehen, danach wollen wir an ihn glauben. Das arme Menschenherz ist eben überall das Gleiche, bei uns Weißen sowohl, als wie bei den Schwarzen.“[121]

Missionar Heese geht davon aus, dass es grundlegende Unterschiede gäbe, wenn es zur Verantwortungsübernahme komme. Nach einem Besuch auf den Missionsstationen der Konde-Synode kritisiert er:

„Die Brüder im Kondelande setzen meines Erachtens ein zu großes Vertrauen in ihre Helfer. Der Helfer in Ikombe scheint ja eine treue Seele zu sein, aber es ist doch zu riskant, einem Schwarzen zu grosses Vertrauen zu schenken, so willig wie er sonst auch ist, ein Schwarzer hat eben kein Verständnis dafür einen Vertrauensposten zu übernehmen.“[122]

Wie mit den vermeintlich negativen Dispositionen umzugehen sei, erläutert Missionar Maaß für seinen Schulunterricht. Er geht davon aus, dass durch Druck- und Strafmittel eine Umerziehung möglich sei und beansprucht für sich diesbezüglich Erfolge:

„In der Schule hatte sich eine Unsitte eingebürgert, der ich mit Ernst entgegentreten mußte. Wer nicht Lust hatte zu kommen oder anderweitige Abhaltungen hatte, blieb dem Unterricht mehrere Stunden fern, ohne sich zu entschuldigen. Das Entschuldigen oder Abmelden ist auch eine recht schwache Seite der Eingeborenen, es scheint zu ihrem Charakter zu gehören. Mancherlei Verweisungen nützten nichts, so habe ich dann angeordnet, daß jeder, der ohne Entschuldigung wegbleibt, einen halben Tag Stationsarbeit umsonst zu leisten habe. Das hat gefruchtet, ich habe nun nicht mehr über Säumige zu klagen.“[123]

Neben den Ähnlichkeiten im Rollenverständnis, weist doch jeder Missionar ein eigenes Profil auf. Diese werde ich nun nacheinander vorstellen und nach den Veränderungen während des Maji-Maji-Krieges fragen.

3.2.1 Missionar Gröschel

Der Missionar Paul Gröschel, geb. 1871, gründet 1899 die Station Mpangile.[124]In seinen Berichten formuliert er oftmals die Strategien oder Muster, die hinter den Handlungen anderer Menschen liegen oder liegen könnten. Dies gilt für sein eigenes Auftreten als *Stratege*, z.B. wenn er seine missionarische Botschaft über Aufbau eines Vertrauensvorschusses unter die Leute bringt. Von einer seiner Reisen im Bena-Gebiet berichtet er:

---

[121] Stationstagebuch Ilembula (Priebusch), IV/1905, 18.
[122] Stationstagebuch Lupembe (Heese), II/1905, 2f.
[123] Stationstagebuch Kidugala (Maaß), I/1905, 11.
[124] Vlg. Archiv des Berliner Missionswerks, Missionsstation Mpangile, jetzt Jakobi Bd.1, bmw 1/ 5603, kab.scopearchiv.ch/Data/10/D51472.PDF, 8.

„Den Dorfhäuptling bat ich, er möchte zum nächsten Morgen seine Leute, Männer wie [12] Frauen u. Kinder, vor meinem Zelt versammeln, ich hätte ihnen eine „Sache“ zu erzählen. Das geschah auch. Gegen 200 Menschen kamen zusammen u. wir hielten zum allerersten Mal in dieser Gegend, unter freiem Himmel einen Gottesdienst. Ich war den Leuten, als sie meinen Namen wussten nicht fremd; von dem „Kolosani“ (d.i. Gröschel in dieser Sprache) hatten sie schon gehört, ebenso wie von Mwambagi (Klamrotte) u. Mwanbetani (Neuberg). So begegnete man mir mit Vertrauen u. Freundlichkeit. Die Sache die ich ihnen sagte, war ihnen allerdings etwas ganz Neues. Auch in dieser Gegend könnte, wenn nur Kräfte da wären, ein Predigtplatz u. dann eine Anfangsstation angelegt werden.“[125]

Ebenso strategisch, wie Missionar Gröschel in seiner eigenen Erzählung auftritt, geht er mit seiner Rolle als *Abhängiger von der Missionsgesellschaft*, die ihm neue Gelder bewilligen soll, um. In der oben zitierten Episode stellt er seine Kompetenz und den Bedarf nach Erweiterung der Missionstätigkeit dar und fordert indirekt mehr Mittel und Unterstützung für seine Tätigkeit.

Missionar Gröschel berichtet anhand längerer Episoden sehr bildhaft am Beispiel, wie er sich in seiner Missionsarbeit verhält und die Beweggründe aller Beteiligten in den Blick nimmt. Dabei zeigt er immerzu *Kompetenz* und *Autorität*. Anhand einer dieser längeren Beispielerzählungen zeigt sich die Verflechtung verschiedener Rollen in Gröschels Selbstdarstellung auf:

„Es war am 22. Sonntag post Trin. als abends der Christ Amelye zu mir kam u. mir sagte, er möchte morgen zu Maljabala gehen, eine Schuld eintreiben. Ich frug ihn, ob er auch verstanden hätte, was uns der Herr heut im Evangelium vom Schalksknecht gesagt hat. „O ja“, war die Antwort, „aber ich gehe doch blos [sic] um meine 2 Hacken, die dort sind, zu holen.“ Das erlaubte ich ihm. – Die meisten Männer des betreffenden Dorfes waren Montag vormittag hier, um ihre Steuerquittungen, (sie hatten beim Brückenbau geholfen) in Empfang zu nehmen. Eben als sie damit entlassen waren, kommt ein Weibe angerannt u. meldet: Amelye hätte, als er die Hacken nicht vorfand, eine Heerde [sic!] Ziegen gewaltsam fortgetrieben. Ich sagte: „Geht, treibt eure Ziegen zurück u. sagt dem A. er soll sofort zu mir kommen. Doch der wollte die Ziegen nicht lassen, es kam sogar zur Schlägerei: Als die ganze Gesellschaft, auch der Christ, bald hier erschien, erfuhr ich, daß der Grund u. Anfang der betreffenden Prozesssache sehr weit zurückliegen. Sie begann als der Vater Amelyes um des Christen Mutter freite, also wohl vor einigen 20 Jahren. Da kam es zu sehr ernsten Auseinandersetzungen. Ich sagte natürlich dem Christen, er noch irgendein Mensch hätten ein Recht, solch alte Sachen aufzurühren, die sind längst verjährt. Er hatte nun eine sehr große Schuld auf sich geladen, erstens durch sein Hingehen überhaupt, um diesen alten mudzigilo – wie sie es nennen – einzutreiben, zweitens, daß er, als er die Hacken nicht fand, Ziegen gewaltsam wegtrieb u. drittens, daß er sich meiner Weisung wiedersetzte u. sich sogar in Schlägerei einließ. Die Schuld sei schon des Menschen so groß, daß er, wenn ich das der Regierung melde, unwiderruflich einige Monate an die Kette käme. Er wollte das nicht einsehen, wurde sogar frech, indem

[125] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) III/1904, 11f.

er mir sagte, schreibe es doch dahin. Da musste ich ihm eröffnen, daß er mit solchem Herzen nicht mehr ein rechtes Glied der Gemeinde Christi sei, u. daß ich ihn vom heiligen Abendmahl ausschließen müsste, bis er ernstlich Buße tue. Er lief weg, ohne irgendein Zeichen der Reue. Meine Eröffnung hatte ihn aber doch sehr getroffen, zumal er meinte, das sei ein völliges Hinausstoßen aus der Gemeinde. So lief er flugs, ohne mir etwas zu sagen oder mich weiter zu fragen nach Lupembe um Br. Schumann zu fragen. Jedoch wurde er von dort wieder zurückgeschickt mit dem Bescheid, daß er duch sein Hinlaufen in solcher Weise seine Schuld nur vergrößert hätte. Nun es dauerte doch Wochen bis er anfing in sich zu gehen u. seine große Schuld einzusehen. Als er zu mir kam mit diesem Bekenntnis, da sagte ich ihm, daß er in ganz ernster Reue u. Buße selbstverständlich zuerst u. vor allem vor Gott Vergebung suchen müsse, daß sich dies dann aber auch nach außen zeigen muss. Er müsse auch zu den Menschen gehen u. um Verzeihung bitten an denen er gesündigt hat, u. zwar zuerst dort, wo er die Sache angefangen, zu Maljabala, dann auch wieder zu Mwakikalo (Br. Schumann) u. dann wollen wir hier weiter sehen. Das Erste war ihm das Schwerste. Zu Mabjabala, zu jenen Heiden gehen? Nein, das könnte er nicht, die würden das auch gar nicht fassen noch verstehen. Nur nach langem, inneren Kampf ging er endlich den sauren Gang u. fand sich dann wieder völlig zurecht. Gerade dieser Christ Amelye ist keine hochfahrende, gewalttätige Natur, aber der Satan hatte in dieser Sache sein Herz sehr verblendet. – So traurig auch solch ein Vorfall ist, so bring er doch auch vieles zur größeren Klarheit mir selbst u. unseren jungen Christen. Ich erkannte so recht, wie furchtbar tief die Prozesswut in unseren Schwarzen wurzelt. Geringfügige, veraltete Sachen werden immer wieder aufgefrischt. Sie laufen immer von einem Richter zu dem anderen auch immer wieder auf die Regierungsstationen. Sind sie auch schon öfter damit abgewiesen, weil die Sache längst verjährt. Kommt aber ein neuer Bwanamkubwa (Stationschef) so laufen sie doch wieder zu diesem. Daß die Regierung nun, nach neuerem Erlass, die Sachen nicht mehr umsonst schlichtet, sondern für jeden Fall bezahlen läßt, halte ich für eine sehr gute Maßregel. – Den Ketechumenen machte ich es nun zur Pflicht, daß die vor der Taufe ihre Prozess- u. Streitsachen mit Heiden völlig regeln u. abtun.“[126]

Zunächst einmal berichtet Missionar Gröschel, wie sich der Christ Amelye an ihn als *Autorität* richtet. Anscheinend hat der Missionar als *Hausherr* auf der Station zuzustimmen, wenn Amelye die Station verlässt. Er antwortet als *Theologe* mit einem Bibelzitat und gibt als *Pädagoge* die Verantwortung, die richtige Entscheidung zu treffen, an Amelye zurück. Zunächst scheinbar unabhängig von der Erzählung berichtet er, dass Menschen, die bei ihm auf der Station unbezahlte Arbeit geleistet haben, ihre Steuerquittungen abholen. Diese werden sie der Regierung vorlegen, um keine Steuern zahlen zu müssen. Gröschel, der die Autorität besitzt, diese Steuerquittungen auszustellen, präsentiert sich hier und an anderen Stellen als einer, von dem Menschen abhängig sind und der als *Partner der Regierung* mit dieser bei der Steuereintreibung kooperiert. Nun wird Missionar Gröschel von Amelyes Verhalten berichtet und er gibt allen Anwesenden Handlungsanweisungen, die anscheinend auch direkt befolgt werden.

[126] Stationstagebuch Mpangile, (Gröschel) IV/1904, 4-8.

Als eine Art *Richter* hört er nun die Geschichte an macht sie zur „Prozesssache“ und spricht ein Urteil. Er droht eine weltliche Strafe an, die er als Partner der Regierung veranlassen könnte und zeigt erneut seine *Machtposition*. Hier wird nun das Ziel des Missionars Gröschel offenbar. Da die Androhung weltlicher Strafe nicht zu Einsicht und Buße führt, droht er mit Ausschluss vom Abendmahl, was anscheinend von seinem Gegenüber als Ausschluss aus der Gemeinde verstanden wird, und damit von der Station, die neben der geistlichen auch die ökonomische Lebensgrundlage darstellt. Aufgrund Gröschels enger Vernetzung als *Kollege* der anderen Missionare in der Gegend, kommt Amelye schließlich zu dem Schuldeingeständnis, das Gröschel erwartet hatte. Nachdem Amelye Gröschels moralische und in Angesicht der drohenden Strafe quasi richterliche Autorität anerkennt, verweist Gröschel auf Gott, als dessen *Mittler* er bloß auftritt. Im Zuge der Bußeschritte, die Gröschel Amelye vorschreibt, bewertet er Amelyes Charakter als *Psychologe*. Aus seiner Analyse schließt er zwei Dinge: Zum einen glaubt er, als *Ethnologe* Aussagen über generelle Veranlagung afrikanischer Menschen machen zu können, gleichzeitig allerdings interpretiert er diese als Werk des Satans, das er als *Kämpfer Gottes* bekämpfen und überwinden helfen könnte. Dass er Verständnis für die Regierung aufbringt und gleichzeitig in dieser bespielhaften Erzählung aufführt, dass er als Mediator und Richter mindestens genauso gut geeignet ist, wie Regierungsbeamte, stärkt sein Rollenverständnis als *kritischer Partner der Regierung*. Dass er auch als Partner der Regierung wahrgenommen wird, bemerkt er selbst an anderer Stelle, nachdem er eine eingestürzte Brücke begutachtet:

„Mwambango, der Mundzagila, der sie mit seinen Leuten erbaut hatte, war ganz geknickt, als er bei mir erschien, er meinte wohl, daß ich die Sache sofort nach Songea [Regierungsstation] melden würde.“[127]

Als *Arbeitgeber* vermittelt Missionar Gröschel in seiner Position als *Abhängiger von der Regierung und von der Missionsgesellschaft* und stellt sich als klugen *Haushalter* dar. Dass er dadurch das System der Zwangsarbeit bei Nichtzahlung der Steuer unterstützt, scheint er nicht zu sehen, sondern sieht sich eher als *Vermittler* in einem Konflikt zwischen Kolonialregierung und lokaler Bevölkerung, in dem ihm als *Aufseher* eine zentrale Rolle zukommt:

„Durch die freundliche Hülfe der Regierungsstation haben wir nun hauptsächlich nach 2 Seiten hin eine große Unterstützung erfahren u. zwar I. Der Mission ist dadurch eine

[127] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) I/1905, 4.

