

Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro 1893 - 1939



ULPA

University of
Leipzig Papers
on Africa

Leipziger
Arbeiten zur
Geschichte
und Kultur in
Afrika Nr. 1

Leipzig 2003

Steffen Lehmann

Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro, 1893-1939

Steffen Lehmann

Leipzig 2003

ISBN 3-935999-15-1

THE SERIES "Leipziger Arbeiten zur Geschichte und Kultur in Afrika"

consists of short studies by young scholars in German on aspects of history and culture in Africa.

THIS VOLUME

discusses everyday life in the Leipzig Mission's Kilimanjaro 'mission field', 1893-1939. The study focuses upon interaction and transculturation in boarding schools and hospitals, as well as at festivals.

Key words: *Chagga, education, hospital, festival, German East Africa, Tanganyika*

University of Leipzig Papers on Africa
Leipziger Arbeiten zur Geschichte und Kultur in Afrika
Editor: Adam Jones

Cover photo:
Market day, Kilimanjaro.
Coloured postcard, Verlag der ev.-luth. Mission zu Leipzig
[probably taken in Moshi, c. 1900-1914]

Leipziger Missionare und
kolonialer Alltag auf dem
'Missionsfeld' am
Kilimanjaro 1893-1939

Steffen Lehmann

Inhaltsverzeichnis

1	Alltag und Alltagsgeschichte	3
1.1	Die Wadschagga im Konzept einer Alltagsgeschichte	4
1.2	Die Leipziger Mission am Kilimanjaro	5
2 Was bekommen wir, wenn wir lesen kommen? - Die Missionsschule im Alltag am Kilimanjaro	7
2.1	Missionsschule und sozialer Status - Die Lehrerausbildung	11
2.2	Missionare und Frauen - <i>Gender</i> in der Missionsschule	13
2.3	Die gehobene Mädchenschule in Moshi	16
2.4	Resümee	20
3 Gebt mir eine Spritze, damit ich schnell wieder gesund werde. - Das Hospital im Alltag der Leipziger Mission	21
3.1	Der Beginn der ärztlichen Mission in Ostafrika	23
3.2	Der Missionsarzt und das Personal - <i>Gender</i> im Hospital	25
3.3	Die Rolle und Bedeutung des afrikanischen Personals.....	28
3.4	Gideon Mkon und Priscilla Mamba - Afrikaner im Hospital	31
3.5	Resümee	33
4 Sie wälzten sich geradezu in Weihnachtsstimmung. - Fest und Feier im Alltag der Leipziger Mission	35
4.1	Die Leipziger Missionare und die Initiationsfeiern der Wadschagga.....	39
4.2	<i>Rika lyikanyie</i> - Afrikanische Altersklasse in christlichem Gewand	43
4.3	Christliche Feste und die Wadschagga - Das Weihnachtsfest am Kilimanjaro	45
4.4	Resümee	48
5	Epilog	51
	Verzeichnis der Abkürzungen	53
	Quellen und Literatur	53
	Index	63

1 Alltag und Alltagsgeschichte

Die Frage, wie sich Alltag für die Leipziger Missionare am Kilimanjaro dargestellt und konstituiert hat, macht eine Darstellung der theoretischen Überlegungen und Konzeptionen notwendig, die sich in der rezenten Auseinandersetzung mit dieser Thematik entwickelt haben.¹ In seinem Aufsatz *Zum Begriff des Alltags* hat bereits Norbert Elias versucht, auf die theoretischen Überfrachtungen hinzuweisen, die sich mit dem Alltagsbegriff verbinden und entwickelt haben. Bezugnehmend auf zwei seiner früheren Arbeiten versucht Elias zu verdeutlichen, daß Alltag nicht den Charakter einer „autonomen Sonderstruktur“ besitzt, sondern Bestandteil der Gesellschaft ist.² Damit verweist er bereits auf ein zentrales Problem in der Debatte um Alltagsgeschichte – das der Repräsentativität. Im Mittelpunkt der Alltagsgeschichte, so Alf Lüdtke, stehen die Teile der Bevölkerung, die landläufig als „kleine Leute“ apostrophiert werden; eine Gruppe von Individuen, die in der Vergangenheit in der Historiographie „sprachlos“ geblieben ist, hauptsächlich deshalb, weil die Quellensituation zu den sogenannten Eliten sich weitaus besser darstellt.³

Der Verlauf der akademischen Debatte zeigt, daß mit der Verwendung von Dichotomien versucht wurde, einen neuen Zugang zu einer Alltagsdefinition zu finden. Das ruft zwangsläufig die Frage nach der Praktikabilität hervor. In seiner bereits erwähnten Arbeit hat Norbert Elias versucht einige der exemplarischen Dichotomien aufzuführen.⁴ Die methodologischen Schwierigkeiten, die sich hieraus ergeben können, sollen an zwei, bereits von Elias genannten Dichotomien gezeigt werden. Dabei ist eines der verwendeten Gegensatzpaare das von Alltag und Festtag. Davon abgesehen, daß auch der Festtag Bestandteil des Alltags ist, kann diese Gegenüberstellung dazu herangezogen werden, eine allgemeine Positionierung des Alltags vorzunehmen. Eine weitere Akzentuierung dieser Dichotomie birgt aber die Tendenz in sich, die soziale Bedeutung des Festes für die Konstitution der Gesellschaft zu vernachlässigen. Man ist außerdem versucht zu übersehen, daß auch Feste und Feiern einem Prozeß der Veralltäglichung und Routinisierung unterworfen sind.

Das verweist noch einmal auf die Überlegungen von de Certeau, der auf die Bedeutung der Freizeit für ein Verständnis von Alltag hingewiesen hat. In diesem Zusammenhang ist das Fest ein wichtiges Moment, um sich als ein Bereich der sozialen Realität zu repräsentieren, in dem sich Transformationen vollziehen.⁵ Der Literaturwissenschaftler Michail Bachtin hat

¹ In der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit dem Alltagsbegriff entwickelte sich eine lebhaft Debattte. Vgl. u.a. W. Hardtwig / H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996; Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster 1994 und W. Schulze, *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie*, Göttingen 1994.

² N. Elias, „Zum Begriff des Alltags“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 20, Materialien zur Soziologie des Alltags, hg. von K. Hammerich / M. Klein, 1978, 24.

³ A. Lüdtke, „Einleitung. Was und wer treibt Alltagsgeschichte“, in: Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Lebensweisen und Erfahrungen*, Frankfurt/M. 1989, 9.

⁴ Elias, *Zum Begriff des Alltags*, 26.

⁵ Teil des Paradigmenwechsels repräsentieren die Beiträge des Workshop „Everyday Life in Colonial Africa“, Universität Leipzig, 6./7.10.1998 gelten, die im Juni 2002 im *Journal of African Cultural Studies* veröffentlicht wurden. Hier insbesondere Jan-Bart Gewald, "Football, funerals and fan-

versucht zu zeigen, daß gerade im Facettenreichtum des Festes eine Gelegenheit besteht, die „monologische Alltagssituation“ (L. Rapahel) abzustreifen.⁶ Das Fest mit seinem temporären Charakter der Zügellosigkeit und der Aufhebung bestehender sozialer Konventionen ist mithin eine Voraussetzung dafür, die Strukturen des Alltags aufrechtzuerhalten. Das Fest, das gleichsam auch Routine verkörpert, muß dabei immer wiederholt werden, damit die Kohärenz der Gemeinschaft gewährleistet bleibt.⁷

1.1 Die Wadschagga im Konzept einer Alltagsgeschichte

Der Alltag von Missionaren und Wadschagga konstituierte sich durch verschiedene „Lebenswirklichkeiten“. Diese zusammenzuführen war eine der Aufgaben, welche die neuen Orte von Alltag, die Schule und das Hospital, erfüllen sollten. Der Alltag, wie er sich für Missionare und Wadschagga darstellte, ließ deutlich werden, daß dabei die Zuweisung der jeweiligen Objekt- und Subjektrolle situationsabhängigen Modifizierungen unterworfen war; Modifizierungen, die sich u.a. in einem Opportunismus der *chiefs* manifestierte und den Missionaren dabei eine Rolle zuwies, auf die sie sich mitunter unvorbereitet zeigten.

Mittelpunkt des missionarischen Alltags war natürlich der Kontakt mit den Wadschagga. Ohne diese tägliche „Konfrontation“, so berichteten die Missionare in ihren privaten Tagebüchern, waren die Tage von einer Monotonie geprägt, der sie nur schwer entfliehen konnten. Die Rolle der Missionare in der Alltagssituation des Kilimanjaro wird durch Lutz Raphael noch expliziter herausgearbeitet. Er verweist auf die „Teilhabe an *languages*, [oder] die Einbettung in Stilrichtungen und Denkkollektive“ als ein wichtiges Moment, durch das die Handlungen von Missionaren und Wadschagga beeinflusst wurden.⁸ Das ist insofern von Bedeutung, als daß die Arbeit am Kilimanjaro für die Missionare eine soziale Promotion darstellte, die in von immer stärkeren Säkularisierungstendenzen betroffenen Deutschland, sehr schwer oder gar nicht zu erreichen gewesen wäre.⁹

Eine umfassende Vermittlung der neuen Ordnungen konnte nur durch Individuen erfolgen, die sich bereits erfolgreich in dem neuen Kontext versammelt hatten. Inwieweit Schule und Hospital strukturierend auf den Alltag einwirken konnten, war davon abhängig, wie sie von den Wadschagga aufgenommen wurden. Dabei war es für die Missionare wichtig, wenn sie auf Gemeinsamkeiten und eine mögliche Adaption hinweisen konnten. Diese Frage stellt sich auch allgemein dort, wo untersucht wird, wie über neue Orte des Alltags generell nachgedacht wurde und man sie in vorhandene Kategorien einordnete. Die Akzeptanz der neuen Institutionen beruhte darauf, wie das „Wissen“, das Schule und Hospital umgab, transferiert werden konnte.¹⁰ Eine Unterbrechung der Interaktionen zwischen den Akteuren einer Plausibilitäts-

fares: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940". Vgl. auch T. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970. The Beni Ngoma*, London 1975.

⁶ Raphael, *Diskurse*, 175.

⁷ M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1990.

⁸ Raphael, *Diskurse*, S.175 (Hervorhebung im Original).

⁹ Der „Kulturkampf“ zwischen dem preußischen Staat und der katholischen Kirche soll hier nur eine illustrierende Marginalie darstellen. Vgl. T. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, 92-123.

¹⁰ Die Frage was Wissen ist steht im Mittelpunkt der Ausführungen von Berger / Luckmann. Hier soll Wissen als die Konzepte verstanden werden, welche die Implementierung von Schule und Hospital

struktur, wie z.B. Schwester und Krankengehilfe, hat, so Berger, Auswirkungen auf den Alltag. Bislang bestehende Strukturen des Alltags sehen sich einer Gefährdung ausgesetzt. Eine solche Situation entstand mit der Repatriierung der Missionare in Folge des Ausbruches des ersten Weltkrieges. Diese Situation barg aber nicht nur Gefahren, sondern vor allem auch Chancen, wie die Beispiele der Wadschagga veranschaulichen, die versuchten, dem afrikanischen Moment in der Evangelisierung stärkeres Gewicht zu verleihen.

1.2 Die Leipziger Mission am Kilimanjaro

Bevor die Leipziger Mission ihre Arbeit am Kilimanjaro aufnahm, konnte sie bereits auf eine erfolgreiche Missionsarbeit in Indien verweisen.¹¹ Die Diskussion, ob ein neues Missionsfeld in Angriff genommen werden sollte, war in die Zeit imperialer Attitüden und kolonialer Euphorie eingebunden, die in Deutschland in dieser Zeit das Tagesgeschehen dominierten. Die Leipziger Mission verhielt sich diesen Entwicklungen gegenüber zunächst sehr zurückhaltend, gleichwohl man begann, Pläne für eine Arbeit in Ostafrika zu entwickeln.¹² Allerdings zögerte das Leipziger Kollegium aber noch mit seiner Entscheidung, weil innerhalb des Kollegiums befürchtet wurde, die Arbeit in Indien könnte vernachlässigt werden. Nicht länger warten wollte Pfarrer Johannes Ittameier, der im Januar 1886 in Hersbruck die *Gesellschaft für evangelisch-lutherische Mission in Ostafrika* gründete. Als erstes „Missionsfeld“ entschied man sich für die Wakamba, eine Aufgabe, die 1892 von der Leipziger Mission übernommen werden sollte.¹³

Die zur Disposition stehende Strategie der Leipziger Mission beschreibt Marcia Wright als „a policy of Christianization within existing institutions“.¹⁴ Dabei hatten die Leipziger Missionare auch keine andere Möglichkeit, weil die Kolonialverwaltung selbst noch im Aufbau begriffen war und somit keinen umfassenden Schutz garantieren konnte. Doch auch als die Implementierung der kolonialen Strukturen weitgehend abgeschlossen war, änderte die Leipziger Mission wenig an dieser Arbeitsweise. Das ist ein wesentlicher Punkt, in dem sich die Leipziger Missionare von anderen Missionsgesellschaften unterschieden.¹⁵

begleiteten. Wichtig hierbei sind die Vorstellungen von Zeit, Disziplin und Hygiene. Vgl. dazu u.a. K. Atkins, *The Moon is Dead! Give us our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*, London 1993.