Geldausgabe von mindestens 200 Mark erspart worden u. II: An 160 steuerpflichtige Männer, die nicht in der Lage sind, ihre Steuer in bar oder Vieh zu zahlen, u. die infolgedessen dann die Steuer hätten müssen auf der fernen Regierungsstation abarbeiten, was immer mit großen Unannehmlichkeiten für die Leute verbunden ist, hatten Gelegenheit hier in ihrem Lande, auch mit zu ihrem eigenen Wohl u. Nutzen ihrer Steuerpflicht zu genügen. Natürlich hatte ich persönlich bei diesen Bauten auch ein gut Teil Arbeit u. Mühe. Ich musste das Ganze, sollte etwas Ordentliches zu stande [sic!] kommen, einleiten, immer wieder beaufsichtigen u. angeben. Doch solche Mühe nimmt man natürlich gern auf sich.“[128]

Den Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialherrschaft, die Gröschel als *Vermittler* zwischen beiden in seinen Berichten hervorhebt, nutzt er auch in der Akquise von Geldern, um einen neuen Transportwagen zu bauen, den er als *Kulturbringer* auf der Station einführen will:

„Ich wage jetzt bei der so traurigen Finanzlage nicht, einen diesbezüglichen Antrag zu stellen. Aber vielleicht gibt es Missionsfreunde, die uns [4] gern so etwas schenken würden. Das ist ja zugleich auch äußerlich ein Kulturwerk für die deutsche Kolonie.“[129]

Gegenüber seinen Adressaten in Deutschland tritt Missionar Gröschel auch als *Informant* über die Umsetzung der deutschen Kolonialpolitik auf. Im Streit darum, wer für den Wegebau um die Station zu sorgen hat, kommentiert er: „Nun hat man, bevor nicht ein Wechsel der leitenden Persönlichkeit eintritt, überhaupt nichts mehr zu erwarten.“[130] Auch später kommentiert er Änderungen und Personalwechsel in der deutschen Kolonialverwaltung und betont sein gutes Verhältnis zur Regierung:

„Der Bezirkschef von Songea, Herr Oberleut. Albino, sandte mir per Extraboten eine sehr freundliche Einladung zur Gebutstagsfeier Sr. Majestät des Kaisers in der Bezirkshauptstadt. Ich konnte derselben jedoch nicht Folge leisten. Herr Oberl. Albinus hat nun Songea, wahrscheinlich für immer, verlassen. Der Militärbezirk Songea ist in Civilverwaltung, in ein Bezirksamt [8] umgewandelt worden.“[131]

Das bereits kooperative Verhältnis, in dem Gröschel Mission und Kolonialmacht sieht, wird in seinen Augen mit dem Ausbruch des Maji-Maji-Krieges gestärkt. Als *Missionar ohne Mission* nach dem Angriff auf seine Missionsstation Mpangile im September 1905 berichtet Gröschel in seinen Stationstagebüchern als *Kriegsberichterstatter* von Kidugala und Lupembe aus über Manöver der Kriegsparteien. Den Wendepunkt des Krieges im Bereich der Hehe-Synode markiert Gröschel als ‚erfolgreiche‘ Strafexpedition im Gebiet

---

[128] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) III/1904, 3f.
[129] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) I/1905, 3f.
[130] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) II/1904, 2.
[131] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel) I/1905, 7.

des Bena-Chiefs Mbejela, der sich, für die Missionare unerwartet, der Maji-Maji-Bewegung angeschlossen hatte.

„Der zähe Widerstand der Aufständischen wurde schließlich gebrochen durch ein energisches, konzentriertes Vorgehen von größeren Truppenabteilungen aus verschiedenen Richtungen. […] Als sicher gezählter Erfolg dieses Unternehmens wurde uns gemeldet: 340 Tote, 1400 Weiber u. 40 Männer gefangen genommen, 550 Stk. Großvieh u. ca. 2000 Stk. Kleinvieh erbeutet. Auf Regierungsseite 40 Tote, doch kein Europäer darunter.

Nach diesem Schlage schienen die Rebellen einzusehen, daß sie die *Weißen* nicht besiegen können. Sehr viele Leute ließen ihre Häuptlinge im Stich, u. kamen u. unterwarfen sich. […] Am 16. Mai kam ein Sohn Mbejelas, etwa 12 Jahre alt, mit seiner Vollschwester zu mir hierher nach Lupembe; die baten, doch bei mir bleiben zu dürfen. Sie hatten auch noch 5 kleine Kinder mitgebracht. Es war meine Pflicht, sie nach der Regierungsstation zu schicken, doch bemerkte ich Herrn Hauptmann von Kleist, daß ich die Mission dieser Kinder des Mbejela annehmen würde, falls sie uns die Regierung zurückschicken könnte. Der Knabe wurde umgehend wieder zurückgeschickt, das Mädchen noch nicht. Einige Männer, Verwandte von Katechumenen kamen auch, um sich bei mir zu unterwerfen. Ich musste sie natürlich ebenfalls an die Regierungsstation verweisen.“[132]

Ähnlich wie vor dem Krieg bei der Steuer, steht für Missionar Gröschel nicht infrage, anders zu handeln als oben beschrieben. Das Wissen um die drohenden Strafen erfordert allerdings eine Rechtfertigung des *pflichtbewussten Kooperationspartners der Regierung*. Dieser Einsatz wird belohnt. Der *vom Militär Beschützte* Gröschel erhält als *Geschädigter* des Krieges „den Esel u. 35 Stück Rindvieh (alles weibl. Geschlechts) von der Regierung zurückerstattet.“[133]

3.2.2 Missionar Maaß

Otto Maaß, geboren 1869 in Stettin ist gelernter Schuhmacher und Sohn eines Schuhmachermeisters.[134] Maaß versteht sich auf seiner Station als *Gemeindeleiter*, der die verschiedenen Aspekte der Missionarstätigkeit in seiner Verantwortungsposition integriert. Den Zusammenhang zwischen ‚äußerer‘ und ‚innerer‘ Arbeit stellt er in folgender Erzählung, in der er andeutet, als Missionar die Rolle des *Sämanns* einzunehmen, heraus:

---

[132] Stationsbericht Mpangile, verfasst auf Lupembe (Gröschel) II/1906, 6-8.
[133] Stationstagebuch Mpangile, verfasst auf Lupembe (Gröschel) II/1906, 5f.
[134] Archiv des Berliner Missionswerks, Personalakte Otto Maaß, bmw 1/3699, 4f, kab.scopearchiv.ch/Data/8/D44355.pdf, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

„Es ist Säezeit, auch in rein äußerlicher Beziehung, denn die Regenzeit hat eingesetzt und jeder greift zur Harke, um sein Feld zu bestellen. Auch dies alles ist ja eine Saat auf Hoffnung, denn niemand weiß, ob das, was er der Erde anvertraut, zu neuem Leben erwachsen wird. Niemand kann vorher wissen, ob es genügend regnen wird, ob nicht möglicherweise Heuschrecken kommen, welche die junge, eben aufgegangene Saat vernichten werden! Wie viel Anknüpfungspunkte in der Predigt finden sich darum nicht gerade in dieser Zeit! Wie viel Hinweise auf die Güte Gottes, die alle Morgen neu ist u. die, wenn alles gedeit, immer wieder Anlass gibt, die Leute zur Dankbarkeit zu ermuntern. Gerade letzteres ist oft ein wunder Punkt bei den Heiden und Christen, sie vergessen gar leicht das Danken, Gott gegenüber. […] Es mag daran liegen, daß wir kein eigentliches, treffendes Wort dafür haben. Das gebräuchliche „tuhongidze“ deckt nicht vollständig den Begriff des Dankens, es hat noch so mancherlei Nebenbedeutungen, so daß man es am treffendsten wohl übersetzen könnte: „Ich bin mit einverstanden, es ist gut so.“ Dabei ist das Danken aber doch eine Hauptpflicht des Christen u. eine schöne, christliche Tugend u. da heißt es, Christen, Katechumenen, Heiden zu erziehen, daß sie das rechte Danken Gott gegenüber lernen.“[135]

Anders als Missionar Gröschel sieht Maaß das vermeintliche Problem nicht in einem Wesenszug der Missionierten, sondern weist der Problematik der Übersetzbarkeit als *Sprachwissenschaftler* große Bedeutung zu. Seinen Beitrag leistet er als *Übersetzer* und *Erzieher*. Ähnlich wie Missionar Gröschel sieht sich Maaß als *Kooperationspartner der Regierung*, wobei er vor Kriegsausbruch ein eher distanzierteres Verhältnis zu ihr zu haben scheint, da er kaum darüber berichtet. An einer Stelle tut er dies und nimmt auch hier, nachdem er einen Mordfall als *Detektiv* aufgeklärt hat, die Rolle des *Richters* ein, bevor er den Täter nach einem Angebot als *Seelsorger* zur Regierungsstation transportieren lässt:

„Über das Verhör nahm ich ein Protokoll auf u. meldete den Vorfall sofort der Regierungsstation Iringa. Den Mörder ließ ich durch 4 Handfeste Männer nach Iringa transportieren. Vorher suchte ich noch ein seelsorgerliches Gespräch mit ihm anzuknüpfen, er war aber wenig zugänglich. Besondere Reue zeigte er über die Tat nicht.“[136]

Das distanziertere Verhältnis des Missionars zur Regierung spiegelt sich auch in seiner Beschreibung der Kriegsanfänge wieder. Aus dem *Bedrohten* wird sogleich ein *Verteidiger*, die Missionare entscheiden, entgegen dem Rat der Regierung, auf Kidugala zu bleiben und nehmen Einfluss auf militärische Entscheidungen. Das gemeinsame Interesse von Mission und Kolonialmacht, nämlich die schnellstmögliche Beendigung des Krieges, macht Missionar Maaß wiederum zum *Kooperationspartner der Regierung*.

---

[135] Stationstagebuch Kidugala (Maaß), I/1905, 2-4.
[136] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) III/1905, 30.

„Von Iringa traf zunächst abschlägige Antwort ein, es standen keine militärischen Hülfskräfte mehr zur Verfügung, es wurde uns zur Flucht geraten. Hätten wir oder die anderen Geschwister dies aber getan, so wäre dies nur das Signal zu einem allgemeinen Aufstand geworden. Nur dadurch, daß wir auf unseren Stationen ausgehalten, ist diesem vorgebeugt worden. Wenige Tage später, unter dem 12. Sept. teilte uns Iringa aber mit, daß es doch versuchen wolle, eine Abteilung Askari unter Führung eines Europäers nach hier gelangen zu lassen, um etw. Aufstandsgelüste im Keime zu ersticken.“[137]

Als ihm mitgeteilt wird, dass eine Truppe auf dem Weg zu ihm ist, erfüllt ihn das „mit großer Freude, denn einem energischen Vorgehen müssten die Aufständischen doch keinen Widerstand entgegensetzen können.“[138] Seine distanziertere Haltung gegenüber der Regierung bleibt allerdings bestehen. In einer ganz ähnlichen Situation wie Missionar Gröschel konfrontiert, entscheidet sich Maaß gegen eine direkte Überstellung an die Regierung, sondern hält sich aus den Bestrafungsaktionen heraus und versteht sich ebenso als *Kooperationspartner lokaler Chiefs* wie der Regierung.

„So kam Kiswaga heute mit ca. 80 Aufständischen hier an, die Zuflucht in seinem Lande gesucht hatten u. die bereit waren, sich der Obrigkeit zu unterwerfen. Wie mit Sicherheit behauptet wird, sollen einige Unterhäuptlinge davon auch beim Angriff auf Jakobi beigewesen sein. Da Sergeant Pietrik bereits wieder nach Lupembe abgegangen war, so gab ich den Leuten den Rat, nachher wiederzukommen, wenn der Bezirkschef von Iringa auf der Rückkehr von Songea hier durchkommen werde. Das wollten sie auch tun.“[139]

Die Kriegsereignisse führen bei Missionar Maaß zu einer kritischen Betrachtung der deutschen Kolonialherrschaft und der eigenen Missionsarbeit. Der *Selbstkritiker* fragt sich Ende 1906:

„Das letzte Vierteljahr wehte ein Geist durch unsere Gemeinde, der mir viel zu denken gab. Hat’s am rechten Vorbild gefehlt? Ist die Seelsorge nicht genügend gewesen? Zeigt die Erziehung einen Mangel? Fragen, die ich mir oft vorlege u. die ich zu beantworten suche. Es ist ein Sinn des schnellen Erweckens, der Habsucht, des schnell Reichwerdens laut geworden.“[140]

Die Antwort findet er dann als *Kritiker* einer zu schnellen Entwicklung unter deutscher Kolonialherrschaft. Durch die Truppenbewegungen während des Krieges seien die von der Berliner Mission erfolgreich Missionierten Einflüssen ausgesetzt worden, die die Missionserfolge zunichtemachen drohten. Missionar Maaß präsentiert sich als besorgter *Hirte*, dessen Schafe noch nicht bereit seien für die Arbeit für die deutsche

---

[137] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) III/1905, 47-49.
[138] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) IV/1905, 63.
[139] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) IV/1905, 55f.
[140] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) IV/1906, 58.2.