¹¹ Für eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Leipziger Mission vgl. P. Fleisch, *Hundert Jahre lutherische Mission*, Leipzig 1936; N.-P. Moritzen, *Werkzeug Gottes in der Welt. Leipziger Mission 1836-1936-1986*, Erlangen 1986 und P. Fleisch, *Lutheran Beginnings around Mt. Kilimanjaro. The first 40 years*, ed. by Ernst Jaeschke, Erlangen 1998.

¹² Fleisch, *Hundert Jahre*, 239.

¹³ Moritzen, *Werkzeug Gottes*, 30.

¹⁴ M. Wright, *German Missions in Tanganyika 1891-1941. Lutherans and Moravians in the Southern Highlands*, London 1971, 15. Für eine Kritik an dem liberalen Tenor in der Literatur über die Leipziger Mission vgl. A. A. Lema, *The Foundation of the Lutheran Church in Kilimanjaro*, Hongkong 1982.

¹⁵ Aus einem kleinbürgerlich-konservativen religiösen Hintergrund kam die *Africa Inland Mission* nach Afrika und legte ihren Schwerpunkt auf die religiöse Unterweisung, denn eine Schulbildung. Vgl. R. Waller, „They do the dictating and we must submit. The Africa Inland Mission in Maasailand“, in: Th. Spear / I.N. Kimambo, eds., *East African Expressions of Christianity*, London 1999, 83-127.

Der Wahl des Missionsfeldes kam die größte Bedeutung zu. Ähnlich wie die britischen Kolonialbehörden später hofften, 'ihre *chiefs* zu finden', so waren die Leipziger Missionare bestrebt, ein „Volk“ zu finden, das von äußeren Einflüssen noch unberührt geblieben war. Bei der Auswahl des geeigneten Missionsgebietes stand das Kollegium der Leipziger Mission in Kontakt mit der britischen Church Missionary Society, die bereits eine Station in Moshi unterhielt. Die beiden in ihren Diensten stehende Missionare Johann Ludwig Krapf und Johannes Rebmann waren die ersten Europäer gewesen, die dieses Gebiet bereist hatten. In ihren Aufzeichnungen sprachen sie immer wieder davon, welche „lohnenswerte missionarische Aufgabe“ bei den Wadschagga warten würde.

Entgegen den teilweise in überschwenglichen Worten verfaßten Berichten, die in den heimischen Missionszeitschriften abgedruckt wurden, war die tägliche Arbeit der Missionare von vielen Schwierigkeiten charakterisiert. Am Prinzip auf das Wohlwollen der *chiefs* angewiesen zu sein, änderte sich solange wenig, wie die deutsche Kolonialverwaltung keine lokale Dependence in Moshi eröffnete. Einen substantiellen Vertrauensgewinn konnten die Leipziger Missionare verbuchen, als der Missionar Müller bei der Kolonialverwaltung intervenierte und Chief Shangali vor dem Tod durch den Strang bewahrte, nachdem er der Verschwörung gegen die deutsche Kolonialregierung angeklagt worden war. Gleichwohl damit die größten Schwierigkeiten für die Verbreitung des Christentums am Kilimanjaro beseitigt zu sein schießen, zögerte Shangali selber noch, zum Christentum zu konvertieren. Erst kurz vor seinem Tod im Jahre 1961, vollzog er diesen Schritt.¹⁶

Nachdem die Missionare eingestehen mußten, daß die Wadschagga nicht durch öffentliche Predigten zum Christentum zu bekehren sein würden, konzentrierte man sich auf eine andere Strategie.¹⁷ Daraus resultierte die Eröffnung der ersten Kostschulen, die die einzige Möglichkeit darstellten, in regelmäßigen Kontakt mit den Wadschagga zu kommen. Bis 1913 gelang es den Missionaren ihre Stellung am Kilimanjaro zu festigen. Der Ausbruch des ersten Weltkriegs war eine dramatische Zäsur in der Arbeit der Mission. Die anschließende Repatriierung der meisten Missionare hatte zwei unmittelbare Effekte. Zum einen bedeutet sie einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur propagierten afrikanischen Volkskirche. Auf der anderen Seite gelangten jetzt Afrikaner in eine Position, von der aus sie diese Entwicklung aktiv mitbestimmen konnten. Das zeigte sich deutlich an der Situation in den Gemeinden am Kilimanjaro.¹⁸ Als die Leipziger Missionare 1925 an den Kilimanjaro zurückkehrten war das Christentum aus dem alltäglichen Leben nicht mehr wegzudenken. Die Kirche war jetzt „[the] visible symbol of community's commitment to improvement“.¹⁹

¹⁶ Interview mit Werande Timoteo Mushi am 4.3.1999 in Machame.

¹⁷ Die Missionare beklagten die Unaufmerksamkeit, der sie z.B. auf dem Markt in Madschame zu teil wurden. Erst nachdem die Nkya, die Mutter Shangalis, die Frauem zum Zuhören aufgefördert hatte, konnten sie mit ihrer Predigt anfangen vgl. Missionsarbeit an den Frauen in Madschame, in: *ELM*, 1899, S.202-206.

¹⁸ Moritzen, *Werkzeug Gottes*, S.40.

¹⁹ Iliffe, *Improvement*, 132.

2 „Was bekommen wir, wenn wir lesen kommen?“ - Die Missionsschule im Alltag am Kilimanjaro

In der Bedeutung der Schule setzten die Akteure während der europäischen Kolonialzeit am Kilimanjaro, Missionare und deutsche wie britische Kolonialverwaltung unterschiedliche Schwerpunkte. Während die deutsche Kolonialregierung den Standpunkt vertrat, daß nur die Afrikaner eine Schule besuchen sollten, die später in der Kolonialverwaltung arbeiten würden, vertrat die Leipziger Mission eine gänzlich gegensätzliche Auffassung. Sie wandte sich gegen alle Versuche einer Elitenbildung. Gustav Warneck, Mentor der deutschen Missionswissenschaft, formulierte mithin das Programm der Leipziger Mission. Es sei wichtig, so Warneck, daß „[...] die evangelische Mission ihren Missionsobjekten die Bibel, wenigstens Teile derselben, bietet“.²⁰ Das bedeutete in der Konsequenz, daß das Ziel der Missionare weniger eine generelle Alphabetisierung durch einen Schulunterricht war, sondern die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß möglichst viele Wadschagga das Evangelium verstehen konnten. In der Katechumenatsordnung aus dem Jahre 1904 wurden dann die Grenzen markiert, innerhalb derer der Unterricht ablaufen sollte, denn dieser sollte keinen „[...] schulmäßigen, sondern mehr einen kirchlichen Charakter“ haben.²¹

Die Erfolge der Leipziger Mission stellten sich am Kilimanjaro nur sehr langsam ein.²² Berichte über die Fortschritte, wie sie die *Church Missionary Society* aus Buganda vermeldete, standen für sie nicht zur Diskussion. Ihren Plan, möglichst viele Taufbewerber durch direkte Predigten zu gewinnen, mußten sie sehr bald aufgeben. Zudem erwiesen sich die lokalen Gegebenheiten als zu problematisch, um eine schnelle Integration der Schule in den alltäglichen Kontext der Wadschagga zu erreichen. Das war vor allem der Tatsache geschuldet, daß die dezentrale Siedlungsweise die Wadschagga, die Versammlung einer größeren Menschenmenge außerordentlich erschwerte.²³ Das stand ferner konträr zum Zeitverständnis der Wadschagga, die ihre Zusammenkünfte, wo alle Angelegenheiten die Gemeinschaft betreffend diskutiert wurden, am Abend abhielten. Die Verwunderung und das Unverständnis der älteren Wadschagga muß deshalb nicht gering gewesen sein, als Missionare, wie zum Beispiel Rebmann, nur mit Bibel und Regenschirm ausgestattet war, versuchten, den Wadschagga mit öffentlichen Predigten ihre Botschaften über das Evangelium zu vermitteln.²⁴

In dieser Situation wandten sich die Missionare „notgedrungen“ an die Kinder und Jugendlichen. Ein Missionar erinnert sich: „Zunächst ist es einfach die Not gewesen, die uns zur Gründung von Schulen trieb. Weil wir keine Erwachsenen zur Predigt bekamen, so gingen

²⁰ Zitiert in J. Eggert, *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika*, Bielefeld 1970, 51.

²¹ Katechumenatsordnung der Ev.-Luth. Mission in Dt.-Ostafrika, LMAA, Nr. 61, Fiche 2+, 5.

²² Viele der ersten Kostschüler verließen die Station nach kurzer Zeit, was eine kontinuierliche Arbeit außerordentlich schwierig gestaltete. ELM, 1895, 280.

²³ Fleisch, *Hundert Jahre*, 278. Das gleiche Problem hatte auch die Africa Inland Mission, die aufgrund der pastoralen Lebensweise der Maasai kaum wahrgenommen wurde. Waller, *They do the dictating*, 83-126.

²⁴ Atkins hat die Schwierigkeiten und Mißverständnisse aufgezeigt, die bei der Einführung europäischer Zeitvorstellungen auftreten konnten.. Vgl. K. Atkins, „Kafir Time: Preindustrial Temporal Concepts and Labour Discipline in Nineteenth-Century Colonial Natal“, in: *JAH* 29, 1988, 229-244.

wir zu den Kleinen.“²⁵ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte dann eine Entwicklung ein, die von den Missionaren nicht mehr für möglich gehalten wurde: Die Anzahl der Wadschagga, die unterrichtet werden wollten, stieg nun beständig.

Mit einer steigenden Zahl von Taufbewerbern konfrontiert, waren die Missionare nun aufgefordert, ihren Standpunkt zur Schule im Rahmen der Missionierung neu zu formulieren. Der Unterricht im Lesen und Schreiben, so die Meinung der Missionare, wurde jetzt weniger nur als Vermittlung von Wissen gesehen, sondern als ein Mittel, die Bereitschaft und Ernsthaftigkeit zur Konversion jedes einzelnen Bewerbers einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen.²⁶ Ab 1920 nahmen die Äußerungen der Missionare zu die bemerkten, daß die Wadschagga beginnen würden, sich der Bedeutung ihrer Schulbildung bewußt zu werden. Missionar Jessen schreibt dazu aus Shira, daß „die Christen immer häufiger eine Ablehnung gegen das Lastentragen haben und stattdessen die Sucht hätten, immer gut bezahlte Fundi-(Meister) Arbeit zu erlangen, auch wenn er keinerlei Geschick und Tüchtigkeit beweist.“²⁷ Das eigentliche Problem war aber die Sorge der Missionare, die nun befürchteten, daß die gebildeten Wadschagga beginnen könnten sich der Omnipräsenz der Missionare zu entziehen.²⁸

Nachdem sich die ersten Jahre der Missionsarbeit nur durch sporadische Erfolge auszeichneten, begannen die Missionare sich offensiver mit der Frage nach einer adäquaten Bildung für die Wadschagga auseinanderzusetzen. Man erkannte jetzt, daß die Evangelisierung nur gelingen konnte, wenn man bereit war, sich auch mit den Institutionen Wadschagga, die in diesen Fragen wichtig waren, auseinanderzusetzen würde.²⁹ Wie Ernst das Anliegen war, zeigt der dringende Appell an alle Angehörigen der Mission, in dem der Erfolg der Missionsarbeit allein an der Schulfrage festgemacht, ja die Schule zur „Lebensfrage“ erhoben wurde.³⁰

In dem Maße, wie die Missionare diese Tatsache realisierten, mußten auch die Missionschulen den Realitäten angepaßt werden. Ein Problem, das die Missionare fortwährend beschäftigte war, daß „Wissen in den Vordergrund des Unterrichts treten“ könnte und sich die Wadschagga in einem überwiegend säkularen Kontext wiederfinden würden. Das, so die Meinung der Missionare, wäre gleichbedeutend mit einem Verlust ihrer Autorität und ihres Einflusses über die Konvertiten. Die Missionare waren bestrebt zu verhindern, daß mit den Schulen der Grundstein für zukünftige Konflikte gelegt werden würde; es mit anderen Worten

²⁵ JBLM, 1906, 88.

²⁶ Folgendes Zitat verdeutlicht diesen Aspekt, obwohl es nicht unmittelbar der Arbeit der Leipziger Mission entstammt. „Large numbers were coming forward and asking for Baptism. Of their life we knew nothing. ‘Very well,’ was our answer, ‘We don’t know you. We must test you, we must see that you have an intelligent knowledge of the way of salvation. Here are the Gospels. We will teach you to read them, and when you have read them we shall expect you to give an intelligent answer to the questions which we shall then ask you.’“ A. R. Tucker, *Eighteen Years in Uganda and East Africa*, 2. Aufl., London 1911, 234 und R. Oliver, *The Missionary Factor in East Africa*, London 1970, 212-15.

²⁷ JBLM, 1912, 72

²⁸ Ihre Position konnten sie allerdings in den Missionsratssitzungen wieder neu definieren, wenn es um die Zulassung der Kandidaten für das Lehrerseminar und später für die Hirtenschule ging. Nicht selten wurden Kandidaten, die lange Jahre als Hilfslehrer oder Evangelist gearbeitet hatten, abgelehnt, weil sie die Missionare für „nicht geeignet“ hielten. So waren beispielsweise Lazaros Laiser und Anton Tarimo nicht unumstritten, und die Missionare zögerten, ihre Einwilligung zu geben. Protokoll vom 18.8. 1930 in Mamba, LMAA, Nr. 48, Fiche 1+.

²⁹ Vgl. P. Pels, *Critical Matters. Interactions between Missionaries and Waluguru in Colonial Tanganyika, 1930-1961*, Amsterdam 1993.

³⁰ J. Raum, „Aus dem Schulhaus in Marangu“, in: *Nürnberger Missionsblatt*, Nr. 1, 1914.

verhindert werden sollte, daß sich eine Elite in der Wadschagga-Gesellschaft herausbildete. Aus diesem Grund waren die Schulen primär der Ort, an denen das europäische Verständnis von Ordnung und Disziplin durchgesetzt werden sollte. Dabei lagen die Schwierigkeiten im Detail, weil die Vermittlung dieser Vorstellungen in einer Art und Weise geschehen mußte, daß der Eindruck einer Oktroyierung von europäischen Kulturelementen vermieden wurde.³¹

Nicht alle Wadschagga reagierten positiv auf die Rahmenbedingungen dieses neuen Alltags. Das Verhältnis zur Schule blieb mancherorts weiterhin gespannt, besonders dort, wo die Autorität des *chief* und der Ältesten noch weitestgehend intakt war. Hier erfuhren Schüler mitunter das ganze Ausmaß der ihnen im Vorfeld angedrohten Strafsanktionen. Der aus Masama stammende Alfayo schreibt in seinem Aufsatz, daß seine Eltern ihn mit den Worten „[...] wewe si mtoto wetu tena.“ (Du bist nicht mehr länger unser Kind) aus dem Haus verwiesen hatten.³² Ob das eine persönliche Entscheidung der Eltern war oder sie sich dem Druck der einflußreichen Ältesten fügen mußten, ist eine Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß. Dieser Fall zeigt, daß weniger die unmittelbare Angst vor der Person des Missionars ausschlaggebend war, als davor, einem drohenden Autoritätsverlust machtlos gegenüberzustehen. Die Schüler waren für die Ältesten potentielle Herausforderer ihrer Person und Ämter. Diejenigen, die sich den Aufforderungen der Ältesten widersetzten, sahen sich nun innerhalb der Gemeinschaft marginalisiert. In dieser Situation hatten sie nur die Möglichkeit entweder in die entstehenden urbanen Zentren von Tanga, Arusha, Mombasa und Daresalaam zu gehen oder sich um eine Aufnahme auf der Missionsstation zu bemühen.³³

Vergegenwärtigt man sich diesen Aspekt, dann wird die Ablehnung verständlich, mit der die Missionare teilweise konfrontiert wurden, wenn sie in der Umgebung der Stationen versuchten, Eltern zu überzeugen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Die ersten Kostschüler berichten recht einstimmig darüber, welchen Schwierigkeiten sie sich ausgesetzt sahen, als sie ihren Wunsch äußerten, die Schule zu besuchen. Elia aus Masama berichtet, daß sein Vater nur widerstrebend die Einwilligung zum Besuch der Schule gab, ihm aber verbot, zu Hause zu lesen. Er befürchtete, so Elia in seinem Aufsatz, daß „[...] die Milch der Kühe austrocknen würde und alle sterben müßten.“³⁴ Für Wadschagga, die in einem bislang marginalen Verhältnis zu den Missionaren und der europäischen Kolonialisierung standen, mußte diese Aufforderung der Missionare als wenig nachvollziehbar erschienen sein. Die Äußerung des Vaters verdeutlicht aber auch die Komplexität des Weltbildes der Wadschagga. Gerade die Kolonialzeit unterzog afrikanische Denkweisen einer radikalen Transformation, so daß seine Äußerungen auch als Versuche, wenn auch erfolglose, betrachtet werden müssen, die alte

³¹ Die Angst vor Intellektuellen, die später den Widerstand gegen die Kolonialregierung organisieren könnten war der fortdauernde Grund für die Zurückhaltung der Regierung in der Einrichtung von Schulen. Vgl. H. Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914*, Paderborn 1982, 366.

³² Die “outcast theory”, nach der die ersten Christen vor allem sozial marginalisierte Personen waren, trifft nur mit Einschränkungen für die Leipziger Mission zu. Vgl. u.a. Alfayo aus Masama, ELCT Archiv Moshi, Marangu nakala, Box 16. Für ein anderes Beispiel aus Nordosttanzania vgl. J. Willis, “The nature of a mission community: the Universities’ Mission to Central Africa in Bonde”, in: R. Bickers / R. Seton (Hg.), *Missionary Encounters. Sources and Issues*, London 1996, 128-53.

³³ Nicht selten war es aber die fortschreitende Landknappheit, die Wadschagga davon überzeugte, für die Missionare zu arbeiten. Vgl. Filipo Njau, *Aus meinem Leben*, übersetzt von Bruno Gutmann, Erlangen 1960, 35.

³⁴ Elia (Masama), ELCT Archive Moshi, Marangu nakala, Box 16.

Ordnung zu bewahren.³⁵ Das führt zu der Frage, ob die Eltern tatsächlich gegen eine Ausbildung ihrer Kinder votierten, da sie in den meisten Fällen nach einer weiteren Intervention der Missionare ihre Meinungen änderten oder ob sie nicht nur mehr Aufmerksamkeit auf ihre eigene Situation lenken wollten, die aber für die Missionare von keinem unmittelbaren Interesse war.

Der Alltag der Missionsschule war zu einem nicht unerheblichen Teil durch die unregelmäßige Teilnahme der Schüler am Unterricht bestimmt. Das war ein Faktum, das wiederkehrenden Protest und Kritik der Missionare in ihren Berichten an das Kollegium hervorrief. Besonders die Präsenz der europäischen Plantagen wirkte sich dabei negativ aus. Seit 1905 konstatierten die Leipziger Missionare, daß immer mehr Jungen von ihren Familien zur Lohnarbeit auf die europäischen Plantagen geschickt wurden. In Shira berichtet Missionar Rother über die „Sachsendüngerei der Knaben und Mädchen auf die weitentfernten Farmen“, die er für die mangelnden Leistungen in der Schule verantwortlich machte.³⁶ Die Probleme mit den europäischen Farmen sollten sich noch verschärfen, je stärker der Kilimanjaro mit der Plantagenwirtschaft in die globalen Handelsstrukturen der Kolonialzeit eingebunden wurde.

Die Schule war aber der Ort, an dem sich ein neues Zeitverständnis artikuliert. Wadschagga waren gezwungen sich diesen neuen Regeln zu unterwerfen, wollten sie an der weiteren Entwicklung teilhaben. So schreibt Missionar Fuchs in einem Brief an den Missionsrat, daß der „prompte Beginn und die genaue Einhaltung des Unterrichts“ durch Verspätungen der Schüler und Lehrer eingeschränkt war. Als Ursache verifiziert er, daß die Lehrer keine funktionstüchtigen Uhren besitzen würden, die einen pünktlichen Beginn des Unterrichts gewährleisten würden. Bis dahin war es die Praxis, daß auf den Hauptstationen Glocken, die von Gemeinden aus Deutschland gespendet worden waren, für den genauen Tagesablauf sorgten. Auf den Außenstationen war das aus Kostengründen nicht möglich. Auch die Uhren, welche die Lehrer manchmal besaßen und von zweifelhafter Qualität waren, konnten seine Zweifel dahingehend nicht ganz ausräumen. So richtete er schließlich die Bitte an den Missionsrat, die Außenstationen, die ständig mit einem Lehrer besetzt sind, mit einfachen Wanduhren auszurüsten. Denn, so Fuchs - „sie würde Lehrer und Schüler an Pünktlichkeit, die oberste Regel im Schulbetriebe, gewöhnen.“³⁷

Das Korpus von Ethnien, die in dieser Region lebten, wurde auch in der Schule vereint. Die Kinder, die in die Schule kamen, waren nicht selten Flüchtlinge, die aus anderen *chiefdoms* des Kilimanjaro stammten. In Machame, so Missionar Müller, erschienen zum Unterricht mehrheitlich Maasai, Ndorobo, Waarusha und nur einige Wadschagga.³⁸ Eine einheitliche Politik in bezug auf Fragen der Ethnizität ist für die Leipziger Missionare nicht eindeutig feststellbar. Auch wenn die Schule ein Treffpunkt der verschiedenen Ethnien des Kilimanjaro darstellte, so waren die Missionare über jeden froh, der den Weg in die Schule fand – zumindest in der Anfangszeit. Abgesehen davon existierte eine verständliche Präferenz der Gemeinschaften, mit denen die Missionare in direkten Kontakt standen.

³⁵ Das ist auch ein wiederkehrendes Thema in der afrikanischen Literatur, die sich mit dem Phänomen der Kolonialzeit und ihrer Auswirkungen auf die afrikanischen Gesellschaften auseinandergesetzt hat. Vgl. C. Achebe, *Things Fall Apart* (London 1958).

³⁶ ELM, 1914, 11

³⁷ Fuchs an Kollegium, 14. 10. 1913, LMAA, Nr. 107, Fiche 4+.

³⁸ JBLM, 1896, 84.

2.1 Missionsschule und sozialer Status - Die Lehrerausbildung

Mit der Etablierung kolonialer Strukturen war vor allem eine Individualisierung im Alltag der Wadschagga verbunden. Waren Grundkenntnisse im Lesen und Schreiben wichtig, um sich in dem neuen Kontext zu behaupten, so war das herausragende Moment die Veränderung der sozialen Bedeutung von Literalität. Der Prestigeeffekt, den noch die ersten Kostschüler für sich reklamieren konnten, reduzierte sich bei den nachfolgenden Generationen von Schülern immer mehr. Das Fehlen einer literaten Elite in Afrika, mit Ausnahme der islamischen Gelehrten, war verantwortlich dafür, daß die Schule mehr zur sozialen Mobilität, denn zur Restauration afrikanischer Eliten beitrug. Die eigentliche Bedeutung der Schule begann sich nun in den Männern zu manifestieren, denen es gelang, die Prüfungen und Kriterien der Missionare zu erfüllen, um dann ihre Position als Lehrer und Evangelist auf der Missionsstation einzunehmen.