Kolonialregierung seien und die Begegnung mit dem Islam, als dessen *Konkurrent* sich Maaß sieht:

„Wohl ist es wünschenswert, wenn unser ganzes schwarzes Militär aus Christen bestünde, aber das wird wohl auf lange Jahre hinaus auch nur ein Wunsch bleiben. Die wenigen christlichen Soldaten können den Gespötten ihrer Cameraden doch nicht auf die Dauer standhalten. Viele derselben sind auch Mohamedaner […].“[141]

3.2.3 Missionar Oelke

Julius Oelke, geboren 1879 Berlin, arbeitet mit Missionar Maaß auf Kidugala. Auch er ist Sohn eines Schuhmachermeisters und war vor seinem Missionarsdasein Buchhalter.[142] Gegenüber seinem Vorgesetzten Maaß sieht Oelke sich als *Lernender*, sowohl der Sprache, als auch der Missionstätigkeiten. Neu in der Missionsarbeit betrachtet er auch die Kriegsvorgänge aus einer gewissen Distanz und wirkt weniger betroffen oder überrascht. Missionar Oelke, der Arbeiter des Herrn, fühlt sich bei Ausbruch des Krieges „sehr wohl und ich freue mich je länger je mehr, daß ich nach Deutsch-Ost-Afrika gekommen bin; der Herr wolle mich zubereiten, daß ich auch etwas sein kann zu seines Namens Ehre.“[143]

Als *von der Regierung Geschützter* und von ihr *Abhängiger* ist Missionar Oelke zunächst vorsichtig mit Berichten über den Krieg:

„Der Aufstand, der an der Küste seinen Anfang nahm, hatte sich mit Windeseile nach dem Innern fortgepflanzt; doch davon zu schreiben steht mir nicht zu, Berichte darüber gehen ja von kündigerer Seite ab.“ (3/05 S.3)

Einige Monate später äußert er sich als *Unterstützer* der Strafaktionen. Massenmord, Zwangsarbeit und Verbrennen der Felder sind für ihn Voraussetzungen für den ‚Frieden‘ des Gottes, der auf der Seite der Deutschen steht:

„Hoffentlich treffen nun recht bald die sehnlichst erwarten [sic!] Truppen ein zur Bestrafung der Feinde und gebe dann der treue Herr, daß recht bald wieder ein dauernder Friede in unsere Lande einziehen möchte.“[144]

Wie sein Kollege Missionar Maaß äußert sich auch Oelke zu den Veränderungen, die der Krieg mit sich ins süd-östliche Hochland brachte. Auch bei ihm gehört zur Arbeit des

---

[141] Stationstagebuch Kidugala (Maaß) IV/1906, 63.
[142] Archiv des Berliner Missionswerks, Personalakte Julius Oelke, bmw 1/ 3828, 7-9, kab.scopearchiv.ch/Data/8/D44937.pdf, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[143] Stationstagebuch Kidugala, (Oelke), III/1905, 4.
[144] Stationstagebuch Kidugala (Oelke) IV/1905, 8.

Missionars als *Erziehers*, die Missionierten auf den ‚großen Verkehr der Kolonie' vorzubereiten. Das Paradox, dass die Missionare selbst auch Wegbereiter der Kolonisierung sind und auch er selbst einen Teil der ‚Fremde' repräsentiert, übergeht er:

„Das ist ja von Anfang an klar gewesen, daß die Missionsarbeit hier nicht immer gleichmäßig ruhig verlaufen kann, daß Zeiten kommen würden, wo unsere Christen an dem großen Verkehr der Kolonie Anschluß suchen würden. Das ist nichts Schlechtes besonders, wenn unsere Leute ihr Christentum als ein unverlierbares Gut mit sich führen, aber es scheint uns, als ob unsere Christen noch etwas zu jung sind, großen sittlichen Gefahren, wie die Fremde sie mit sich bringt, zu trotzen."[145]

Auf dem Weg dahin bewertet Missionar Oelke den Krieg als für die Mission positives Ereignis. Die Treue der Mehrheit der Christ*innen zu den Missionaren und damit zur deutschen Regierung habe sich ausgezahlt, die Arbeit der Missionare sei aber mit der Verbesserung der Lebenssituation und der Treue zur Regierung nicht beendet.

„Die Ernte, die bald nach der Regenzeit hier eingeheimst wurde, ist gut gewesen. Die regierungstreuen Leute konnten einernten, während die Aufständischen fern von ihren alten Wohnstätten in der Fremde umherirren; so ist den regierungsfreundlichen Leuten ihre Treue belohnt worden. Ja viele treue Leute sind durch den Aufstand zum Wohlstand gekommen. Durch den nahen Militärposten ist den Leuten Gelegenheit gegeben den Überfluß von Feldfrüchten gegen gutes Geld zu verkaufen, sodaß viele in die Lage gesetzt wurden sich jetzt einiges Graß- und Kleinvieh anzuschaffen. – So sind unsere Leute gesegnet worden an irdischen Gütern, wenn sie nun noch Verständnis hätten für das Brot des Lebens, das wir ihnen darreichen wollen, um ihre Seelen zu speisen, dann hätten sie alles was sie für Zeit und Ewigkeit nötig haben."[146]

3.2.4 Missionar Hahn

Ähnlich wie Missionar Oelke stilisiert sich Johannes Hahn, geboren 1877 in Braunschweig, gelernter Sattler[147], in seinen Missionstagebüchern als neuer *Kollege* und *Lernender*. Auf der Station tritt er nicht so sehr als Bauherr auf, sondern mehr als zurückhaltender *Bauarbeiter*. Aus dieser Arbeit speisen sich auch seine Analogien zur Missionierung:

„Was Anderes als solch unscheinbar Ding werden wir wohl in den Augen des himmlischen Baumeisters sein, der uns zum Bau Seines lebendigen Tempels braucht, wie Er will. Den einen in stiller, kaum beachteter Arbeit, den anderen als ein auserwähltes Rüstzeug! Nur an alle hat Er die gleiche große Liebe gesendet u. ist jedem einzeln auf

---

[145] Stationstagebuch Kidugala (Oelke) IV/1906, 20.
[146] Stationstagebuch Kidugala (Oelke) II/1906, 6f.
[147] Archiv des Berliner Missionswerks, Personalakte Johannes Hahn, bmw 1/ 3232, 3f, kab.scopearchiv.ch/Data/8/D42622.pdf, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

seinem besondern Lebenswege nachgegangen, ihn mit Segen zu beschützen, auf daß Seine Verheißg. Sich bewahrheite: Ich will dich segnen und du sollst ein Segen sein!“[148]

Als *Abhängiger von Gott* präsentiert sich Missionar Hahn stets als *Dankbaren* und *Nahbaren*, der die persönliche Verbindung zu den afrikanischen Menschen, mit denen er arbeitet, sucht. Dabei verfällt er zuweilen in den Ton eines blumig erzählenden *Romantikers*. Auf der Rückreise von einem Treffen in Mpangile/Jakobi übernachtet er auf dem Weg mit seinen afrikanischen Begleitern, die als Führer und Träger für ihn arbeiten und seine Schlafstätte schon vorbereitet haben. Die Begriffe, die er für das Verhalten seiner Mitreisenden findet, exotisieren und infantilisieren diese.

„Am Abend hockten wir gemeinsam ums Feuer u. waren recht fröhlich. Denn die Leute des Dorfes hatten sehr viel […] gebracht, mich zu grüßen u. meinen Trägern u. den anderen fiel nun die Aufgabe zu, das alles zu vertilgen. Aber was tut der Schwarze lieber als das! Den Schluß des Abends bildete der Gesang des Liedes munavule, eine schöne Übersetzung von: Laßt mich gehen. Leise, fast zagend klang es in der heimatlichen Melodie durch die stille Nacht. Die Dorfbewohner kommen noch einmal aus den Hütten gekrochen, dem Gesang zu lauschen, aber da ist es schon aus. – Unwillkürlich senken die Christen den Kopf u. falten die Hände. Wie glücklich wäre ich gewesen, ihnen nun noch in ihrer Sprache ein paar herzliche Worte sagen zu können. Doch jetzt wär das bei meiner mangelhaften Kenntnis des Kibena Entweihung gewesen. So schwieg ich dann, sie ihren eigenen Gedanken überlassend.“[149]

Nach seinem Wechsel nach Lupembe im Sommer 1905 konzentriert sich Missionar Hahn auf die Arbeit als *Lehrer* in der Missionsschule. Die vorhandenen Widerstände gegen die Mission interpretiert Missionar Hahn als *Gottes Mittler* und *Psychologe* darum wissend, „wie sehr sich die Heiden sträuben, das Wort Gottes in ihren Dörfern zu hören, weil sie ahnen, daß damit eine Macht einzieht, der ihr Heidentum nicht gewachsen ist.“[150]

Auf diese Macht des christlichen Gottes und seine Funktion als *Mittler Gottes* vertraut Missionar Hahn auch während des Krieges. Als am 7. September 1905 Missionar Gröschel mitteilt, dass er einen Angriff auf die Station Mpangile/Jakobi fürchtet, begibt sich Missionar Hahn mit einigen Leuten direkt dorthin. Sein persönliches Eintreffen interpretieren die Missionare als rettende Sendung Gottes, wobei er im Tagebuch nicht spezifiziert, mit wie vielen afrikanischen Menschen und welchen Waffen oder Munition er unterwegs ist.

---

[148] Stationstagebuch Kidugala (Hahn) I/1905, 3.
[149] Stationstagebuch Lupembe, verfasst auf Kidugala (Hahn) II/1905, 7.
[150] Stationstagebuch Lupembe, verfasst auf Kidugala (Hahn) II/1905, 5.

„Gesch. Gröschels hatten auf die entmutigenden Nachrichten, daß wir vielleicht keine Hilfe finden könnten, die Flucht nach Kidugala beschlossen. Diese konnte nun unterbleiben, was für die Station nicht nur, sondern für die ganze Umgebung von Wichtigkeit war, da nur dadurch die Schwarzen vor Torheiten bewahrt bleiben konnten, während sie sonst ängstlich geworden wären. Br. Gröschel, der sich hatte so schwer von dem Platz seiner mehrjährigen Tätigkeit trennen können, sah in meiner unerwarteten Ankunft eine deutliche Erhörung seines Betens und wir haben alle in Dankbarkeit unsre Knie gebeugt!“[151]

Zurück in Lupembe interpretiert Missionar Hahn schon Ende September 1905 den Krieg als rein gefühlte Bedrohung im Gegensatz zur real formulierten Bedrohung und Schädigung Missionar Gröschels. Der *Interpret* Hahn sieht in den Auseinandersetzungen im Bereich der Hehe-Synode ein Lehrstück zur Verdeutlichung der Macht des christlichen Gottes, die die deutsche Regierung mit Waffengewalt demonstriert. Das Vorgehen des Militärs sieht er als *Abhängiger von der Regierung* als Befriedung, die letztlich von Gott angeordnet ist:

„Jetzt ist die Regierung im Begriff, auch in unserem Bezirk Ruhe zu schaffen. Möge dann Frieden ins Land ziehen und unsere Friedensarbeit nach dieser schweren Zeit umso schönere Früchte tragen. Was aber hat sie auf’s eindringlichste gelehrt: Wir haben einen Herrn, der da hilft uns den Herrn, Herrn, der vom Tode errettet!“[152]

Im Zuge der Umstrukturierung der Aufgaben der Missionare aufgrund des Krieges, bekommt Missionar Hahn eine leitende Funktion auf Lupembe. In der Schule setzt er als *Vorgesetzter* afrikanisch christlicher Lehrkräfte und *Pädagoge* neue Konzepte um, so führt er beispielsweise den Turnunterricht ein und reflektiert in diesem Zusammenhang die kriegsbedingte Militarisierung der Gesellschaft, zu der er als Missionar seinen Beitrag leistet:

„Für die weitere Abteilung halbwüchsiger Knaben kommt noch etwas hinzu, was […] unserm deutschen Turnunterricht gleichen könnte. Der soll bezwecken, sie ein bischen [sic!] ihre Gliedmaßen gebrauchen zu lernen. Da diese Stunde immer einen etwas soldatischen Anstrich bekommt, so findet sie bei den Knaben den höchsten Anklang. Denn ebenso wie in den deutschen Knabenherzen die Liebe zum Militär u. sonderlich zum „Soldatenspielen“ einen großen Rau einnimmt, geradeso ist’s auch bei unsrer schwarzen Jugend bestellt. Und genährt wird die ja augenblicklich durch die vielen Askari, die der Aufstand nach hier geführt.“[153]

Die Ambivalenz gegenüber der Militarisierung und der Teilnahme der afrikanischen Stationsbewohner an militärischen Operationen, beschreibt auch Missionar Hahn. Im

---

[151] Stationstagebuch Lupembe (Hahn) III/1905, 11.
[152] Stationstagebuch Lupembe (Hahn) III/1905, 12.
[153] Stationstagebuch Lupembe (Hahn) IV/1905, 15.

Vergleich zu Missionar Oelke sorgt er sich allerdings nicht so sehr um die moralischen Einflüsse, sondern sieht die Einsätze im Hinblick auf die beginnende Hungerkrise kritisch:

„Mehrere Male wurden auch von den Expeditionsführern alle unsere Männer aufgeboten, als Hilfskrieger mit gegen den Feind zu ziehen. Wir sahen sie unter schwerem Herzen gehen, wartet ihrer doch viel Entbehrung drüben, Regen u. große Märsche, ungewohnte Anstrengungen, während die eigene Akkerei [sic!] hier unterbleibt.“[154]

3.2.5 Missionar Schumann

Christian Schumann, der Superintendent der Hehe-Synode beschreibt eben jene Ambivalenz gegenüber der Einbeziehung der Stationsbewohner*innen in die deutschen Militäroperationen. Seine Missionsarbeit wird dadurch unterbrochen, allerdings gewinnt er als *Kooperationspartner der Regierung* auch deren Vertrauen und kann die bisherige Missionsarbeit, die er als *Erzieher* geleistet zu haben glaubt, als „Erfolg“ verbuchen:

„Störend war immer der Ruf nach Hilfskriegern. Da mußten dann auch die Katechumenen mit. Ich freue mich mitteilen zu können, daß mir Hauptmann v. Kleist schrieb, die Lupembe-Leute machten sich sehr viel besser, als die Sango. Das ist um so anerkenneswerter für uns und [2] unsere Einrichtung, als die Lupembe-Leute sonst als feige, schwerfällig und faul verschrien sind. Doch bitte ich, vorläufig von dieser Notiz keinen Gebrauch zu machen. Unsere Leute sind noch im Felde u. es können Dummheiten von ihnen begangen werden, die wieder zu einem anderen Urteil führen.“[155]

Schumann ist sich der Bedeutung seiner Berichte für die Glaubhaftigkeit der Mission und deren Abhängigkeit vom weiteren Kriegsverlauf bewusst. Auch an anderer Stelle greift er über explizite Kommentare in seinen Berichten in die Editionsarbeit, die sonst das Missionswerk in Berlin erledigt, ein. In seinen insgesamt eher kurzen Berichten hat er stets die Wirkung seiner Berichte auf seine Adressaten im Blick. Schumann nimmt die Rolle eines *Konkurrenten zur katholischen Mission* im Bereich seines Synodengebietes ein. Im Bereich der Station Ilembula, nördlich von Kidugala, konkurriert die Berliner Mission mit der römisch-katholischen Mission. In einer längeren Episode erzählt Superintendent Schumann, wie er mit theologischen Gesprächen das Gebiet Chief Kisvagas missionarisch erschließt. Dabei präsentiert er sich als *Theologen*, der die christliche Botschaft in den afrikanischen Kontext zu übersetzen wissen meint:

---

[154] Stationstagebuch Lupembe (Hahn) I/1906, 3.
[155] Stationstagebuch Lupembe (Schumann) I/1906, 1f.

„Er [Kivanga] sagte dabei: „Gestern habe ich gehört und verstanden, aber wer ist nun der Vater Christi?“ Ich: „Das ist Gott, aber du mußt dir das nicht so vorstellen, als hätte Gott eine Frau, sondern Christus ist aus Gott gewissermaßen herausgewachsen.“ Kivanga: „Wohl so ähnlich, wie du gestern von der Maria erzähltest?“ Ich: „Nein, so nicht, sondern du kannst ja wohl Bananen; da wächst unten aus dem Stamm eine andere Banane heraus, so ist Christus aus Gott herausgewachsen und ist auch Gott, genau wie die herauswachsende Banane auch Banane ist.“ Kivanga: „Nun verstehe ich, aber wie steht es mit Satan?“ (Er hatte vom Wolf gehört in der Predigt vom guten Hirten). Ich erklärte ihm die Sache u. kam somit auf den Sündenfall und schloß: „Was ich dir in diesen Tagen mitteilte, ist nur wenig, es ist noch viel zu sagen […].“[156]

Chief Kivanga ist allerdings nicht (nur) zu theologischen Gesprächen nach Lupembe gekommen, wo ihn Missionar Schumann als *Gastgeber* empfängt. Missionar Schumann, als *Kooperationspartner der Regierung* gut informiert, tritt bei einem Treffen auf Lupembe als *Vermittler* zwischen Chief Kivanga, lokalen Chiefs und den von den Deutschen eingesetzten Verwaltungsbeamten der Hehe auf. Der Konflikt, den es beizulegen gilt entspringt dem deutschen Steuersystem, das genau in dieser Zeit von der Hüttensteuer auf die Kopfsteuer umgestellt wird. Der *Vermittler* Schumann ist als einziger Europäer bei diesem Gespräch auf seiner Station anwesend und stellt in seinem Bericht das Steuersystem nicht etwa infrage, sondern tritt gegenüber seiner Leserschaft als *Informant* über die Reaktionen auf die Regierungspolitik auf.

„Einen Tag nach Kivangas Ankunft war eine große Versammlung auf Lupembe. Wie bekannt hat die deutsche Regierung hier Hehejumben eingesetzt, weil der Landeshäuptling sich nicht schnell in die neue Regierung fand. Auf diese Weise haben fremde Leute die Oberaufsicht über das Land. Das gefällt vielen nicht. Außerdem sind im Lupembegebiete alle Einwohner aufgeschrieben, sonst ringsherum nicht. Nun verziehen viele der hiesigen Bewohner, dadurch kommen wieder die von der Regierung eingesetzten Jumben, die zugleich Steuererheber sind, in Verlegenheit, da sie die Steuer nicht ganz eintreiben können. Die meisten verziehen in Kivangas Gebiet.“[157]

Die Erzählung über den Besuch Kivangas auf Lupembe schließt Schumann mit einem Kommentar an die Redaktion im Missionwerk in Berlin, bei der er auch seine Konkurrenten als potentielle Leserschaft im Blick hat:

„Was ich hier von Kivanga erzählt habe, mag mit Vorsicht zu veröffentlichen sein. Kivanga verkehrt auch in Mahenge, wo die Römischen sitzen und ein Mann wie Kivanga wird auch für sie ein begehrenswertes Missionsobjekt sein. Wenn sie lesen, daß Kivanga Fühlung mit uns hat, dann würden sie keine Anstrengung scheuen, ihn für sich zu gewinnen.“[158]

---

[156] Stationstagebuch Lupembe (Schumann) I+II/1904, 33.
[157] Stationstagebuch Lupembe (Schumann) I+II/1904, 29.
[158] Stationstagebuch Lupembe (Schumann) I+II/1904, 34.

3.2.6 Missionar Priebusch

Martin Priebusch stammt im Gegensatz zu Christian Schumann nicht aus einer Missionarsfamilie, sondern ist der Sohn eines Eisenbahnbeamtern und gibt als früheren Beruf ‚Arbeiter' an. Verheiratet ist er mit Anna Elisaba Voss, die 1874 als Tochter einer Missionarsfamilie in Ostindien geboren wird.[159] Missionar Priebusch präsentiert sich in den Stationstagebüchern über seine Arbeit in Ilembula als *Gottes Schützling*. Er tritt vor allem als *medizinischer Experte* auf und beschreibt seine konkrete Arbeit als *Krankenpfleger* und *Arzt* auf der Station ebenso wie seine *Kooperation mit der Kolonialregierung* in der Impfkampagne gegen Pocken, zur Eindämmung der Masern und gegen die Pest. Gegen die Pest, die er als den „böse[n] Würgeengel"[160] beschreibt, führt er in Absprache mit der Regierung gesundheitspolitische Maßnahmen ein und setzt diese auf seinem Stationsgebiet um. Als *Gottes Schützling* und *Mittler* stellt er Gottes Handeln neben seiner persönlichen medizinischen Expertise heraus:

„Mit Gottes Hilfe ist es mir ja gelungen manchen von den Totkranken Linderung und zuletzt Heilung von seinem Leiden zu bringen, aber oft war mir dies, so gern ich es auch mochte, nicht möglich, und so mancher von den Erkrankten hat in der Blüte seiner Jahre ins Grab hinab sinken müssen."[161]

Ebenso wie Superintendent Schumann beschäftigt ihn seine Konkurrenz zur katholischen Mission im Gebiet seiner Station Ilembula. Er polemisiert gegen die katholische Mission, kritisiert die seiner Meinung nach zu lasche Taufpraxis der Katholiken und ist als *wahrer Mittler Gottes* darum bemüht, diese aus ‚seinem' Gebiet zu verdrängen:

„So ist also durch Gottes Gnade der erste Sturmanlauf der römischen Mission auf unser Missionsgebiet abgeschlagen worden. Gott der Herr wolle uns die Zuneigung der dortingen Bevölkerung erhalten, damit es den Römern nicht doch noch gelingt in unserem Gebiete Einfluss zu gewinnen und so den Samen einer unheilvollen Zwietracht auszusäen und unheilvolle Verwirrung in den Herzen der Leute anzurichten. Die Römischen treiben es arg besonders mit ihrer Taufpraxis die nahe an Gotteslästerung anstreift; oder ist das nicht geradezu gotteslästerlich und das Sakrament der heiligen Taufe zu einer Renomiersache [sic!] herabwürdigend, wenn die römischen Missionare z.B. Kranke, die zu ihnen um Hilfe in ihrer Krankheitsnot bitten kommen und sich dann erst taufen lassen müssen, ehe sie Medikamente bekommen."[162]

---

[159] Archiv des Berliner Missionswerks, Personalakte Martin Priebusch, bmw 1/3915, 3f, kab.scopearchiv.ch/Data/9/D45154.pdf, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[160] Stationstagebuch Ilembula (Priebusch) I/1905, 9.
[161] Stationstagebuch Ilembula (Priebusch) I/1905, 10.
[162] Stationstagebuch Ilembula (Priebusch) II/1905, 8.

Im Gegensatz zu seiner negativen Bewertung der römisch-katholischen Missionare pflegt er ein gutes Verhältnis zur Regierung. Als *Bewunderer* Hauptmann Nigmanns unterstützt er das Vorgehen der deutschen Kolonialtruppen während des Krieges vollkommen und beherbergt sie als *Gastgeber* gerne auf seiner Station. In seiner Kurzinterpretation des Krieges Anfang 1906 ordnet er die Geschehnisse des letzten Halbjahres theologisch ein. Ursache des Krieges ist für ihn nicht etwa die deutsche Kolonialpolitik, sondern der Widerstand gegen die Deutschen ist ein Werk des Teufels. In der Reaktion darauf beweist sich die Stärke des christlichen Gottes, als dessen *Mittler* die Missionare unterwegs sind. Die Truppen der Kolonialregierung zur Verteidigung der Missionsstationen treffen nach Gottes Einschreiten ein und die Missionare sind untrennbarer Teil der deutschen Kolonialherrschaft und werden als solche angegriffen. Nach dem glorreichen Sieg Gottes, ausgeführt von den Kolonialtruppen, zieht Missionar Priebusch mit seiner Familie *Messias*-ähnlich, als *Helfer* und *Führer* wieder auf seiner Station ein und imaginiert seinen siegreichen Einzug in den Himmel analog zum Jubel der Stationsbewohner*innen, die ihn enthusiastisch begrüßen:

„Lobe den Herrn meine Seele und vergiß nicht was er dir Gutes getan hat Der dein Leben vom Verderben erlöst, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit. Ps. 103,2+4.