Die Leipziger Missionare verwendeten den Begriff zwar nicht explizit, doch die afrikanischen Lehrer und Evangelisten waren in ihrem Auftreten und ihrer Position, die sie in den Gemeinschaften einnahmen, „Intellektuelle“.³⁹ Antonio Gramsci, der sich mit der Rolle des „Intellektuellen“ beschäftigt hat und die elitäre Konnotation des Begriffes hinterfragt, schreibt: „In any physical work, even the most degraded and mechanical, there exists [...] a minimum of creative intellectual activity.“⁴⁰ Das bedeutet in der Konsequenz, daß jede Person in ihrem Kontext als „Intellektueller“ zu bezeichnen ist, allerdings mit der Einschränkung, daß nicht alle Menschen die soziale Funktion von „Intellektuellen“ wahrnehmen können. Diese Unterscheidung ist wichtig, denn obwohl „Intellektuelle“ in Phasen rapiden und tiefgreifenden sozialen Wandels daran gemessen werden, inwieweit sie auf diese Situationen reagieren können, liegt doch das eigentliche Interesse auf der Stellung dieser Personen im Gefüge der sozialen Beziehungen ihrer Gemeinschaft.⁴¹

Inwieweit sich die Seminaristen ihrer Bedeutung als „Intellektuelle“ bewußt wurden, ist schwer zu rekonstruieren, weil „afrikanische Stimmen“ die Zeit kaum überdauert haben. Sie waren sich aber ihrer Stellung in der Gemeinde und ihrer Rolle als Vermittler zwischen den einzelnen Kongregationen und Missionaren bewußt. Die Missionare waren wie die Kolonialverwaltung auf diese afrikanischen Vermittler angewiesen, wollten sie ihren Vorstellungen von Alltag am Kilimanjaro ein konstruktives Moment hinzufügen. Mit der Wahl der Personen, die diese Aufgabe erfüllen sollten, wählten Missionare und Kolonialbeamte auch eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit diesen Problemen. Das bedeutet, daß die *chiefs* andere Akzente setzten, um ihren Forderungen Ausdruck zu verleihen, als die Lehrer und Evangelisten, deren Umgangsformen im Kontext der Mission moderater angelegt waren. Durch die Ausbildung der Lehrer und Evangelisten durch die Missionare kamen die Wadschagga mit dem europäischen Konzept des „Intellektuellen“ in Berührung, allerdings ohne, daß die Missionare versucht hätten, dieses auf die Verhältnisse am Kilimanjaro zu übertragen oder sich vergleichbarer Institutionen der Wadschagga zu versichern.

³⁹ Feerman sieht Intellektuelle definiert durch ihre Stellung in den sich artikulierenden sozialen Prozessen und durch ihre Handlungen. Vgl. S. Feerman, *Peasant Intellectuals. History and Anthropology in Tanzania*, Madison 1994.

⁴⁰ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, New York 1971, 8. Für dessen Rezeption in der afrikanistischen Historiographie vgl. J. Vansina, *Living with Africa*, Madison 1994, 205.

⁴¹ Vgl. D. Anderson / D. H. Johnson, eds., *Revealing Prophets*, London 1992 und D. H. Johnson, *Nuer Prophets. A History of Prophecy in the Upper Nile Valley*, London 1994.

Im Rahmen ihrer Möglichkeiten versuchten die Lehrer und Evangelisten auf den Fortgang der Evangelisierung Einfluß zu nehmen. Dahingehend bemerkt Missionar Schöne aus Mamba: „Ferner ist zu bemerken, daß unsere Lehrer anfangen, durch ihre fortschreitende äußere Zivilisation [...], sowie durch eine bescheidene Buchgelehrsamkeit sich über das Niveau ihrer Volksgenossen zu erheben und eine geistige Führerschaft sich zu erringen.“⁴² In der Ausbildung ihres afrikanischen Personals hatten die Leipziger Missionare klare Vorstellungen und legten ihr Hauptaugenmerk auf die Förderung der Lehrer, denn die in ihren Augen „[...] bescheidene pädagogische Veranlagung der Hilfslehrer“ ließ sie für die anstehenden Aufgaben nicht prädestiniert erscheinen. Wenn es ein Elitenbewußtsein gegeben hat, dann äußerte sich das nicht explizit im Alltag der Lehrer. Diese angestrebte Führung der Lehrer war nicht selten ein geistiges Konstrukt der Missionare, für die es ein geeignetes Erklärungsmuster war, um die sich vor und nach dem ersten Weltkrieg stärker zu artikulieren beginnenden Dissonanzen mit den Wadschagga zu interpretieren.

Für die Missionare stellte sich nach der Rückkehr eine völlig neue Situation dar, insofern sie gezwungen waren, die Zusammenhänge zwischen Schulbildung und materiellem Wohlstand zu erkennen, wie auch immer mehr Wadschagga diesem Zusammenhang zwischen Literalität und ökonomischer Prosperität gewahr wurden. Die fortschreitende ökonomische Entwicklung am Kilimanjaro, besonders die Kaffeeproduktion, bot in den 1920er Jahren für Wadschagga jetzt mehr Möglichkeiten, ihre Lese- und Schreibkenntnisse unter Beweis zu stellen. Die Kolonialverwaltung begann, den Absolventen der Missionsschulen Stellen anzubieten, was von den Missionaren in der Anfangszeit, mit dem Verweis auf eine Säkularisierung noch abgelehnt wurde. Erst als verstärkt Muslime in der Verwaltung eingesetzt wurden, änderten die Missionare ihre Meinung und propagierten die Eignung ihrer Schüler. Auch wenn die meisten Lehrer auch während der Abwesenheit der Missionare der Mission verbunden blieben und versuchten, sich mit der schwierigen ökonomischen Situation zu arrangieren – sie blieben mit einem Stigma versehen.

Gutmann sah einen Hauptgrund in der ökonomischen Situation der Lehrer, deren Gehälter immer noch über dem Durchschnitt lagen und warnte deswegen davor, sie noch weiter anzuheben. Das Gefühl der Lehrer, so Gutmann, einem besonderen Stratum der Gesellschaft anzugehören - er sprach von einer „Mittelschicht der Lehrer“ - sollte nicht noch zusätzlich unterstützt werden.⁴³ Die Lehrer waren ein Beispiel dafür, wie Wadschagga jetzt dem Zusammenhang zwischen Literalität und ökonomischer Prosperität gewahr wurden. Innerhalb der Mission sah man zwar die Notwendigkeit für ausgebildete Afrikaner, die in der Verwaltung tätig werden sollten. Gleichzeitig sahen sich die Missionare herausgefordert, eine mögliche Entfremdung und „Europäisierung“ der Wadschagga zu verhindern. Sie befürchteten, daß die Säkularisierungstendenzen, die sich in Deutschland ausbreiteten, auch auf dem afrikanischen Missionsfeld Fuß fassen könnten. Ihre Befürchtungen gingen soweit, daß sie glaubten, mit dem Erlernen der englischen Sprache „die gebildeten Afrikaner keine Afrikaner mehr bleiben werden“.⁴⁴

Dabei unterstellten die Missionare ebenfalls, daß diejenigen, die Englisch lernen wollten, nur von materiellen Interessen geleitet sein würden. Daß materielle Interessen eine Rolle gespielt haben, ist dabei unbestritten, waren sie doch mittlerweile ein Allgemeinplatz in der Kolonialzeit geworden. Problematisch erscheint nu die Haltung der Missionare, den Wadschagga ihren Bildungskanon nahebringen zu wollen, ohne vorher die Meinung und Bedürfnisse der Wadschagga gehört zu haben.

⁴² JBLM, 1912, 94.

⁴³ ELM, 1926, 129.

⁴⁴ Zu den Schulfragen im Tanganyika Territory, LMAA, Nr. 27, Fiche 1+.

2.2 Missionare und Frauen - *Gender* in der Missionsschule

Eine zentrale Frage im Rahmen der Missionierung war das Verhältnis der Missionare zu Frauen – afrikanischen und europäischen. Dabei half den Leipziger Missionaren eine Aufteilung der Interessen, die sich im Verlauf der kolonialen Expansion am Kilimanjaro etabliert hatte. Während die Ältesten der Lineages und die Kolonialadministration ihr Augenmerk darauf richteten, die Kontrolle über Frauen, d.h. über deren Arbeitskraft, zu festigen, waren die Missionare hauptsächlich damit beschäftigt, sich den ideologischen und theologischen Fragen zu widmen, die sich in diesem Kontext stellten.

Von den im Jahr 1914 existierenden zehn Stationen hatten nur vier eine Mädchenkostschule eingerichtet.⁴⁵ In Machame wurden 1899, sechs Jahre nach Beginn der Arbeit, die ersten Kostschülerinnen aufgenommen. Insgesamt gab es 1900 auf den Stationen am Kilimanjaro 21 Kostschülerinnen und die Zahl erhöhte sich bis 1913 auf 35.⁴⁶ Der Schulbesuch von Jungen und Mädchen erfolgte mit unterschiedlichen Prämissen. Sollten die Jungen sollten darauf vorbereitet werden, ihre Rolle als Autoritäten in der christlichen Familie und Gemeinschaft auszufüllen, lag das Augenmerk in der Ausbildung der Mädchen auf einem anderen Aspekt.⁴⁷ Hier standen Fragen im Vordergrund, die mit der Sphäre der häuslichen Arbeit und der Reproduktion der Familie verbunden waren.⁴⁸ Als wichtigstes Ziel verstanden die Missionare und Missionarinnen die Erziehung zu „verständnisvollen“ und „treuen“ Ehefrauen, welche den christlichen Lehrern und Evangelisten zur Seite gegeben werden sollten.

Die Vorstellungen der Missionare unterschieden sich dabei maßgeblich von denen der Frauen. Die Schülerinnen äußerten sich am Beginn der Ausbildung nicht selten skeptisch darüber, was für einen Sinn die Ausbildung haben würde, wenn die Schülerinnen sich nach Beendigung der Schule wieder in die familiären Strukturen einzuordnen hätten, sie die erlernten Fähigkeiten nicht anwenden würden können.⁴⁹ Der Charakter der Schule war nicht statisch, doch der Grundtenor wird auszugsweise in einem Bericht des Education Officers ersichtlich. Er schreibt:

The tradition of hard work is well maintained, says the Report, and is reflected in a daily routine which is almost spartan. The first batch of girls appear to have suffered something of a shock when they discovered that school did not emancipate them from the normal agricultural activities at the home. The headmistress in charge sets a personal example in every kind of garden activity – but what will some of our cranky legislators say and do if ever they hear of such a school.⁵⁰

⁴⁵ Am Kilimanjaro waren das die Stationen Machame, Mamba, Moshi und Shigatini.

⁴⁶ Franke, *Dschagga*, 210-11.

⁴⁷ Ein nicht unwesentlicher Aspekt war, daß die Mädchen im Gegensatz zu den Jungen kein Geld für die Arbeit in der Schule bekamen. *Lydia*, Nr. 1, 1915, 20.

⁴⁸ Für den Aspekt der Domestikation von Frauen während der Kolonialzeit vgl. E. Schmidt. *Peasants, Traders and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939*, London 1992; D. Gaitskell, “Housewives, maids or mothers: Some contradictions of domesticity for Christian women in Johannesburg, 1903-39”, in: *JAH*, 24, 1983, 241-56 und N. R. Hunt, “‘Le Bébé en brousse’: European women, African birth spacing and colonial intervention in breast feeding in the Belgian Congo,” in: F. Cooper / A. Stoler, eds., *Tensions of Empire*, Berkeley 1997, 287-322.

⁴⁹ Berichterstattung über die Mädchenschule in Moshi, LMAA, Nr. 48, Fiche 8+.

⁵⁰ Education for native girls, in: *East Africa*, Vol. 6, 1930, LMAA, Nr. 5, Fiche 5+.

Betrachtet man die Begegnung der Frauen mit den Missionaren in der Schule von einem säkularen Standpunkt aus, dann kann man sie in ihrem Wesen als durchaus ambivalent bezeichnen. Für die Mädchen und Frauen waren die Missionsschulen, das zeigen die steigenden Schülerzahlen, Möglichkeiten, sich innerhalb des kolonialen Kontextes am Kilimanjaro zu etablieren. Ihre Erwartungshaltung war aber nicht kongruent mit jener der Missionare, und die Missionsstation war keineswegs das erwartete Refugium. Die Kontrolle der Arbeitskraft durch die Familien und Lineages wurde durch die der Missionare einfach ersetzt.⁵¹ Leider bleiben afrikanische Frauen in den Berichten der Missionare „stimmlos“, so daß über die Tragweite, nachdem die Frauen dieses Aspektes gewahr wurden, nur Hypothesen angestellt werden können. Die Entscheidungen von Frauen, die Schule zu verlassen und nach Mombasa oder Daressalaam zu gehen oder eine Ehe mit einem ungetauften Wadschagga einzugehen, können als Reaktionen auf diese Situation auf den Missionsstationen verstanden werden.

Die Leipziger Missionare hatten am Beginn ihrer Arbeit kaum Erfolg, Mädchen für ihren Unterricht zu gewinnen. Die Eltern der Mädchen verlangten eine Erklärung von den Missionaren, warum sie ihre Töchter auf die Missionsschule schicken sollten, wo sie fast ohne Lohn arbeiten sollten, während ihre Arbeitskraft in der häuslichen Subsistenzwirtschaft benötigt würde. Die Familienoberhäupter waren vor allem besorgt, ihren Anspruch auf das „Brautgut“ zu verlieren, wenn die Mädchen auf der Station leben würden.⁵² Die Bezahlung des Brautgutes vollzog sich mehreren Abschnitten und konnte einige Jahre dauern. Der überwiegende Teil des Brautgutes, das in Vieh und Bier zu bezahlen war, wurde sofort während der Hochzeitsfeier und den späteren Anlässen der Bezahlung konsumiert und nur ein geringer Teil des Brautgutes wurde für eine Akkumulation reserviert.⁵³

Ein Grund für den zurückhaltenden Schulbesuch von Frauen und Mädchen war auch die Einstellung der *chiefs* zu dieser Frage. Am Kilimanjaro gab es zwischen den einzelnen Stationen und *chiefdoms* deutliche Diskrepanzen in der Anzahl der Schülerinnen. In Mwika spielte Chief Mbararia eine besondere Rolle in der Durchsetzung der Schule als neues Medium, als er seine beiden Frauen mit zum Unterricht brachte und in der Folgezeit zu einem der wichtigsten Förderer der Schule wurde.⁵⁴ 1896 waren in Mwika von 40 unterrichteten Erwachsenen 10 Frauen. Als 1898 die Schule eingeweiht wurde, trug man dieser Entwicklung Rechnung und gab den Frauen eine eigene Sitzreihe.⁵⁵ In Mwika konnten die Missionare sehen, welche Bedeutung die Überzeugung der einflußreichen Personen haben kann, wenn es um die Überwindung der Zurückhaltung gegenüber der Schule seitens der Majorität der Gemeinschaft ging. Wie die *chiefs* die Akzeptanz der Schule am Kilimanjaro verzögern oder forcieren konnten, zeigt ein Beispiel aus Machame. Ein Tagebucheintrag vom 14. Juni 1896 vermerkt:

⁵¹ A. Hastings, „Were women a special case?“, in: F. Bowie / D. Kirkwood & S. Ardener, eds., *Women and Missions: Past and Present*, Oxford 1993, 114.

⁵² Zur Bedeutung von Brautgut vgl. J. Goody / S. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, London 1978.

⁵³ Falk Moore macht keine genaue Angaben über die Höhe des Brautgutes. Nimmt man aber die Verbreitung von Vieh und die allgemeine wirtschaftliche Situation über weite Teile des 20. Jahrhunderts, dann waren die Zahlungen nicht unergiebig. Die Missionare beklagten sich auch, daß damit für die Christen Standards gesetzt würden, die sie nicht erfüllen könnten und plädierten für einen bescheideneren Weg der Hochzeitsfeiern. Vgl. Falk Moore, *Social Facts*, 72-3.

⁵⁴ Stationstagebuch Mwika, Juli 1895, ELCT Archive Moshi.

⁵⁵ Stationstagebuch Mwika, Mai 1896, Jan. 1897, ELCT Archive Moshi.

Es war Mittag, ehe der Häuptling mit genügend Leuten zum ‚Lesen‘ sich einstellt. Wenn die Eingeborenen nur von selbst kämen! So aber kleben sie an ihrem Häuptling und fühlen sich nur da wohl, wo er ist. Kaum betritt einer das Haus, ehe Schangali nicht drin ist.⁵⁶

Die Abwesenheit von Missionarinnen, die als Lehrerinnen hätten arbeiten können, war ein weiterer Grund für die marginale Stellung der Mädchenschule. Der eigentliche Durchbruch wurde erst erreicht, als die Schwestern Elisabeth Seesemann, Elisabeth Hübner und Berta Schulz zwischen 1906 bis 1908 ausgesandt wurden und die Arbeit am Kilimanjaro aufnehmen konnten.⁵⁷ Waren am Beginn noch Ressentiments gegen einen Unterricht für die Mädchen zu spüren, so konnten ab dem Jahr 1909 steigende Schülerzahlen an das Kollegium nach Leipzig berichtet werden. Die Entwicklung am Kilimanjaro war keineswegs außergewöhnlich, denn auch aus anderen Regionen Afrikas wurden vergleichbare Tendenzen berichtet. In Nord-Nigeria wurde besondere Aufmerksamkeit der Ausbildung der Söhne der *chiefs* zuteil, die von durch die Regierung ausgebildeten Lehrern unterrichtet wurden.⁵⁸

In den Vorstellungen über die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau gab es zwischen den Leipziger Missionaren und der Kolonialadministration kaum konträre Meinungen. Vertrat letztere die Ansicht, daß die Männer vornehmlich auf den europäischen Plantagen arbeiten sollten, um die geforderte Kopf- und Hüttensteuer bezahlen zu können, sollten die Frauen für die Reproduktion der Arbeitskraft und den dadurch entstehenden sozialen Kosten Sorge tragen. Nach 1920 wurde diese Reminiszenz an ein viktorianisches Familienbild modifiziert.⁵⁹ Es begann sich nun zunehmend die Erkenntnis durchzusetzen, daß für den Aufbau einer christlichen Wertegemeinschaft die Bedeutung der Frau stärker akzentuiert werden müsse.

Das stellt einen signifikanten Meinungswandel der Missionare dar. Die Reformbereitschaft der Missionare wurde unmittelbar darauf wieder eingeschränkt. Es war unbedingt zu vermeiden, daß die Mädchen und Frauen zu „Damen“ und „Zierpüppchen“ erzogen werden würden, mithin sich der Kontrolle der Missionare entziehen könnten. Wie bei den Kostschulen der Jungen sollte die Bewahrung ihrer „natürlichen Lebensart“ im Vordergrund der Ausbildung stehen.⁶⁰ Trotzdem gab es einige Frauen, die sich gegen die Vorbehalte durchsetzten, wie Karoline Mushi aus Machame, die einige Zeit den Handarbeitsunterricht leitete. In Gonja waren zwei ehemalige Schülerinnen in der Lage, eine Sonntagsschule zu eröffnen, um damit das etablierte Frauenbild um ein neues Moment zu bereichern.⁶¹

Wollten die Missionare die Akzeptanz der Mädchenschule substantiell verbessern, dann mußten sie sich über die Frage von afrikanischem Lehrpersonal Gedanken zu machen. Schwester Elisabeth Vierhub stellte sogar die Hypothese auf, daß es besser für den Fortgang der Schule sein würde, wenn sich der Stationarius aus der täglichen Schularbeit zurückziehen würde und den Schulbetrieb den Schwestern und afrikanischem Lehrpersonal überlassen sollte. Diese offensichtliche Unterminierung ihrer Autorität konnten die Missionare nicht dulden; dieser Punkt wurde dann auch von Rother und Gutmann entschieden zurückgewiesen. Es existierten aber auch andere Meinungen. In einem Memorandum führte Reverend Canon Broomfield seine Gedanken zur Schulbildung von Mädchen und Frauen in Tanganyika aus.

⁵⁶ Eggert, *Missionsschule*, 188.

⁵⁷ JBLM, 1907, 79.

⁵⁸ Vgl. R. Oliver / A. Atmore, *Africa since 1800*, Cambridge 1994, 156-58.

⁵⁹ Unter den Aspekten des Familienbildes dieser Epoche stehen die gemeinsame Lebensplanung von Mann und Frau und eine stärkere Bindung des Mannes an die Familie hervor.

⁶⁰ LMAA, Nr. 47, Fiche 6+, 18.

⁶¹ LMAA, Nr. 48, Fiche 8+.

Seine Vorschläge für die Gestaltung des Unterrichts fanden ihren Niederschlag auch in der gehobenen Mädchenschule in Moshi.⁶²

2.3 Die gehobene Mädchenschule in Moshi

Existierten bereits seit 1912 eine Lehrgehilfenschule in Moshi und das Seminar in Marangu, dauerte es bis zum Jahre 1928, bis eine äquivalente Einrichtung mit der gehobenen Mädchenkostschule in Moshi eröffnet werden konnte. In ihren ursprünglichen Planungen war sie konzipiert, um bis zu 25 Schülerinnen in einem Jahrgang zu unterrichten. Es zeigte sich bald, daß diese Planungen den tatsächlichen Bedarf bei weitem nicht decken konnten. Als die Leiterin, Elisabeth Vierhub, 1938 nach Deutschland zurückkehrte, wurden ungefähr 60 Schülerinnen unterrichtet.

Der Weg bis zur Eröffnung war nicht leicht, und die Schwestern, vor allem Elisabeth Vierhub, mußten sich gegen einige Widerstände im Missionsrat durchsetzen. Besonders konservative Vertreter wie Bruno Gutmann stellten die Frage, ob eine solche Schule denn überhaupt nötig sei. Vordergründig sahen sie auch hier wieder die Gefahr, daß die Mädchen und Frauen von ihrer Kultur entfremdet werden könnten. Einen wesentlichen Anstoß erfuhr die Debatte, als sich die afrikanischen Lehrer in dieser Frage zu Wort meldeten. Ein Lehrer bemerkt: „[...] tut etwas für die Frauenschulung! Wir kommen als Volk nicht weiter, weil ein Bein kraftlos ist; dem einen die Missionare schon schön geholfen, es hat Kraft; aber das andere ist noch sehr schwach“.⁶³ Man kann den Missionaren sicherlich nicht vorwerfen, daß sie die Entwicklung absichtlich verzögert hätten. Doch es war offensichtlich, daß sie nicht mit der gleichen Akzentuierung wie bei den Jungen vorangetrieben wurde. Die Pragmatiker setzten sich schließlich im Missionsrat durch, und Missionar Raum fand eine alle Widerstände ausräumende Antwort auf die Bedenken Gutmanns. Es sei an der Zeit antwortete er, „[das] Streben der Frauen zu unterstützen“.⁶⁴

War die Mädchenschule ursprünglich für die Dschagga-Mission konzipiert worden, so stellten die Missionare bei der Eröffnung überrascht fest, daß von den 30 Schülerinnen mehr als die Hälfte aus Pare, Arusha und Neu-Moshi kamen.⁶⁵ Die ethnische Provenienz der Schülerinnen veränderte sich in der Folgezeit nicht mehr wesentlich. 1938 wurde zum ersten Mal eine Muslimin an der Schule aufgenommen. Ihre Aufnahme bildete eine Ausnahme und blieb es auch. In der Gestaltung des Unterrichts wurde dem aber nicht Rechnung getragen, und so nahm die Muslimin „[...] selbstverständlich am Religionsunterricht teil.“⁶⁶

Einige der Ältesten begründeten ihre zögerliche Haltung der Schule gegenüber damit, daß die Mädchen tatsächlich entfremdet werden würden. Ephraim aus Masama schreibt: „Unsere Mädchen, die von den Moshi kommen, verachten die Alten und gehorchen ihnen nicht.“ Dem schießt sich auch Tobias an: „So kommen sie eingebildet und stolz zurück und verachten auch

⁶² Er klassifizierte drei Teilbereiche: “subjects specially connected with the life of an African girl and woman, subjects connected with recreation, personal gifts, and creative faculties and subjects intended to develop powers of thought, new intellectual interests etc.” Der Fokus der Leipziger Mission lag auf dem ersten Aspekt. Tanzen, Singen, Spiele, Geschichten erzählen, wurde als nicht elementar in der Erziehung von guten Ehefrauen erachtet. *The Education of African Women and Girls in Tanganyika*, LMAA, Nr. 27, Fiche 2+.

⁶³ E. Vierhub, Berichterstattung über die Mädchenschule in Moshi, LMAA, Nr. 48, Fiche 8+, 7.

⁶⁴ LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, 8.

⁶⁵ JBLM, 1928, 49.