In dieser Zeit des Aufstands haben wir alle die wir hier wohnen und des Herrn Werk an den Herzen der Heiden treiben, wohl Ursache den Herrn zu loben und zu danken von ganzem Herzen und von ganzer Seele. Rings um uns brausten die Wogen des Aufruhrs und drohten uns gar zu verschlingen und dennoch durften wir inmitten dieser Stürme wieder an unser Friedenswerk gehen. Wohl war es des bösen Feindes Wille, der ja doch hinter diesem ganzen Aufruhr steckt, uns zu vernichten und das des Herren Werk, das wir hier treiben, bis in die Wurzel zu verderben, aber der Herr unser starker Gott hat uns in dieser betrübten Zeit wunderbar beschützt. Er hat den auf uns anstürmenden Wogen des Aufruhrs ein: „Bis hierher und nicht weiter!“ zugerufen. Ja der Plan zu unserer Vernichtung und zur Vernichtung der gesammten [sic!] deutschen Regierung, war, wie es nun immer mehr zu Tage tritt, fein angelegt, so daß, wenn er zur Ausführung gekommen wäre, keiner der unseren wohl mehr auf dieser Erde weilte. Doch unser lieber himmlischer Vater griff hinein in das Netz das über uns geworfen werden sollte und zerriß seine Maschen, sodaß der Plan der Gottlosen gänzlich zuschande wurde. Nachdem hier die ersten Notzeiten vorüber waren und Regierungstruppen eintrafen die ihre Operationen gegen die Feinde aufnahmen, konnten wir uns am 19. Oktober wieder nach unserer Station Ilembula zurückbegeben […] Der Empfang der uns hier, nach unserer so langen Abwesenheit von der Station, von unseren Leuten zuteil wurde war gerade zu rührend. Schon eine Stunde weit vor Ilembula kamen uns Schulkinder und Frauen entgegen uns zu begrüßen. Nicht enden wollte ihr Jubel und das Freudengeschrei über unsere Wiederkunft. Je näher wir an Ilembula kamen, desto größer wurde der Haufen der uns begrüßenden Gott der Herr sei gepriesen dafür, daß er uns nach so langer schwerer Zeit wieder einen so herrlichen Freudentag auf unserem lieben Ilembula erleben ließ. Er gebe uns doch bald wieder Frieden im ganzen Lande, damit wir noch recht lange unseren lieben

Leuten, Helfer und Führer sein könnten, aus ihrer geistlichen und leiblichen Not. Wie schmerzlich gerne möchten wir es, daß wir uns alle dereinst, so wie wir es jetzt hier auf Erden tun, dort in unserem himmlischen Vaterlande begrüßen und willkommen heißen dürfen.“[163]

3.2.7 Missionar Heese

Paul Heese, ebenso wie Superintendent Schumann als Sohn einer deutschen Missionarsfamilie im heutigen Südafrika aufgewachsen, agiert dort schon als Jugendlicher als Missionar.[164] Er stilisiert sich als neu ankommender Missionar vor allem in der Rolle des vierfach Abhängigen – vom Missionskomitee und seinem Vorgesetzten auf der Station, Missionar Schumann auf Lupembe und ab Herbst 1905 Missionar Priebusch auf Ilembula, von der politischen Situation im Missionsgebiet, von der deutschen Kolonialregierung und von Gott. Im Laufe des Krieges stellt sich Missionar Heese selbstsicherer dar und formuliert die Kritik, die aus seinem Abhängigkeitsgefühl resultiert in seinen Berichten. Dies tut er im Gegensatz zu seinen Kollegen in der Hehe-Synode als einziger so explizit. Beispielsweise spricht er sich im Bericht gegen die Missionsstrategie aus, möglichst schnell möglichst viele Außenstationen von Ilembula aus aufzubauen:

„Ob diese Aussenstationsarbeit schon jetzt viel Zwecke hat, das bezweifle ich sehr, da die Verhältnisse hier so ganz anders sind, wie in den anderen Missionsgebieten. […] Die Außenstationen bilden jetzt nur seine Kraftverschwendung + kann auch kein Erfolg haben, weil sie höchstens nur in 2 Monaten 1 Mal besucht werden können.“[165]

Das Selbstbewusstsein der Missionare gegenüber der Kolonialregierung wächst, als diese im Frühjahr 1906 entscheiden, sich den Vorgaben der Militärs zu widersetzen und auf ihren Stationen bleiben. Die Errichtung der Verteidigung der Station Ilembula beschreibt Heese in seinem Bericht folgendermaßen:

„Wir machten uns auf das schlimmste gefasst, besonders noch, da wir von Hauptm. Nigmann ein Schreiben bekamen, das uns, ohne weitere Auskunft, einfach befahl, unsere Stationen zu verlassen und uns auf Iringa oder Ndzombe zurückzuziehen. Trotzdem beschlossen wir zu bleiben, und so lange wie möglich das Missionsgut zu verteidigen. Von Ndzombe bekamen wir 2 Askari zur Hülfe zugeschickt. Durch diese liessen wir sämtl. Vandzagila in der Umgegend mit ihren Leuten zusammentrommeln und eine Palisadenfestung um das Missionsgehöft bauen. Die Stationsbewohner mussten die

---

[163] Stationsbericht Ilembula (Priebusch) IV/1905, 1-4.
[164] Vgl. Heese, Paul, Erlebtes in der Mission von Paul Heese, Band I und Deutsch-Ostafrika. Manuskript, bmw 1/3260, 2f, kab.scopearchiv.ch/Data/8/D42702.pdf, zuletzt abgerufen am 20.05.2022.
[165] Stationstagebuch Ilembula (Heese) I/1906, 6.

Veranda zumauern + mit Schiessscharten versehen. Wir schickten unsere Wertsachen nach Kidugala, um eventuell etwas noch retten zu können. Dann kamen noch 3 Askari von Ndzombe, und wir stellten noch 5 Christen ein, die von dem Askariunteroffizier einexerziert wurden. Diese mussten des nachts Posten stehen. Es war eine furchtbare aufregende Zeit, immer so ins Ungewisse dahin zu leben. So atmeten wir ordentlich auf, als endlich am 28. Januar der Hauptmann v. Kleist mit der 8. Kom. aus Kilwa hier plötzlich eintraf."[166]

Der militärische Schutz der Kolonialtruppen richtet sich in dieser Beschreibung nach dem Verhalten der Missionare und nicht andersherum. Im weiteren Verlauf *kritisiert* Missionar Heese die *Regierungsstrategie* der breiten Strafaktionen und Hinrichtungen ohne vorherigen Prozess. Als einziger sieht er die möglichen negativen Konsequenzen des Vorgehens der Kolonialtruppen für die Mission. Bevor dieser Bericht Missionar Heeses nach Berlin geschickt wird, korrigiert Superintendent Schumann am Rand Heeses Einschätzungen:

„Zum Schluss noch etliche Nachrichten über Muhanga. Die Aufständischen sollen sich dort festgesetzt haben. Sämtliche provisorische Gebäude, die ich seinerzeit bauen liess, sind zerstört und verbrannt. Was die Arbeit dort erschweren wird, ist, dass der Häuptling in Muhanga, Dangamasasi, nicht mehr dort ist. Er soll in Iringa als Rebel erschossen worden sein d.h. bewiesen ist es ihm nicht, Hauptm. Nigmann glaubte aber annehmen zu müssen, dass er mit den Aufständischen unter einer Decke war, weil diese seine Äcker und Häuser verschonten, während sie sonst alles zerstörten. Es ist schwer diese Handlungsweise des Bezirkschefs zu verstehen, da Pangamasasi der Regierung treue und wertvolle Dienste in dem Feldzuge nach Mahenge und auch sonst geleistet hatte. Diese Tat der Weissen wird die Muhanga Leute sehr kopfscheu machen […]

[Anmerkung Schumann am Rand:] F die ganze folgende Auslassung fußt auf falschem Gerücht: Pangamasasi ist nicht hingerichtet , sondern lebt noch, […] muss hingerichtet werden. CSch."[167]

3.2.8 Berliner Missionare während des Krieges: Missionare und Kolonialherren

Das Selbstbild der Missionare wandelt sich im Laufe der ersten Kriegsmonate von *von der Regierung Abhängigen* zu *Kooperationspartnern der Regierung*. Für alle Missionare ist klar, auf welcher Seite ihr Gott steht und dass er letztlich siegen wird. Wenn auch Zusammenhänge zwischen der Politik der deutschen Kolonialverwaltung und dem Ausbruch des Krieges gesehen werden, so interpretieren die Missionare den Maji-Maji-Widerstand eher als heidnische Verblendung oder teuflische Versuchung, gegen die ihr

[166] Stationstagebuch Ilembula (Heese) I/1906, 2f.
[167] Stationstagebuch Ilembula (Heese) I/1906, 10f.

christlicher Gott siegt und die evangelische Mission als Sieger hervorgehen lässt. Die Kolonialtruppen werden in dieser Erzählung quasi zum Werkzeug Gottes, das schützend eingreift. Mit ihrer akribischen Darstellung der Zusammenhänge aus ihrer Sicht tragen die Missionare als *Kriegsberichterstatter* schon während des Krieges bewusst zu seiner Interpretation bei. Im Sommer 1906 fasst Missionar Gröschel diese Interpretation, die die Missionare als Kollegen gemeinsam über ihre Stationsberichte transportieren, in aller Kürze in seinem Jahresbericht zusammen. Er verwendet nur noch den Terminus ‚Aufstand', wo er und andere einige Monate zuvor noch verschiedene Worte von ‚Rebellion' bis ‚Krieg' verwendet hatten. Den Wendepunkt der Auseinandersetzung setzt Gröschel bei der bewaffneten Verteidigung seiner Missionsstation an, während der er selbst zur Waffe griff und viele der Angreifenden tötete und verletzte. Gröschel agiert als *Stellvertreter für die Kolonialregierung* und als *Mittler Gottes*. Seine Rollen als Missionar und als Repräsentant der Kolonialherrschaft verschmelzen in diesem Moment vollkommen.

„Plötzlich u. unerwartet brach im Septemb. der Aufstand über uns herein. Doch war derselbe seit lange u. mit großem Geschick vorbereitet. Es war gelungen, die Vorbereitungen vor Unberufenen gänzlich zu verbergen. Mit dem zunehmenden Mond im Septem. sollte der erste, allgemeine, große Schlag hier im Innern geführt werden. Nur durch Gottes wunderbares Leiten ist bei Mbejela dieser Plan zertrümmert worden. Der Herr herrschte auch über die Heiden! Ist auch vieles zerstört u. vernichtet auf unserm lieben Jakobi; ER wird dennoch Seine Sache u. Sein Werk ausrichten. Für alle Gnadenbeweise u. wunderbare Hülfe im verflossenen Berichtsjahr sei er, unser treuer Gott u. Heiland, gelobt u. gebenedeit in Ewigkeit!"[168]

4. Rezeption der Stationstagebücher in den gedruckten Berichten der Berliner Missionsgesellschaft

Bereits im September 1905 wird im Bericht der Berliner Missionsgesellschaft ein kurzer Beitrag zum Maji-Maji-Krieg abgedruckt. Missionsdirektor Axenfeld beruft sich auf eine Depesche des Superintendenten der Konde-Synode, Klamroth, dass es keinen Anlass zur Sorge gebe. Dass es diesen allerdings aus Sicht der Missionsgesellschaft gibt, und dass Axenfeld sich dem Widerstandspotential gegen die deutsche Kolonialherrschaft sehr wohl bewusst ist, lässt die Aufforderung zum Gebet, mit der er seinen Bericht schließt, erkennen:

[168] Stationstagebuch Mpangile (Gröschel), Jahresbericht 1905/06, 7f.

„Wir bitten unsre Freunde, in ihrem Gebet unsrer ostafrikanischen Mission zu gedenken, daß unser gnädiger Herr von unsern blühenden Arbeitsfeldern dort, auf welchen wir bisher in lieblichem Frieden unsern Dienst tun durften, den Jammer fern halten wolle, welchen der Aufstand in Deutsch-Südwestafrika über die Arbeit unserer rheinischen Brüder gebracht hat!“[169]

Im Missionsbericht von Oktober 1905 werden bereits seitenweise genaueste Schilderungen von in der deutschen Kolonie eingesetzten Missionaren abgedruckt. Die politische Einschätzung Axenfelds ändert sich im Verlauf des Herbstes 1905 und der Krieg wird bereits als Möglichkeit zur Stärkung der Berliner Mission angesehen. Was im September befürchtet wurde, wird im Oktober offenbar: „Daß es über kurz oder lang zu Unruhen kommen mußte, war dem, der die Verhältnisse kennt, nicht verborgen.“[170] Kritik an der deutschen Regierung sei allerdings in diesem Moment nicht angebracht. Von den vielen Ursachen, die die Maji-Maji-Bewegung hervorgebracht hätten, hebt Klamroth die religiösen hervor, „nämlich […] die Rolle, welche die Zauberer mit dem Koleo (Schlangen)-Kult und die Trunksucht der Eingeborenen bei diesem Aufruhr unstreitig gespielt haben.“[171] Diese religiöse Macht könne die Kolonialregierung nicht ohne Hilfe der Mission besiegen. Für Axenfeld zeigt „gerade dieser Aufstand, wie nötig zur Herstellung gesunder, friedlicher Zustände in unsern Schutzgebieten neben der Aufrichtung eines starken, festen Regiments die stille, innerliche Arbeit der Völkererziehung durch die christliche Mission ist.“[172]

Vom Beginn der Konfrontation zwischen Maji-Maji-Bewegung und Kolonialregierung bezieht die Berliner Missionsgesellschaft in ihren Publikationen Stellung auf Seiten der Kolonialmacht. Dies ist im (nicht nur) in kolonialpolitischen Fragen zerstrittenen deutschen Kaiserreich nicht die einzige mögliche Position zum Maji-Maji-Krieg. Allerdings scheint diese Position aufgrund der wirtschaftlichen Lage und Entstehungsgeschichte der Berliner Missionsgesellschaft naheliegend. Den ‚Erfolg‘,

---

[169] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, September 1905, BMB_1905, 359, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[170] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Oktober 1905, BMB_1905, 412, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[171] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, September 1905, BMB_1905, 412f.
[172] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, September 1905, BMB_1905, 413.

während des Krieges näher mit der Kolonialregierung zusammenzuwachsen, kommentiert Axenfeld im Dezember 1905:

„Mit inniger Freude werden wir evangelischen Missionsleute es gelesen haben, daß jetzt Kolonialpolitiker, welchen durchaus nicht Voreingenommenheit zugunsten der Mission nachgesagt werden kann, in der Presse anerkennend darauf hinwiesen, daß evangelische Missionsgebiete in Deutschostafrika den Wall gebildet hätten, an welchem die Wellen des Aufstandes, welche das ganze Schutzgebiet zu überfluten drohten, sich gebrochen haben. […] Wir wollen wahrhaftig darüber nicht stolz sein. Es ist des Herrn unverdiente Gnade, welche die Macht der gefährlichen Lüge brach, den Einfluß unsrer Brüder segnete und das Eingreifen der Schutztruppe hat gelingen lassen.“[173]

Ähnlich wie von Missionar Gröschel in seinen Stationstagebüchern wird hier der Angriff auf die Missionsstation Mpangile/Jakobi zum Wendepunkt der Auseinandersetzungen stilisiert. Theologisch gesprochen stehen Mission und Kolonialtruppen hier unter derselben Gottesgnade. Mit diesem Argument wird auch das Verhalten Missionar Gröschels beim Angriff auf die Station Mpangile/Jakobi gerechtfertigt. Die Reaktion Missionar Gröschels, auf die Angreifenden zu schießen, dürfte Irritation im Umfeld der Berliner Mission hervorgerufen haben. Jedenfalls geht Axenfeld im Januar 1906 im Missionsbericht ausführlich darauf ein. Zunächst wird hebt Axenfeld die Arbeit Gröschels vor dem Krieg hervor:

„Mit unermüdlichem Fleiß hat Bruder Gröschel seit 1899 an dem Aufbau seiner Station gearbeitet. […] Nachdem er mit viel Mühe die Steine gebrannt hatte, das Holz herbeigeschafft und zubereitet hatte, wuchs jetzt der Bau seiner Vollendung entgegen. Die ganze Station mit ihren Gärten, Waldanpflanzungen und wohlgepflegten Eukalyptusalleen bot das Bild einer friedlichen Heimstätte und legte den Beweis wertvoller missionarischer Kulturarbeit ab.“[174]

Dass diese ‚wertvolle missionarische Kulturarbeit‘ nur aufgrund von Kooperation mit der Kolonialregierung möglich war, wird hier nicht explizit erwähnt. Wie oben herausgearbeitet, beruhten das Ziegelbrennen, die Holzarbeiten und die Anlage der Stationsgärten, -wälder und –wege auf Ausbeutung der Stationsbewohner*innen, und dem Umfeld der Station, sei es durch Lohndrücken, durch Ausstellen von

---

[173] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Dezember 1905, BMB_1905, 510, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

[174] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 36, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Steuerquittungen gegen kostenlose Arbeit oder durch Drängen zur ‚freiwilligen' Arbeit. Es solle beruhigen,

„daß Bruder Gröschel unter Einsetzung seines Lebens bis aufs äußerste alles getan hat, was in seinen Kräften stand, um diesen blutigen Ausgang abzuwehren. Er war sogar bereit, seine Habe den Angreifern auszuliefern, wenn sie ihm für seine Schutzbefohlenen, insbesondere auch für die Christengemeinde und die heidnischen Eingeborenen seiner Station, welche ihm treu blieben und mit ihm belagert wurden, freien Abgang gewähren wollten."[175]

Die Enttäuschung über Chief Mbejela, der beim Angriff auf Mpangile/Jakobi beteiligt ist, wird im gedruckten Missionbericht von Karl Axenfeld politisch eingeordnet. Mbejela sei beim Eintreffen der Ngoni zu schwach gewesen und sei deshalb quasi gezwungen gewesen, in der Maji-Maji-Bewegung mitzumachen. Die deutschen Truppen seien zu spät gekommen und noch bei Mahenge beschäftigt gewesen. Wären diese früher auf Mpangile/Jakobi eingetroffen, hätte sich Mbejela anders entschieden. „Wollte Mbejela sich den Aufständischen anschließen, so mußte der zunächst den festen Stützpunkt der deutschen Macht in seinem eigenen Lande, unsere Station Jakobi, in seine Gewalt bringen."[176] Eine eigenständige Handlungsperspektive und ein geschicktes Nutzen der Deutschen für die Weiterführung vorkolonialer Konflikte wird ihm nicht zugesprochen.

„It was this combination of fear and unwillingness to acknowledge that several years of evangelical labor had been built upon illusions and misconceptions about their African neighbors which made Gröschel and other missionaries susceptible to rumors of *maji* medicine. Rather than admitting to himself that Mbeyela's decision to allow the establishment of the Yakobi mission was an entirely pragmatic move in a game of political rivalries, it was easier for Gröschel to believe that the medicine had placed Mbeyela under some sort of spell."[177]

Aufgrund mündlicher Berichte der Nachgeborenen in der Region vermutet Giblin: "The attack on Yakobi was a local affair rather than part of a great anti-colonial rising."[178] Genau wie Axenfeld rechtfertigt auch Superintendent Schumann in einem gesonderten Bericht, der im Februar 1906 im Berliner Missionsbericht abgedruckt ist, Gröschels

---

[175] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 37.
[176] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 36.
[177] Vgl. Giblin, James, Taking oral sources beyond the documentary record of Maji Maji: The example of the "War of Korosani" at Yakobi, 271.
[178] Giblin, James, Taking oral sources beyond the documentary record of Maji Maji: The example of the "War of Korosani" at Yakobi, 283.

Handeln. Es habe sich nicht nur um Notwehr gehandelt, sondern es sei notwendig gewesen,

„dem törichten Volk einmal zu zeigen, daß sie einem lügenhaften Aberglauben verfallen seien. Da gilt denn auch heute noch das Kaiphas-Wort, recht gedeutet: Es ist besser, daß wenige sterben, als das ganze Volksstämme niedergetreten werden. In Jakobi gelang es mit Gottes Hilfe, durch verhältnismäßig geringen Verlust an Menschenleben, den Zauber zu brechen.“[179]

Schumann, der in seinen Stationsberichten oft die Rolle des Theologen einnimmt und über seinen Einsatz von Bibelzitaten in der Missionsarbeit schreibt, zitiert hier nicht zufällig Joh 18,14.[180] Die Analogie, die Schumann zwischen Gröschel und Kaiphas zieht, ist interessant. Die antisemitische Auslegungstradition der Stelle, die ‚die Juden‘ für den Tod Jesu verantwortlich macht, bietet keine Erklärung für Schumanns Argumentation. Viele der Menschen, auf die Gröschel die Waffe richtete, waren bereits von ihm selbst getauft. Einmal mehr zeigt sich hier die Theologie der Berliner Missionare, in der afrikanische Menschen, selbst die, die sie selbst missioniert haben, einen sehr begrenzten Platz zugewiesen bekommen. Die Rolle des Jesus ist für *weiße* Menschen reserviert, daher scheint es in Schumanns Argumentation, die im Missionsbericht abgedruckt ist, nicht zu stören, dass die konsequente Analogie hier wäre, dass die Angreifenden die Rolle des Jesus einnehmen müssten. Ich vermute vielmehr, dass Schumann die Bibel als Ganze den *weißen* Europäern zuordnet und den Johannes-Spruch als überlegene Weisheit, mit der die Missionare operieren, deutet. Dass er sich selbst diesen möglichen Ambiguitäten bewusst ist, zeigt der Zusatz „recht gedeutet“ in seiner Argumentation. In den Berichten der Berliner Missionsgesellschaft finden sich Belege dafür, dass den Missionaren bekannt war, dass es neben ihrer eurozentristischen Theologie durchaus anderes gab. In den Missionsberichten von Januar 1906 wird ausführlich über den in Südafrika erfolgreichen ‚Äthiopismus‘ berichtet, einer Schwarzen Kirche mit Schwarzem Personal, die afrozentristische Theologie betreibt. Zum Zweck der kritischen Auseinandersetzung von Seiten der Berliner Mission wird eine längere Rede des Gründers Pfarrer Mangena Mokone im Missionsbericht abgedruckt. In dieser deutschen Übersetzung heißt es unter anderem:

---

[179] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 70.

[180] „Kaiphas aber war es, der den Juden geraten hatte, es wäre gut, ein Mensch stürbe für das Volk.“, Joh 18,14, nach Übersetzung der Lutherbibel 2017, in: Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.), Lutherbibel Standardausgabe mit Apokryphen – Revidiert 2017, Stuttgart 2016.

„Wenn ich Afrikas gedenke, dann weine ich; denn wir sind zurückgesetzt, mehr als alle andern Völker; und doch war Afrika das Land, wo zu allererst Geschriebenes gefunden wurde! In Afrika fing man zuerst an Bücher zu schreiben. Wer hat die fünf Bücher Moses geschrieben? Moses. Wo war er, als er sie schrieb? Er war in Egypten.[sic!] Wo liegt Egypten? In Afrika. […] Daher stammt alle Weisheit aus Afrika; auch das meiste Geld kommt daher, ebenso viel Korn und alles Wertvolle. Darum lieben die Weißen dieses Land.“[181]

Das Misstrauen gegenüber *weißen* Missionaren, das auch die Missionare der Hehe-Synode im heutigen Tansania beschrieben, beschreibt Mokone aus der anderen Perspektive und formuliert daraus die Notwendigkeit einer Schwarzen Kirche:

„Ich habe oft von Gemeindegliedern anderer Kirchen gehört, wie sie ihre Lehrer „Makgoa (ein Spitzname für Weiße) oder gar Lekgoále (ein Spottnahme für die weißen Landstreicher, etwa ‚Lerche‘) nannten, und dennoch ließen sie ihre Kinder von ihnen taufen und trauen. Sagt, ist das recht? – Werdet stark und haltet aus, denn schon zieht die Morgenröte herauf, die Sonne bricht hervor, und ein neues Kind wird geboren, das ist die äthiopische Kirche! So spricht Joel: Blaset die Posaune.“[182]

Nun ist der südafrikanische Kontext, in dem die Berliner Missionare schon länger aktiv waren, nicht mit dem tansanischen vergleichbar. Und doch zeigt sich in der Nebeneinanderstellung in den Missionsberichten, dass zumindest in der Zentrale der Missionsgesellschaft in Berlin die Kontexte aufeinander bezogen wurden. Superintendent Schumann, selbst in Südafrika aufgewachsen, vertritt also seine *weiße*, eurozentristische Theologie im Wissen um andere Theologien. Die Rezeption der Stationstagebücher verstärkt die Tendenz des Zusammenwachsens zwischen Mission und Kolonialherrschaft, die ich für die Missionare der Hehe-Synode für die Zeit von 1905-1907 herausgearbeitet habe. Die Deutung des Maji-Maji-Krieges als vornehmlich religiös-ideologische Angelegenheit, die Axenfeld bereits im September 1905 vornimmt, beeinflusst wiederum sicherlich die Ausführungen der Missionare in ihren Tagebüchern. Das Verständnis für den Widerstand gegen die deutsche Kolonialherrschaft und die Kritik an der Regierung, die bei Missionar Hahn anklingen, scheinen in Berlin nicht unbedingt erwünscht gewesen zu sein. Gehorsam gegenüber Vorgesetzten, der in der hierarchischen Organisation der Missionsgesellschaft eine zentrale Rolle spielte, führte dazu, dass Kritik mit Vorsicht geäußert wurde. 1903 war Missionar Neuhaus von seinem Posten als Superintendent entlassen worden, weil er die Entscheidungen des Missionskomitees

---

[181] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 28.
[182] Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, Januar 1906, BMB_1906, 29.

kritisiert hatte.[183] Eine persönliche Reflexion, die von vorherrschenden Einstellungen in der Missionsgesellschaft abweicht, ist im Format Stationstagebuch sowieso nicht unbedingt zu erwarten. Die Missionare schreiben hier als Repräsentanten der Berliner Missionsgesellschaft, zu der sie als Arbeitgeberin in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Die Beobachtungen zur Auflösung der Trennung zwischen der Rolle des Stellvertreters der Kolonialmacht und des Mittlers Gottes, gelten also für die Missionare als Repräsentanten der Berliner Missionsgesellschaft und damit für die Missionsgesellschaft selbst. Die Einheit zwischen Mission und Kolonialherrschaft während des Maji-Maji-Krieges manifestierte sich in Stein. Zur Gedenkfeier des während des Krieges getöteten deutschen Stabsarztes Dr. Wiehe wurde auf der Berliner Missionsstation Jakobi ein Denkmal errichtet. Wertschätzung für ihr Verhalten bekamen die Missionare von der Kolonialregierung:

„Gouverneur Götzen hob später ausdrücklich lobend das Verhalten einiger Missionare hervor. Gröschel und Hahn (Yakobi) erhielten den Kronenorden 4. Klasse mit Schwertern; Maaß (Kidugala) denselben ohne Schwerter. Superintendent Schumann (Lupembe) bekam den Roten Adlerorden 4. Klasse mit Schwertern – gut geheißen von der Missionsleitung.“[184]

Im Rahmen weiterer Forschungen wäre es interessant, den weiteren Verlauf der Beziehungen zwischen Kolonialregierung und Mission zu untersuchen. Hielt sich die komplette Identifikation mit der Kolonialmacht? Wie beurteilten die Missionare und die Missionsgesellschaft die Vorgänge von 1905 im Rückblick und was lässt sich aus außerkirchlichen Quellen in Deutschland an Kommentaren dazu finden? Um ein volleres Bild über die Rolle der Missionare zu bekommen, wäre eine systematische Untersuchung der Interviews, die Gilbert Gwassa, aber auch Giblin, Monson und andere in der Region führten daraufhin, weiterführend. Im Rahmen dieser Arbeit habe ich allerdings speziell nach den Veränderungen im Selbstbild der Missionare gefragt und konnte Veränderungen während des Krieges herausarbeiten. Im Ausblick wage ich nun einen Sprung in die Gegenwart. Die folgenden drei Bereiche, in denen eine Aufarbeitung der Kolonialzeit und auch der Rolle der Berliner Missionsgesellschaft relevant sind, zeigen exemplarisch auf, dass die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit dem Maji-Maji-Krieg keineswegs uninteressant für heutige Diskussionen ist.