⁶⁶ Jahresbericht Mädchenschule Moshi 1938, LMAA, Nr. 19, Fiche 6+.

die ihnen gebührenden Arbeiten im Haus und Hof.“ Die Meinung der Missionare gibt Simon aus Mamba am besten wieder, als er bemerkt, daß „Unsere Mädchen werden dort Europäertum gelehrt, was sich bei der kommenden Ehe übel auswirkt.“⁶⁷

Verlässliche Angaben über das Alter der Schülerinnen liegen nicht vor. In ihrem Memorandum zur Mädchenschule betonte Schwester Vierhub, daß die Mädchen bei Eintritt in die Schule nicht älter als 16 Jahre und bereits getauft sein sollten.⁶⁸ Später machte man beim Alter der Mädchen einige Kompromisse, wohl weil man nicht ausreichend Kandidatinnen gewinnen konnte. Vierhub äußerte hier starke Bedenken darüber, ob damit dem eigentlichen Charakter der Schule Rechnung getragen werden könnte.⁶⁹ Berücksichtigt man die Aufgabe der Schule, „gute“ Ehefrauen auszubilden und die teilweise kurze Verweildauer in der Schule, dann ist ein vergleichsweise höheres Alter der Mädchen durchaus vorstellbar.⁷⁰

Die Aufgabe der Mädchenschule in Moshi war bereits vor der Eröffnung klar definiert. Es wurde zwar beabsichtigt, den Mädchen grundlegende Kenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen zu vermitteln, doch die eigentliche Bedeutung der Schule sahen die Leipziger Missionare auf einem anderen Gebiet, die Schule sollte auf keinem Fall eine „Verziehungsanstalt“, sondern eine Erziehungsanstalt darstellen.⁷¹ Die Schülerinnen sollten zu Frauen erzogen werden, die später mit den Lehrern und „gehobenen Eingeborenen [sic]“ auf christlichen Werten basierende Familien gründen sollten.⁷² An die Mädchen, welche die Schule besuchten, wurde eine ganz explizite Erwartungshaltung gerichtet. Sie sollten ihren Platz an der Seite ihres Ehemannes einnehmen und persönliche Ambitionen zurückstellen.⁷³ Die Schule, so Elisabeth Vierhub, sollte eine Stätte der Pflege der „christlichen“ und „weiblichen Tugenden“ sein.⁷⁴ Vierhub hatte ganz genaue Vorstellungen, wie der Tagesablauf, die Kleiderordnung aussehen sollte, welche sie auch dem Missionsrat auf der Sitzung in Moshi, 1927 präsentierte.⁷⁵

Dem Bild der christlichen Afrikanerin, das die Missionare vor Augen hatten, war auch der Unterrichtsplan der Mädchenschule untergeordnet. Er unterschied sich ganz substantiell von den Syllabi, die in den Stationsschulen und Lehrgehilfenschulen zur Anwendung kamen, wo Jungen unterrichtet wurden. Die Stundenpläne waren hier auf die zukünftige Rolle der Evan-

⁶⁷ LMAA, Nr. 46, Fiche 2+.

⁶⁸ E. Vierhub, *Aus der Mädchenschule in Moshi*, LMAA, Nr. 547, Fiche 1+. Vgl. zum Alter der Schüler im kolonialen Tanzania Koponen, *Development*, 522-26.

⁶⁹ Jahresbericht der Mädchenschule Moshi 1933, LMAA, Nr. 19, Fiche 5+.

⁷⁰ Das Alter der Schüler in Stationsschule Moshi im Jahre 1913 gab Gutmann, zwischen 8 und 12 Jahren an. LMAA, Nr. 6, 1+. In Nord-Nigeria waren die Schülerinnen durchschnittlich 8 Jahre alt, wenn sie den Unterricht begannen und blieben maximal 3-4 Jahre in der Schule, bevor sie verheiratet wurden. Tibenderama, *Girls' education*, 95.

⁷¹ LMAA, Nr. 547, Fiche 1+.

⁷² Protokoll der 30. Missionskonferenz, Machame, 1912, 5, LMAA, Nr. 47, Fiche 1+.

⁷³ Die Ausbildung der Mädchen hatte nicht dieselben Effekte wie z.B. in Nigeria, wo es christlichen Frauen gelang, sich stärker zu emanzipieren und Nischen in der Wirtschaft zu besetzen. Vgl. u.a. K. Mann, *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos, 1880-1915*, Cambridge 1985.

⁷⁴ LMAA, Nr. 547, Fiche 1+.

⁷⁵ Sie schlug Knittel vor, die eine Tasche enthalten sollte, worin sich ein Taschentuch zu befinden hatte, an deren Gebrauch sich die Mädchen unbedingt zu gewöhnen hatten. Eigenes Geschirr war ebenso vorgeschrieben wie das Einnehmen der Mahlzeiten an einem Tisch. Vierhub, *Unsere künftige Mädchenschule*, LMAA Nr. 47, Fiche 6+.

gelisten und Lehrer als Autoritäten in Familie und Gemeinde ausgerichtet. Dagegen wurde an der gehobenen Mädchenschule Wert auf die „praktische“ Erziehung der Schülerinnen gelegt.

Auf der Konferenz 1926 entwickelte sich eine Diskussion über den Charakter der Mädchenschule. Missionar Ittameier forderte, „[...] so wenig wie möglich Kopf-wissen und theoretischen Unterricht! Praktisch! Sonst [drohe] die Gefahr, daß die Mädchen ihrem Lebenskreise entfremdet werden.“⁷⁶ Der Missionsrat gab seine Zustimmung zu einem Lehrplan, der eine Stundenverteilung vorsah, die ihren Akzent auf die praktische Ausbildung legte. Lesen, Schreiben und Rechnen wurden an acht Stunden und Religionsunterricht an vier Stunden in der Woche erteilt. Weit weniger Gewicht erhielten Fächer wie Geographie, Physiologie und Singen, denen jeweils nur 2 Stunden in der Woche zustanden. Das Fach Volkskunde, von Gutmann unterrichtet, und Gymnastik rundeten das Bild ab. Damit blieben noch 7 Unterrichtsstunden, in denen die Mädchen praktische Arbeit zu verrichten hatten, worunter die Missionare Ackerbau, Gartenbau, Krankenpflege, Kinderpflege und Nähen verstanden.

Der Vormittag war für den allgemeinbildenden Teil des Unterrichts reserviert, wo von den Mädchen erwartet wurde, daß sie „fröhlich“ und „sauber“ erscheinen. Hier wurde neben der üblichen Unterweisung im Katechismus weiter „Lesen, Schön-schreiben, Rechnen, Naturgeschichte, Geographie, Bürgerkunde [sic], Gesundheits-lehre“ unterrichtet.⁷⁷ Eggert hat die Mädchenschulen, die während der deutschen und britischen Kolonialzeit unterhalten wurden, als „Bräute- oder Frauenschulen“ bezeichnet.⁷⁸ Dem hätten die Missionare und Missionarinnen nur zögerlich zugestimmt, gleichwohl einige Aspekte ihrer Denk- und Arbeitsweise dem durchaus entsprachen.

Um den Vorgaben der Missionare auch zu entsprechen, keine Verziehungsanstalt zu sein und nicht die praktische Arbeit zu vergessen, betonten die Schwestern Charlotte Fleck und Elisabeth Vierhub immer wieder die Schwierigkeiten in den allgemeinbildenden Fächern. So „[...]manch harte Nuß war da im Unterricht zu knacken“, berichteten sie in einem ihrer Berichte an das Kollegium.⁷⁹ Mit dieser Betonung der Schwierigkeiten der Schülerinnen in den theoretischen Fächern, ließ sich dann auch der Fokus auf den praktischen Teil des Unterrichts einfacher legitimieren. Im Verständnis der Missionare wurde dieser augenscheinlich als „wertvoller“ angesehen. Der Nachmittag war dann gewöhnlich mit Kochen, Waschen, Plätten, praktischer Krankenpflege, Flickern und Stopfen ausgefüllt.

Der Nähunterricht, der von Charlotte Fleck erteilt wurde, nahm einen nicht unerheblichen Teil des Unterrichts ein. Die Mädchen mußten nicht nur für den eigenen Bedarf Sachen anfertigen, sondern in einer „Extranähstunde auch sämtliche Hospital- und Schulwäsche, Strohsäcke, Decken und Tücher in Ordnung bringen, flicken und stopfen.“⁸⁰ Als Begründung für diese Nähstunde führten die Schwestern die noch immer „verbreitete Unordnung“ der Schülerinnen an. Das Nähen und die benötigten Utensilien (Nadel und Knopf) verdeutlichten aber auch die sozio-ökonomischen Veränderungen und die Möglichkeiten, welche die Frauen in der Lage waren, während der Kolonialzeit zu finden. Neue Handwerkszweige lösten alte, sich als uneffektiv erweisende ab. Die Einführung der Nähmaschine beschleunigte beispielsweise die Verbreitung des Schneiderhandwerks, worin besonders Frauen eine Nische fanden, in der

⁷⁶ LMAA, Nr. 47, Fiche 5+, 8. Bogen vom 11.11. 1926

⁷⁷ Vierhub, *Mädchenschule*, LMAA, Nr. 547, Fiche 1+, 6.

⁷⁸ Eggert, *Missionsschule*, 259.

⁷⁹ Ch. Fleck, Ein Tag in unserer afrikanischen Haushaltschule, in: *ELM*, 1933, 26.

⁸⁰ Jahresbericht der Mädchenschule Moshi 1937, LMAA, Nr. 19, Fiche 5+.

sie ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten.⁸¹ Die Gestaltung des Unterrichts wurde von den zuständigen britischen Regierungsstellen beobachtet und 1930 bemerkte der Educational Officer Baker in einem Bericht, daß der Unterricht insgesamt recht befriedigend, doch aber etwas „vollgestopft“ ist. Die Mädchen, so Baker, müßten noch genügend Zeit zum Schlafen und zur Erholung haben.⁸²

Nach Abschluß des ersten Kurses äußerte sich der Schulinspektor Rother zuversichtlich, daß „aus diesen Reihen Frauen hervorgehen werden, die ihren Männern wirkliche Lebensgefährtinnen sein können“.⁸³ Die Missionare waren versucht, die Frauen stärker an ein christlich-europäisches Ideal anzunähern und sie aus den Bindungen der häuslichen Subsistenzwirtschaft zu lösen. Rother äußerte sich dahingehend optimistisch, denn in seinen Augen hätten die Schülerinnen erhebliche Fortschritte gemacht. Er schreibt, daß „ein] Sinn für Reinlichkeit und Schönheit [und] auch Geschmack an Blumenpflege und Reinlichkeit und Adrettheit der Räume [sich zu entwickeln beginnt]“.⁸⁴

Sollte die Mädchenschule ein bestimmtes Frauenbild der Missionare vermitteln, dann mußte auch der Disziplin ein ausreichendes Maß an Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das Verhalten der Mädchen war in den Augen der Missionarinnen eine ständige Herausforderung, der sie eine konstante Bewertung entgegensetzten. Die Bemerkungen zu den Schulabgängerinnen der Jahre 1926 bis 1937 geben einen Eindruck darüber, welchen Anforderungen die Mädchen genügen mußten.⁸⁵ Ein „Strafenkatalog“, der von ihnen eingeführt wurde, verdeutlicht ihre Einstellung in dieser Frage. Die Sanktionen wurden vor allen Schülerinnen vollzogen, auch um die Entschlossenheit der Schwestern zu verdeutlichen. Salome Makei wurde beispielsweise von der Schule verwiesen, weil sie „sittlich unreine Worte“ auf einen Schultisch geschrieben hatte.⁸⁶

Die Schwestern waren in der Frage, wie man den disziplinarischen Anspruch der Mission an der Schule durchsetzen, durchaus als innovativ zu bezeichnen. Dazu trug nicht unerheblich die Tatsache bei, daß sie in Deutschland eine ähnliche Ausbildung durchlaufen hatten und nun ihre Erfahrungen weitergeben konnten. Die Leiterin der Schule, Elisabeth Vierhub, schreibt dazu: „Ich habe mir neuerdings zu den verschiedenen Arten von Strafarbeiten eine neue ausgedacht, die sich auch recht gut zu bewähren scheint: Sie müssen je nach der Größe des Vergehens eine Anzahl Holzlasten holen, und zwar in der Zeit des Handarbeitunterrichtes, den sie sehr lieben; während Brennholzlastentragen eine schwere Arbeit ist“.⁸⁷ Die Disziplinierung der Mädchen wurde bevorzugt öffentlich vollzogen. Wie ernst es den Schwestern in der Durchsetzung ihrer Vorstellungen war, zeigt auch ein Auszug aus dem Verhaltenskatalog, der für die Schülerinnen aufgestellt wurde. Dort heißt es z.B. „[...] unter keinen Umständen dürfen die Mädchen nach Neu-Moshi gelassen werden, auch nicht als Begleiterinnen ihrer weißen Lehrerinnen“. Bei der Heimreise sollte die Zeit so eingeteilt werden, daß es den Mädchen nicht möglich sein sollte, in Neu-Moshi „herumzugehen“. War die Einrichtung der ge-

⁸¹ P. Jenkins, "Everyday life encapsulated? Two photographs concerning women and the Basel Mission in West Africa c.1900", in: *Journal of African Cultural Studies* 15 (2002), 45-60 und C. C. Wrigley, „Aspects of economic history“, in A. Roberts, ed., *The Colonial Moment in Africa*, Cambridge 1990, 122.