---

[183] Altena, Thorsten, „Brüder“ und „Väter im Herrn“. Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Missionsgesellschaften 1884-1918, 64.
[184] Niesel, Hans-Joachim, Für Kreuz und Krone: Die deutschen Missionare im Kriegsgebiet, 108.

5. Ausblick: ‚Koloniale Echos' bis in die Gegenwart

In seinen „Betrachtungen eines Nachgeborenen" fordert Alfred Fuko: „Auch die Deutschen sollten die Erinnerung an den Maji-Maji-Krieg aufrechterhalten. Außerdem wäre eine Kompensation für die Schäden, die Tansania auf lange Sicht durch den Krieg davongetragen hat, höchst angebracht […]. Die Schäden des Maji-Maji-Krieges sind nicht ungeschehen zu machen. Doch für die Menschen von heute ist es wichtig, nach vorn schauen zu können."[185]

In Fukos Worten spiegeln sich die drei oben zitierten Funktionen von Geschichte nach Jordan wieder: Beschäftigung mit Geschichte macht uns zu Wissenden, bietet Begründung für gegenwärtiges Handeln und ermöglicht, über die Zukunft nachzudenken.[186] Während der Maji-Maji-Krieg in Tansania in verschiedenster Weise aufgegriffen wurde und die Komplexität der Auseinandersetzungen von 1905-07 im identitätsstiftenden Narrativ des Nationalstaates vernachlässigt zu werden drohte, erinnere ich mich nicht daran, in meiner deutschen Schul- und Universitätsausbildung je davon gehört zu haben. Die unbearbeitete Vergangenheit, die in rassistischen Gegenwartsdiskursen zu Tage tritt, können mit der Theologin Eske Wollrad als „koloniale Echos"[187] bezeichnet werden. In diesem Ausblick zeige ich in aller Kürze drei Wege auf, mit den Echos aus der Zeit des Maji-Maji-Krieges heute umzugehen.

5.1 Eine inklusive Eschatologie in Tansania – Falres Ilomo

Für den tansanischen Kontext eröffnete der heute in Iringa lehrende Theologe Falres Ilomo mit seiner Dissertation, die er 2001 in Neuendettelsau einreichte, einen möglichen Ansatz, die kolonialen Echos Geschichte werden zu lassen. In „The Problem of an exclusive Eschatology: A Study of Church Displinary Practices in South Central Diocese – Tanzania and its Roots in Missionary Teaching"[188] bearbeitet Ilomo theologische

---

[185] Fuko, Alfred, Die schwierige Suche nach historischer Wahrheit – Ansichten eines Nachgeborenen, 183.
[186] Vgl. Jordan, Stefan, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 17.
[187] Wollrad, Eske, Weißsein im Widerspruch: Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein/Taunus 2005, 148.
[188] Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology: A Study of Church Displinary Practices in South Central Diocese – Tanzania and its Roots in Missionary Teaching, Dissertation, Neuendettelsau 2001.

Probleme, die er in Gemeinden im süd-westlichen Tansania beobachtet. Sein Fokus liegt auf der Genese und Entwicklung eschatologischer Vorstellungen. Ähnlich wie ich es in dieser Arbeit getan habe, untersucht er die Vierteljahres-Berichte der Berliner Missionare, allerdings im Bereich der an die Hehe-Synode angrenzenden Konde-Synode für die Stationen Bulongwa und Tandala in Ukinga. Mithilfe von Interviews mit Kinga, die die Berliner Missionare auf den Stationen noch erlebten und den an ihre Kinder und Enkel*innen weitergegebenen Erzählungen über die Missionare, kann er die Aussagen der Missionare in ihren Stationsberichten ergänzen. Ilomo fokussiert sich in seiner Recherche auf die Frage der Kirchenzucht und der ‚Platzordnung', „which means the rules to be followed at the Christian settlements."[189] Die 20 Artikel der Platzordnung, die vom Oberverwaltungsgerichtsrat in Berlin akzeptiert und der Kolonialverwaltung zugesandt[190] wurden, basierten auf der Macht der Berliner Missionare als Repräsentanten der Landeigentümerin. Die erste Regel lautete:

„Das Land, auf welchem die Missionsstation liegt, gehört der Missionsgesellschaft (den großen Lehrern) in Deutschland. Alle Befehle, die von dieser kommen, sind Gesetze für alle Leute, welche hier wohnen, gleichviel ob das Heiden, Christen oder Mohamedaner sind."[191]

Obwohl die ‚Platzordnung' theoretisch implizierte, dass Nicht-Christ*innen auf den Stationen wohnen konnten, implizierte das Verbot aller ‚heidnischen Praxen' und die Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch, dass Bewohner*innen einen christlichen Alltag leben mussten.[192] Gegen die exklusive und restriktive Eschatologie der Berliner Missionare stellt Ilomo das Gerüst[193] einer Hoffnung stiftenden Eschatologie aus dem und für den ostafrikanischen Kontext: „Therefore my intention is to see how the Christian eschatology can be enriched and learn from the Kinga aspect, since Christian teaching and mission to the con-Christians is based on eschatological hope." 153

Ilomo plädiert im Anschluss an die Theologen Ephraim Mosothoane, John Mbiti, Aaron Urio[194] und John Ambe[195] für die Entwicklung eines neuen Verständnisses zentraler

---

[189] Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 66.
[190] Vgl. Ebd.
[191] Zitiert nach Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 68.
[192] Vgl. Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 70.
[193] Später ausgebaut in Ilomo, Falres, A relevant Christian eschatology for African context today, Dar Es Salam 2013, liegt mir leider nicht vor. Dr. Falres Ilomo bezog sich in seinem Vortrag während einer Tagung zu Mission und Kolonialismus an der Hamburg Missionsakademie im April 2022 darauf.
[194] Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 66, 236.
[195] Vgl. Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 254ff.

christlicher Begriffe in ihrer Begegnung mit dem jeweiligen afrikanischen Kontext. Beispielsweise beschreibt er Mosothoanes Verbindung der *Communio Sanctorum* mit Ahnenanrufungen, die dem Begriff der *Communio* die zeitüberschreitende Perspektive zurückgibt, die dieser in europäischer Theologie abhanden gekommen sei.[196] Die positiven Aspekte des ‚Feuers' in afrikanischen religiös-sozialen Traditionen könnten helfen, dass aus eschatologischer Angst, die die europäischen Missionare lehrten, eschatologische Hoffnung werde.[197]

5.2 Schwarze Befreiungstheologie und *weiße* Theologie in deutschen Universitäten und Kirchen

So, wie die kolonialen Echos ins 21. Jahrhundert hineinhallen, klingen auch die Widerstände gegen *weiße* Vorherrschaft weiter. Allerdings, da diese expliziert formuliert wurden, eher als Melodien denn als Echos. Der Südafrikanische Befreiungstheologe Allan Boesak bemerkt dazu:

„Die Verbindungen zwischen dem schwarzen Befreiungskampf und Schwarzer Theologie waren selten unterbrochen. Sie wurde am Leben gehalten durch die schwarze Kirchenbewegung, die in Südafrika von Nehemiah Tile und in Amerika von Richard Allen begonnen wurde und die im Kampf für sozialpolitische Freiheit von Magau Mokono bis zu Albert Luthulu, von Hendrik Witbooi in Namibia bis zu Martin Luther King weiterbestand. Grundsätzlich hat sich nichts daran geändert."[198]

Dass ich die meisten der von Boesak genannten Autoren überhaupt kenne, verdanke ich nicht den Curricula während meines Theologiestudiums in Leipzig, Berlin und Frankfurt, sondern selbstorganisierten Lesekreisen, Gruppen wie dem befreiungstheologischen Netzwerk[199] und einer Ausbildung zur Trainerin der ‚Sacred Conversations to end Racism'[200] der United Church of Christ, die ich momentan bei der Theologin Dr. Velda Love absolviere. Die insgesamt *weiße* Theologie und eurozentristische Kirchengeschichtsschreibung hat auch Implikationen für die Darstellung von Mission

---

[196] Vgl. Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 236-239.
[197] Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology, 260.
[198] Boesak, Allan, Unschuld, die schuldig macht, eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977, 46.
[199] https://befreiungstheologisches-netzwerk.de/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[200] https://www.ucc.org/what-we-do/justice-local-church-ministries/justice/faithful-action-ministries/racial-justice/sacred_conversations_to_end_racism_fall_institute_2021/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

und Kolonialismus. Laut dem Theologen Lusungu Mbiyili, der bei der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in Wuppertal arbeitet, „neigen Kirchenhistoriker*innen bei der Darstellung der Kirchengeschichte dazu, die Fehler der westlichen Missionare auszulassen, zu untergraben oder zu rechtfertigen.“[201]

Die Theologin Sarah Vecera, die ebenfalls bei der VEM angestellt ist, hat als erste Schwarze deutsche Theologin in diesem Jahr ein Buch über Rassismus in der evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlicht. Um über Rassismus in Kirche sprechen zu können, ist eine Beschäftigung mit Kolonialismus laut Vecera unbedingt notwendig:

„Rund 70 Prozent der weltweiten Christ*innen sind People of Color, und dennoch besteht bis heute eine *weiße* Dominanz in der Mission, die das wahre Bild der Weltchristenheit nicht widerspiegelt und nur mit dem Kolonialismus zu erklären ist. Darüber können wir kaum offen und ehrlich sprechen, weil wir alle so tief darin verstrickt sind und das unsere fröhliche Gemeinschaft gefährdet.“[202]

Von der kritischen Betrachtung der Verbindungen zwischen Mission und Kolonialismus haben alle Beteiligten etwas, wie Allan Boesak herausstellt:

„Die Entmythologisierung weißer Überlegenheit führt zur Humanisierung der Weißen, so daß sie von ihrem sich selbst beweihräuchernden, ihrem absurden Hochmut ablassen, aber auch von der Humanisierung der Schwarzen, so daß sie ihre blasphemische Selbstunterschätzung als Menschen aufgeben.“[203]

Dass eine erneute Auseinandersetzung mit der eigenen Missions- und Kolonialgeschichte ansteht, haben auch die Missionswerke erkannt. Im März 2022 fand eine mehrtägige Konferenz in der Missionsakademie Hamburg zu ‚Kolonialismus und Mission revisited‘[204] statt, bei der auch Dr. Falres Ilomo für einen Vortrag eingeladen war. Dort wurde auch das Programm ‚Mission #Decolonize‘[205] der norddeutschen Mission vorgestellt. Die evangelische Akademie Berlin führt momentan eine 4-teilige

---

[201] Mbilinyi, Lusungu, Die Kirchengeschichte ist subjektiv und eurozentriert, in: Vecera, Sarah, Wie ist Jesus weiß geworden?, 67-69, 69.
[202] Vecera, Sarah, Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Stuttgart 2022, 130.
[203] Boesak, Allan, Unschuld, die schuldig macht, eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977, 35.
[204] Vgl. https://www.missionsakademie.de/,zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[205] Vgl. https://mission-weltweit.de/de/publikationen/aktuelles/mission-decolonize.html, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Veranstaltungsreihe zu Mission und Kolonialismus durch.[206] Ende Juni 2022 fand die Veranstaltung ‚Mission als religiöse Kolonisierung'[207] des Leipziger Missionswerks im Rahmen des dreijährigen Schwerpunktthemas ‚glaubwürdig? Mission postkolonial' statt. Der VEM zeichnete im Juni 2022 ‚Die langen Linien der Geschichte'[208] zu Mission und Postkolonialismus weiter nach.

Diese aktuellen innerkirchlichen (besser: innermissionswerklichen) Auseinandersetzungen haben gemeinsam, dass sie fordern, es müsse sich mit der Geschichte der Mission während der Kolonialzeit auch historisch-wissenschaftlich noch einmal genauer auseinandergesetzt werden. Eventuell ist die vorliegende Arbeit ein kleiner Schritt in dieser Auseinandersetzung. Die Diskussionen innerhalb der Missionswerke heute führen in meiner Wahrnehmung momentan zu konkreten Veränderungen in der Struktur der Missionswerke und der kirchlichen Partnerschaftsarbeit zwischen globalem Süden und globalem Norden.

Über das genaue Hören und Entziffern der kolonialen Echos, die durch die deutsche, *weiße* Wissenschaftstradition hallen, wird europäische Theologie zu einer kontextuellen Theologie neben anderen. Für das Aufgeben der Universalität der *weißen* Wissenstraditionen bekommen wir das Geschenk der Humanisierung und einer erweiterten Betrachtungsweise unserer miteinander verbundenen Geschichten.

5.3 ‚Dem Bones gonna walk around'

Auf einer Pressekonferenz im Frühjahr 2022 stellten der tansanische Ingenieur und Lehrer Mnyaka Sururu Mboro und die deutsche Provenienz-Forscherin Isabelle Reimann die Ergebnisse einer Befragung Berliner Einrichtungen vor, laut der in den musealen und wissenschaftlichen Archiven mindestens 5958 Überreste menschlicher Gebeine aus dem kolonialen Kontext befinden, zahlreiche davon aus dem heutigen Tansania, Ruanda und Burundi.[209] Darunter sind auch Köpfe, die in der Zeit des Maji-Maji-Krieges nach Berlin

---

[206] Vgl. https://www.eaberlin.de/seminars/data/2022/pol/wie-laesst-sich-ein-museum-dekolonisieren/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[207] https://www.leipziger-missionswerk.de/angebote/veranstaltungen/detail-veranstaltung/termin/mission-als-religioese-kolonisierung.html, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
208 https://www.vemission.org/fileadmin/Bilder/SEITEN/Weiterbilden/Flyer_Postkolonial_10.-11.6.2022_Bonn_final.pdf, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.
[209] Vgl. https://www.nd-aktuell.de/artikel/1161758.restitution-postkoloniale-bestandsaufnahme.html, zuletzt abgerufen am 29.06.2022.

geschickt wurden. Ohne die Debatte um Provenienzforschung, Rückgabe von Gebeinen, Kunstwerken und weiteren Gegenständen hier ausführlich diskutieren zu können, bietet diese Kirchen und Missionswerken neue Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit ihren eigenen kolonialen Echos.

In einem englischsprachigen Interview mit dem Nachrichtensender Deutsche Welle am 24.05.2017 zum Schuldbekenntnis der EKD[210] bezüglich Rolle der Missionswerke während des Genozids an den Herero und Nama im heutigen Namibia wird die Auslandsbischöfin der EKD, Bosse-Huber, zu Reparationsforderungen an die Kirchen befragt:

„*What about reparations from the EKD?*

Fortunately, that is not an issue for us because there is no historical evidence of culpability that would raise such a question. If we were to consider reparations, it would make the honest reappraisal [of history] even more difficult."[211]

Dass es die ehrliche Aufarbeitung der Missionsgeschichte eine Herausforderung für die *weiß* dominierten Kirchen im globalen Norden darstellt, wird aus dem Zitat der Bischöfin ersichtlich. Ob sich mit den neuen Erkenntnissen und Entwicklungen in der Debatte um Reparationen auch noch Forderungen an die Kirchen als Rechtsnachfolgerinnen der Missionsgesellschaften ergeben, bleibt abzuwarten. Mindestens Missionar Gröschels Vorgehen während des Angriffs auf die Station Mpangile/Jakobi müsste unter diesem Gesichtspunkt noch einmal untersucht werden. Was geschah mit den Leichnamen der dort Erschossenen? Die legitimierenden Begründungen und Rechtfertigungen in den Berliner Missionsberichten lassen darauf schließen, dass es unter Zeitgenossen ein Bewusstsein für das begangene Unrecht gab.

In den knapp 6000 Überresten menschlicher Gebeine, die in Berliner Sammlungen schlummern, materialisieren sich die kolonialen Echos und werden zum Schrei, nicht nur nach historischer Aufarbeitung der Kolonialgeschichte (und der mit ihr verbundenen Missionsgeschichte), sondern nach Gerechtigkeit. In den aktuellen Veranstaltungen der Akademien und Missionswerke zeigt sich, dass auch *weiße* Theolog*innen beginnen, zu

---

[210] Vgl. https://www.ekd.de/pm73_2017_erklaerung_voelkermord_deutsch_suedwestafrika.htm, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

[211] Vgl. https://www.dw.com/en/germanys-evangelical-church-offers-long-overdue-apology-for-namibia-genocide/a-38585983, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

erahnen, was das bedeuten könnte. In Schwarzer Theologie und Geschichtsschreibung wird das Wissen darum seit Beginn der brutalen Kolonisation durch Europäer*innen tradiert. Die Echos der trockenen Knochen, die eines Tages ihren Platz wiederfinden und wieder laufen werden, verdichten sich im Afrikanisch-Amerikanischen Spiritual ‚Dem Bones'. Versklavte Menschen und ihre Nachfahren tradierten, angelehnt an Ezechiel 37,1-14, die Hoffnung, dass der Tod nicht das Ende ist. Und so kann es auch die Hoffnung geben, dass die tausenden Gebeine aus den Kellern Berliner Sammlungen ihren Platz finden und aus den schreienden Echos Lieder der Erinnerung werden. ‚Diese Knochen werden herumlaufen', heißt es im Lied, sie werden wieder zusammengefügt werden, Tod, Versklavung, Kolonialherrschaft und Ausbeutung sind nicht das Ende. Diese Auferstehungshoffnung verdichtet sich im Sinne einer befreienden, kollektiven Eschatologie:

„Dem bones, dem bones gonna walk around.
Dem bones, dem bones gonna walk around.
Dem bones, dem bones gonna walk around.
Hear the word of the Lord."[212]

212 Vlg. In der Version der Delta Rhythm Boys: https://www.youtube.com/watch?v=pYb8Wm6-QfA, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

6. Literaturverzeichnis

Monographien

Boesak, Allan, Unschuld, die schuldig macht - eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977.

Eitner, Martha, Berliner Mission im Njassa-Lande (Deutsch-Ostafrika), Berlin 1897.

Gröschel, Paul, 10 Jahre christlicher Kulturarbeit in Deutsch-Ostafrika, Berlin 1911.

Gundolf, Hubert, Maji-Maji – Blut für Afrika: auf den Spuren des 1905 in Ostafrika ermordeten Missionsbischofs Cassian Spiess OSB, Sankt Ottilien 1984.

Gwassa, Gilbert, The Outbreak and Develpoment of the Maji Maji War 1905-1907, Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal (Hrsg.), InterCultura Missions- und kulturgeschichtliche Forschungen Bd. 5, Köln 2005.

Hamilton, Majida, Mission im kolonialen Umfeld - Deutsche protestantische Missionsgesellschaften in Deutsch-Ostafrika, Göttingen 2009.

Iliffe, John, A Modern History of Tanganyika, Cambridge 1979.

Ilomo, Falres, The Problem of an exclusive Eschatology: A Study of Church Displinary Practices in South Central Diocese – Tanzania and its Roots in Missionary Teaching, Dissertation, Neuendettelsau 2001.

Jordan, Stefan, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2021.

Kehrbaum, Tom, Innovation als sozialer Prozess: Die Grounded Theory als Methodologie und Praxis der Innovationsforschung, Wiesbaden 2009.

Nuhr, Walter, Flammen über Deutschost: Der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika 1905-1906, die erste gemeinsame Erhebung schwarzafrikanischer Völker gegen weiße Kolonialherrschaft, Bonn 1998.

Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München ^{3}2010.

Seeberg, Karl-Martin, Der Maji-Maji-Krieg gegen die deutsche Kolonialherrschaft, Berlin 1989.

Strauss, Anselm, Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München ^{2}1998.

Strübing, Jörg, Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung, Wiesbaden ^{2}2008.

Vecera, Sarah, Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Stuttgart 2022.

Wollrad, Eske, Weißsein im Widerspruch: Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein/Taunus 2005.

Sammelbände

Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika 1905 - 1907, Berlin 2005.

Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias – zum Wirken der Berliner Mission in Ostafrika, Beiträge zur Missionswissenschaft und Religionsgeschichte, Bd. 3, Münster 1993.

Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, Leiden [u.a.] 2010.

Gwassa, Gilbert C.K.; Iliffe, John (Hrsg.), Records of the Maji Maji Rising. Part One, Nairobi 1968.

Hinz, Hans-Martin (Hrsg.), Mit Zauberwasser gegen Gewehrkugeln: der Maji-Maji-Aufstand im ehemaligen Deutsch-Ostafrika vor 100 Jahren, Frankfurt am Main 2006.

Van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, Missionsgeschichtliches Archiv – Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, Bd. 10, Stuttgart 2005.

Artikel

Altena, Thorsten, „Brüder“ und „Väter im Herrn“: Notizen zum inneren Machtgefüge protestantischer deutschsprachiger Missionsgesellschaften 1884-1918, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 30-70.

Becher, Jürgen, Der Kampf der Hehe gegen die deutsche Kolonialherrschaft (1891-1898), in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evangelium im Süden Tanzanias, 110-114.

Becker, Felicitas, Für einige Zeit wiederbelebt: Das Gedenken an den Maji-Maji-Krieg in Tansania, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 171-178.

Beez, Jigal, Karawanen und Kurzspeere: Die vorkoloniale Zeit im heutigen Südtanzania, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 17-27.

Beez, Jigal, Mit Wasser gegen Gewehre: Die Maji-Maji-Botschaft des Propheten Kinjikitile, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 61-73.

De Juan, Alexander, Extraction and Violent Resistance in the Early Phases of State Building: Quantitative Evidence From the "Maji Maji" Rebellion, 1905-1907, Journal of

Comparative Political Studies Bd. 49(3), 2016, 291-582, https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0010414015617962, zuletzt abgerufen am 29.06.2022.

Fuko, Alfred, Die schwierige Suche nach historischer Wahrheit – Ansichten eines Nachgeborenen, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 179-183.

Giblin, James, Taking oral sources beyond the documentary record of Maji Maji: The example of the "War of Korosani" at Yakobi, Njombe, in: Lifting the fog of War, 259-291.

Herms, Irmtraut, Missionare als Bibelübersetzer, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 59-61.

Herzog, Jürgen, Kolonialismus und Mission – Sichtweisen aus Distanz, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 80-86.

James, David; Thomas, Gary, Reinventing grounded theory: some questions about theory, ground and discovery, British Educational Research Journal, Bd. 32(6), 2006, 767-795.

Klein-Arendt, Reinhard, Ein Land wird gewaltsam in Besitz genommen: Die Kolonie Ost-Afrika, in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 28-48.

Koponen, Juhani, Development for Exploitation – German colonial policies in Mainland Tanzania, 1884-1914, Studien zur Afrikanischen Geschichte, Bd. 10, Helsinki 1995.

Krause, Jürgen, Zum Schul- und Bildungswesen in der Konzeption der Berliner Mission, in: Brose, Winfried; van der Heyden, Ulrich (Hrsg.), Mit Kreuz und deutscher Flagge: 100 Jahre Evanglium im Süden Tanzanias, 62-71.

Legewie, Heiner und Schervier-Legewie, Barbara, Anselm Strauss: "Forschung ist harte Arbeit, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite Spaß machen" (1998), in: Forum Qualitative Sozialforschung (FQS) (5/3), Art. 22, 2004, https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0114-fqs0403222, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Mbilinyi, Lusungu, Die Kirchengeschichte ist subjektiv und eurozentriert, in: Vecera, Sarah, Wie ist Jesus weiß geworden?, 67-69.

Monson, Jamie, Relocating Maji Maji: The Politics of Alliance and Authority in the Southern Highlands of Tanzania, 1870-1918, The Journal of African History, 1998, Bd.39.1, Cambridge 1998, 95-120.

Monson, Jamie, War of Words: The narrative efficiency of medicine in the Maji Maji war, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 33-69.

Nyagava, Seth I., Were the Bena traitors?: Maji Mahi in Njombe and the context of local alliances made by the Germans, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 241-257.

Nzalayaimisi, Gabriel, The Berlin Mission and The Destabilization of Power and local Politics in Eastern and Southern Tanzania, 1887-1918, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 211-227.

Niesel, Hans-Joachim, Für Kreuz und Krone: Die deutschen Missionare im Kriegsgebiet, in: in: Becker, Felicitas; Beez, Jigal (Hrsg.), Der Maji-Maji-Krieg in Deutsch-Ostafrika, 100-112.

Pogge von Strandmann, Hartmut, The Kolonialrat and the Missionary Societies, in: van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, 37-50.

Sunseri, Thaddeus, The war of the hunters, in: Giblin, James L; Monson, Jamie (Hrsg.), Maji Maji: lifting the fog of war, 117-147.

Weitnauer, Christian, Die lutherische Gemeinde “Schlesien”/Morogoro (Tansiania) von 1908-1960, Dissertation, Neuendettelsaus 2008, https://augustana.de/fileadmin/user_upload/dokumente/promotionen/Dissertation_Weitnauer.pdf, zuletzt abgerufen am 19.05.2022.

Weitere Quellen:

Arndt, Susan; Ofuatey-Alazard (Hrsg.), Wie Rassismus aus Wörtern spricht – (K)erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache, Münster [2]2015.

Deutsche Bibelgesellschaft (Hrsg.), Lutherbibel Standardausgabe mit Apokryphen – Revidiert 2017, Stuttgart 2016.

Digitalisierte Sammlung des Archivs des Berliner Missionswerks, http://kab.scopearchiv.ch/detail.aspx?ID=82001, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Missions-Berichte der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden zu Berlin, Verlag des Missionshauses, https://redstorage.gemeinsam.ekbo.de/d/7e53f6a4bdfa46d896da/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Webpräsenz des Berliner Missionswerks, https://www.berliner-missionswerk.de/ueber-uns/unsere-geschichte/, zuletzt abgerufen am 23.06.2022.

Webpräsenz des befreiungstheologischen Netzwerks, https://befreiungstheologisches-netzwerk.de/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Webpräsenz der United Church of Christ mit Vorstellung der „Sacred Conversations to end Racism", https://www.ucc.org/what-we-do/justice-local-church-ministries/justice/faithful-action-ministries/racial-justice/sacred_conversations_to_end_racism_fall_institute_2021/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Persönliche Webpräsenz von Dr. Stefan Jordan: https://stefanjordan.userweb.mwn.de/, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.

Schuldbekenntnis der EKD zum Völkermord an den Ovaherero und Nama im heutigen Namibia: https://www.ekd.de/pm73_2017_erklaerung_voelkermord_deutsch_suedwestafrika.htm, zuletzt abgerufen am 30.06.2022.