⁸² Fiedler, *Mädchenerziehung*, 281.

⁸³ P. Rother, „Unser afrikanisches Schulwesen“, in: *ELM*, 1931, 356.

⁸⁴ Rother, *Schulwesen*, 358.

⁸⁵ Für eine Übersetzung des Zeugnisheftes vgl. Fiedler, *Mädchenerziehung*, 288-295.

⁸⁶ LMAA, Nr. 547, Fiche 1+, Mädchenschule, 8.

⁸⁷ Vierhub, *Schularbeit*, 348.

hobenen Mädchenschule schon keine leichte Entscheidung gewesen, so wollten die Missionare doch vermeiden, daß ihre Befürchtungen bezüglich moralischer Verfehlungen der Schülerinnen nicht noch bestätigt werden würden. Dem Rechnung tragend, wurde die Schülerinnen von Bereichen des öffentlichen Lebens bewußt ferngehalten.⁸⁸

2.4 Resümee

Als ein Ort, an dem sich signifikante Alltagssituationen repräsentierten, war die Schule besonders prädestiniert, den ambivalenten Charakter zu verdeutlichen, der symptomatisch für die Kolonialzeit und die europäische Missionierung gewesen ist. In der Zeit der Arbeit der Leipziger Missionare am Kilimanjaro veränderten sich auch die Prämissen unter denen die Schularbeit stand. Waren die ersten Missionare noch angetreten, eine Basis für die Evangelisierung der Wadschagga zu legen, so sahen sich nachfolgende Missionare und Missionarinnen durch die säkularen Intentionen der Wadschagga herausgefordert. Die Evangelisierung war im Verlauf der deutschen und britischen Kolonialzeit nicht mehr das alleinige Ziel. Zumindest gleichwertig in der Bedeutung wurde in der Folgezeit, wie es gelingen konnte, sich in den neuen Alltag mit seinen Anforderungen einzuordnen. Je weiter sich die Involvierung Tanzanias in globale Wirtschaftsprozesse dieser Zeit vollzog, desto ausgeprägter wurde auch das Bestreben der afrikanischen Gesellschaften, nicht nur der Wadschagga, sich in diesem Kontext zu positionieren. Die Frage, wie weit diese Einbindung gehen sollte, war ein beständiges Thema in den alltäglichen Kontakten zwischen Missionaren und den Wadschagga.

⁸⁸ Teilordnung (Beziehungen zur Außenwelt) für die Schülerinnen der Mädchenschule Moshi, LMAA, Nr. 45, Fiche 1+.

3 „Gebt mir eine Spritze, damit ich schnell wieder gesund werde.“ - Das Hospital im Alltag der Leipziger Mission

Die ökologischen Bedingungen, unter denen die Europäer ihre Arbeit am Ende des 19. Jahrhunderts aufnahmen, hatten einen maßgeblichen Einfluß auf den Prozeß der Evangelisierung. Auch wenn im Vergleich zu einigen Gebieten in Westafrika, die „Missionsfelder“ in Ostafrika sich nicht als „the white man’s grave“ erwiesen, so barg das Festland Tansanias noch immer gesundheitliche Risiken, die in der Anfangsperiode der Leipziger Mission eine konstante Arbeit erschwerten.⁸⁹ Besonders Frauen und Kinder waren anfällig für die auftretenden Krankheiten. Berichte über Todesfälle und Krankheiten der Missionare waren deshalb ein häufiges Thema im Missionsblatt.

Es ist wichtig, an dieser Stelle anzumerken, daß die europäische Kolonisierung keineswegs den Beginn von Vorstellungen darstellte, welche sich mit der Heilung und Prävention von Krankheiten auseinandersetzten.⁹⁰ Ein ubiquitäres Phänomen vor-kolonialer afrikanischer Gesellschaften war die Assoziation von Krankheit mit religiösen Konnotationen. Krankheiten wurden in diesem Kontext als Zeichen von Unglück, Mißgunst, „Zauberei“ (*sorcery*) oder persönlichen Fehlverhalten interpretiert. Die meisten Wadschagga waren in der Lage, sich allein gegen die auftretenden Krankheiten zu schützen, und nur in besonderen Krankheitsfällen kamen die mit Heilung verbundenen Institutionen zur Anwendung.⁹¹

Am Kilimanjaro existierte ein breiter Fundus von Wissen, das bei Krankheiten konsultiert werden konnte. Gutmann berichtet, daß die Wadschagga über ein breites medizinisches Wissen verfügten, um sich mit den meisten der existenten Krankheiten auseinandersetzen zu können. Medizin war, wie Iliffe bemerkt, ein „free floating device and probably an area of frequent change“, so daß einige Arten von Medizin ein Allgemeingut darstellten, hingegen andere sich im Besitz der Mediziner allein befanden.⁹² Nicht vorurteilsfrei notiert Gutmann, daß die Wadschagga mehr auf „die glückliche Hand des Arztes“, die „zauberscheunende Seelenkraft“ und den von „weither erworbenen Beschwörungsformeln“ vertrauen würden, als sich ihrer eigenen Kenntnisse zu versichern.⁹³ Eine wichtige Gemeinsamkeit teilten europäische und afrikanische Mediziner entgegen allen anderen Differenzen – ihre Bedeutung für die Menschen in Zeiten auftretender Krankheiten.

⁸⁹ In den frühen 1820er Jahren erhielt die Küste von Sierra Leone die Bezeichnung „the white man’s grave“. Später wurde der Begriff Synonym für die gesundheitlichen Risiken, denen sich Europäer in anderen Regionen Afrikas ausgesetzt sahen. Vgl. P. Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850*, Madison 1964, 179. Albin Böhme, welcher der ersten Abordnung in Machame angehörte, mußte kurz nach der Ankunft wieder abreisen. Von 18 ausgesandten Missionaren erkrankten sechs oder deren Frauen und mußten nach Deutschland zurückkehren. Iliffe, *Hundert Jahre*, 265.

⁹⁰ Vgl. S. Feierman / J. M. Janzen, *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Berkeley 1992.

⁹¹ Für einen Vergleich vor-kolonialer Gesundheitssysteme in Ostafrika vgl. G. Waite, „Public health in precolonial East-Central Africa“, in: S. Feierman / J. M. Janzen (Hg.), *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Berkeley 1992, 212-231.

⁹² Iliffe, *Modern History*, 28.

⁹³ Gutmann, *Recht*, 490.

Wie eng die Rezeption zwischen den europäischen Ärzten und den afrikanischen Heilkundigen war, zeigt folgende längere Replik eines afrikanischen Mediziners, als er mit David Livingstone zusammentraf und dieser ihm vorwarf, er würde seine Patienten „betrügen“:

I use my medicines, and you employ yours, we are *both* doctors, and doctors are not deceivers. You give a patient medicine. Sometimes God is pleased to heal him by means of your medicine; sometimes not – he dies. When he is cured, you take the credit of what God does, I do the same. Sometimes God grants us rain, sometimes not. When he does, we take the credit of the charm. When a patient dies, you don't give up trust in your medicine, neither do I when rain fails. If you wish me to leave off my medicines, why continue your own?⁹⁴

Die soziale Akzeptanz der afrikanischen Heilkundigen beruhte auf den gleichen Prinzipien wie die der europäischen Ärzte, wo es das Wissen und Zugang zu innovativen therapeutischen Praktiken war, das sie in eine exponierte Stellung innerhalb der Gemeinschaft brachte.

Daß die Missionare in ihrer Präsenz am Kilimanjaro nicht nur einen neuen politischen, sondern auch einen sozio-religiösen Faktor symbolisierten, der sich erst in den lokalen Kontext einzuordnen hatte, äußerte sich besonders in Fragen von Krankheit und Heilung. Wie subtil diese Einordnung vorgehen konnte, zeigt die semantische Doppelbedeutung des Wortes *mganga* (Pl. *waganga*) deutlich, das sowohl den afrikanischen Heilkundigen als auch den europäischen Arzt bezeichnete. Dieser Umstand half aber den Missionaren, sich in der Anfangszeit besser mit den neuen Verhältnissen zu arrangieren.⁹⁵ Mit fortschreitender Präsenz waren sie immer mehr bestrebt, das Hospital von den Praktiken der afrikanischen *waganga* abzugrenzen. Ähnlich vollzog sich ein Wechsel in der Rezeption der afrikanischen Mediziner. Die Bezeichnung der Missionare für ihre afrikanischen Pendanten ging selten über den Begriff „Zauberer“ oder „Medizinmann“ hinaus. Vereinzelt fand noch der Begriff „Doktor“ Eingang in die Berichte. Bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß es in den 30er Jahren afrikanischen Mediziner gestattet wurde, bei der Herstellung von Medikamenten zu assistieren.

Die Arbeit der ersten Leipziger Missionare am Kilimanjaro kann nur unter Vorbehalten mit dem Attribut „medizinisch“ versehen werden. Gegen die weitverbreiteten Geschwüre konnten die Missionare beispielsweise nichts weiter machen, als „deutsches Pflaster“ zu verwenden, um zumindest eine rudimentäre Behandlung geben zu können.⁹⁶ In dem gleichen Maße, wie ihre Methoden begrenzt waren, reagierten sie mit Unverständnis auf die Therapien der Wadshagga, um diese Krankheiten zu heilen. Im Lauf der Zeit kamen sie aber nicht umhin, die Effizienz dieser Methoden zu bestätigen - zumindest im engeren Kollegenkreis.⁹⁷ Zweifellos war eine Konsultation eines afrikanischen Mediziners nicht die übliche Vorgehensweise. Erst in den 1930er Jahre ist ein Meinungswechsel zu konstatieren, als ein deutscher Missionsarzt offen bekennt, daß die frühere Distanz zu den afrikanischen Heilkundigen nicht selten unbegründet war, sondern daß es durchaus Möglichkeiten der gegenseitigen Adaption gab.⁹⁸

⁹⁴ M. Gluckman, *Introduction to the Allocation of Responsibilities*, Manchester 1971, xix, zitiert in I. Karp, „African systems of thought“, in: P. M. Martin / P. O'Meara, *Africa*, 3. Aufl., Bloomington 1995, 212 (eigene Hervorhebung).

⁹⁵ Ärztliche Mission, LMAA, Nr. 1, Fiche 7+, 6.

⁹⁶ Aus der Arbeit der ärztlichen Mission in Afrika, LMAA, Nr. 1, Fiche 7+.

⁹⁷ Faßmann schreibt in seinem Tagebuch, daß einer der Kostschüler, Mabuku, die Wunde mit Ziegenungdung beschmiert hatte.

⁹⁸ G. Teichler, „Weiße und schwarze Heilkunst“, in: *Die ärztliche Mission*, 3, 1935, 76-8.

3.1 Der Beginn der ärztlichen Mission in Ostafrika

Zwischen den Jahren 1900 und 1940 vollzog sich ein grundlegender Wandel in der Arbeit und Selbstreflexion der ärztlichen Mission. Was als alleinige Auseinandersetzung mit den moralischen Implikationen von Krankheit in afrikanischen Gesellschaften begann, resultierte in den 1920er Jahren in Hospitälern, die sich den gleichen rationalen Prinzipien verpflichtet sahen wie in Europa.⁹⁹ Über weite Abschnitte der Kolonialzeit boten die Missionshospitäler die einzige Gelegenheit, bei der die Afrikaner mit europäischer Medizin in Berührung kommen konnten.¹⁰⁰ Die Kolonialregierungen verhielten sich in Fragen der Gesundheitsfürsorge sehr zurückhaltend. Aus der dominierenden Stellung der Missionsgesellschaften heraus wird klar, daß der Kontakt der Afrikaner nur auf einen Ausschnitt europäischer Medizin beschränkt war. Mit anderen Worten, sie kamen mit einer Konzeption von Medizin in Berührung, die in ihrem Wesen christlich beeinflusst war.¹⁰¹

Die Meinungen, ob das Hospital als ein Ort gesehen werden sollte, wo Konvertierungsversuche stattfinden sollten, gingen weit auseinander. Für die Wadschagga kam eine solche Entscheidung nur in Betracht, wenn sich alle anderen Maßnahmen als unwirksam erwiesen hatten.¹⁰² Die Kritiker argumentierten, daß Konversionen im Hospital nur utilitaristischen Erwägungen zuzuschreiben wären und deshalb das eigentliche Projekt der Evangelisierung unterminieren würden. Einer der frühesten Vertreter dieser Meinung, der auch die Bedeutung des Krankendienstes erkannte, war David Livingstone. Er schreibt: „the opportunity which the bed of sickness presents by saying a few kind words in a respectful manner and imitate as far as you can the conduct of the Great Physician, whose followers we profess to be.“¹⁰³ Die in Ostafrika arbeitenden protestantischen und katholischen Missionsgesellschaften attestierten der medizinischen Arbeit eine unterschiedliche Bedeutung. Eine Vorreiterrolle übernahmen die Church Missionary Society (CMS) und Church of Scotland Mission (CSM), die zu den Missionsgesellschaften gehörten, welche den Einfluß der Krankenarbeit für den Fortgang der Evangelisierung schon frühzeitig erkannten.¹⁰⁴

Der Missionsarzt und die Krankenschwestern befanden sich einer ambivalenten Situation, und da sie ihre Arbeit als elementaren Bestandteil der Evangelisierung verstanden, mußten sie

⁹⁹ J. / J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Vol. 2, Chicago 1997, 325.

¹⁰⁰ 1913 kam auf 238000 Afrikaner ein deutscher Arzt. D. Westermann, „Der Anteil der evangelischen Missionen an der Gesundheitsfürsorge für die Eingeborenen“, in: *Jahrbuch über die deutschen Kolonien*, 7. Jahrgang, 1914, 54.

¹⁰¹ M. Vaughan, *Curing their Ills*, Oxford 1994, 56.

¹⁰² Für dieses Argument vgl. R. Horton, „African Conversion“, in: *Africa*, 2, 1971, 85-108. Horton argumentiert, daß die durch die koloniale Expansion eine Gefährdung der Mikrokosmen afrikanischer Gesellschaften eintrat, auf die die Gesellschaften mit Konversion zu Christentum oder Islam reagierten, um sich mit dieser Situation wirksam auseinandersetzen zu können. Horton, *Conversion*, 102.

¹⁰³ Zitiert in Vaughan, *Curing*, 58.

¹⁰⁴ Für die Weitsicht stehen das Hospital der CMS in Mengo/Buganda unter der Leitung von Albert Cook und die Präsenz eines Arztes auf jeder Station der CSM in Kikuyuland. In Mamboia (Usagara-Region) arbeitete mit Unterbrechungen seit 1877 Dr. Barter, als Arzt der CMS. Dort führte er ungefähr 11000 Behandlungen im Jahr durch. Bei einem Besuch bemerkte der englische Bischof Peel, daß „Barter's kleine ärztliche Mission ist in vollem Gange... Er ist ein trefflicher Mann, sich immer und überall den Verhältnissen anzupassen“, P. J. Richter, „Krankheitsnot und ärztliche Mission in Deutsch-Ostafrika“, in: *Die ärztliche Mission*, 1908, 27.

auch Rücksicht darauf nehmen, daß nicht der Eindruck entstand, die Konversion im Hospital wäre eine Gelegenheit für die Wadschagga, deren Einstellung zur Präsenz der Europäer unter Beweis zu stellen, die sich auch noch ohne größere Anstrengungen bewältigen lassen würde. Die Schwierigkeiten, die sich zwischen Missionsarzt und Wadschagga ergeben konnten, lagen darin begründet, daß die Grenzen zwischen europäischer und afrikanischer Medizin im Verständnis der Wadschagga nicht eindeutig zu ziehen waren. Die Wadschagga waren an der unmittelbaren Heilung ihrer Krankheiten, und nicht an den damit verbundenen theologischen Konzeptionen der Missionare interessiert. Sie wählten Elemente aus der Praxis der Missionare aus, die sie in ihre eigenen Konzeptionen übernehmen konnten.¹⁰⁵ Eine Konversion erscheint in diesem Zusammenhang immer ein außergewöhnliches Ereignis gewesen zu sein und deshalb kein Bestandteil im Alltags der Wadschagga.

In Ausnahmefällen konnte aber erfolgreiche Behandlung der Akzeptanz der europäischen Medizin jedoch förderlich sein. In Arusha berichtet Missionar Blumer von einem vierjährigen Kind, das erfolgreich von einer Lungenentzündung geheilt wurde. Die Eltern des Kindes hatten sich bis dahin den Bemühungen der Missionare entzogen und sich geweigert, am Gottesdienst teilzunehmen. Nach der erfolgreichen Behandlung ihrer Tochter legten sie ihre Reserviertheit ab und wurden zu regelmäßigen Gottesdienstbesuchern. Die Reaktion anderer Wadschagga auf das Hospital blieb aber weiter sehr ambivalent, und so konnten die nach einer gelungenen Behandlung angestiegenen Patientenzahlen in dem Maße wieder zurückgehen, wenn das Hospital zu spät aufgesucht wurde und dadurch die Behandlung nicht mehr zum Erfolg führen konnte.¹⁰⁶

Die medizinische Arbeit der Missionare war nicht unumstritten und löste heftige Debatten aus. Nicht selten wurde die Befürchtung geäußert, daß die medizinische Arbeit von der Evangelisierung ablenken könnte. Der für die CMS arbeitende Dr. Chesterman bringt diesen Gegensatz in seiner Frage zu Ausdruck, in dem er schreibt: „Who are these hyphenated hybrids – medical - missionaries? Why mix up the practitioners and the parson, the cure of the body and the cure of the souls?“¹⁰⁷ Das Selbstverständnis der Missionare wird durch die Person David Livingstones deutlich, der als praktizierender Arzt, über sich selbst notierte: „I am a missionary heart and soul. God had only one son, and he was missionary *and* physician. A poor, poor imitation of Him I am or wish to be. In this service I hope to live, in it I wish to die“.¹⁰⁸ Entgegen den Entwicklungen im angelsächsischen Raum, wo die ersten missionsärztlichen Vereinigungen bereits Mitte des 19. Jahrhunderts gegründet wurden, war das in Deutschland eine rezente Entwicklung des 20. Jahrhunderts.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Die Reaktion von Afrikanern auf die europäische Missionierung wurde von Bengt Sundkler in ein theoretisches Modell gestellt. Die Afrikaner, die Sundkler als „Zionisten“ bezeichnet, charakterisiert auch große Teile der Wadschagga, die zwar an bestimmten Elementen des Christentums interessiert waren, um diese in ihre eigenen religiösen Konzepte zu integrieren, nicht aber zu konvertieren. Vgl. B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961. Für eine rezente Adaption dieses Modells vgl. M. Mahoney, „The millennium comes to Mapumulo: Popular Christianity in rural Natal, 1866-1906“, in: *Journal of Southern African Studies*, 25, 3, 1999, 375-92.

¹⁰⁶ Missionar Blumer, Jahresbericht Arusha 1910, LMAA, Nr. 1, Fiche 7+, 7.

¹⁰⁷ C. Chesterman, *In the Service of Suffering*, London 1940. Zitiert in C. H. Grundmann, *Gesandt zu heilen. Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1992, S.78.

¹⁰⁸ Zitiert in Grundmann, *Gesandt zu heilen*, 88 (eigene Hervorhebung).

¹⁰⁹ Die früheste Erwähnung findet die Edinburgh Missionary Society aus dem Jahre 1841. In New York wurde 1880 die International Medical Missionary Society ins Leben gerufen. Für eine ausführliche Behandlung des protestantischen Zweiges dieser Entwicklung vgl. W. U. Eckart, *Medizin und Kolonialimperialismus Deutschland 1884-1945*, München 1997, 91-113.

Für die Leipziger Mission war die Krankenarbeit die Verkörperung des Christentums, das sie angetreten waren nach Afrika zu bringen. Durch einen engen Kontakt zu den Afrikanern sollte der Wille geweckt werden, von den eigenen Glaubensvorstellungen abzulassen und zum Christentum, das als Sinnbild der europäischen „Zivilisation“ verstanden wurde, zu konvertieren. Ein britischer Arzt unterstreicht das in seinen Erinnerungen: „all medical work is but aprt of the Gospel of full redemption of Body, mind and spirit. As the patients want to be treated, the opportunity is taken to set before them the way of life in Christ Jesus.“¹¹⁰

Die Bedeutung der Krankenarbeit für die Evangelisierung wird unter Paragraph 4 des Arbeitsvertrages zwischen Ittameier und der Leipziger Mission explizit. Dort ist zu lesen, daß durch „[die] gewissenhafte Behandlung ihrer Krankheiten [der Afrikaner] und freundliches Entgegenkommen die Liebe Christi zu bezeugen, der allerlei Seuchen und Krankheiten im Volke heilte. Auch wird er [der Arzt] durch christlichen Wandel und die ganze Art seines Auftretens missionierend zu wirken suchen. Eine evangelistische Tätigkeit wird aber nicht von ihm gefordert werden.“¹¹¹ Auch wenn es sein Vertrag nicht explizit betont, das Hospitals wurde bereits als Ort der Konversion bereits rezipiert.¹¹²

3.2 Der Missionsarzt und das Personal - *Gender* im Hospital

Das Hospital war neben der Schule der Ort, an dem sich *gender*-Konflikte sehr deutlich manifestierten. Im Unterschied zur Schule fanden hier Frauen, europäische wie afrikanische, erstmals eine Gelegenheit, später auch eine Position zahlenmäßiger Überlegenheit vor, die es ihnen ermöglichte, die Hegemonie der männlichen Missionare in Frage zu stellen. Mit anderen Worten, das Hospital war der Ort, an dem sich die Frauen der Dominanz ihrer männlichen Kollegen partiell entziehen konnten.¹¹³

Auch als nach 1909 ein Grundkurs am *Deutschen Institut für ärztliche Medizin* in Tübingen für alle Missionsmitarbeiter obligatorisch wurde, blieb die Rollenverteilung im Hospital davon weitestgehend unberührt.¹¹⁴ Shula Marks bemerkt ausgehend von der Situation in England am Ende des 19. Jahrhunderts, daß die Krankenpflege eine Domäne war, die fast ausschließlich den Frauen vorbehalten blieb, während der Beruf des Arztes den Männern vorbehalten blieb. Das, so Marks, war die konsequente Projektion eines Familienbildes, das prägend für das späte 19. Jahrhundert war, auf den Kontext des Hospitals. Die Hierarchien waren deutlich ausgeprägt, und die Frau war dazu ausersehen dem Mann uneigennützig an der Seite zu stehen.¹¹⁵

¹¹⁰ G. A. Chambers, *Tanganyika's New Day*, London 1932, 52, zitiert in T. Beidelman, *Colonial Evangelism*, 110.

¹¹¹ LMAA, Nr. 354, Fiche 1+.

¹¹² ELM, 1936, 28.

¹¹³ Für eine ähnliche Ausgangssituation der Frauen in südafrikanischen Hospitälern vgl. S. Marks, *Divided Sisterhood. Race, Class and Gender in the South African Nursing Profession*, London 1994, hier S. 1-14.

¹¹⁴ Bis 1939 wurden nur zwei ausgebildete Krankenpfleger von der Leipziger Mission nach Tanzania geschickt – die Diakone Buchta und Nüssler.

¹¹⁵ Als typische Kategorien nennt sie: father/doctor, mother/‘lady nurse’, servant/paid nurse und vielleicht am wichtigsten child/patient. Marks, *Sisterhood*, 4.

Nachdem die Missionare einige negative Erfahrungen mit sehr selbstbewußten Schwestern machen mußten, die das Hospital nicht als alleinige Domäne der Männer akzeptierten, plädierten - mithin forderten - die Missionare dafür, Diakonissen auszusenden, die zwischen 30 und 35 Jahre alt waren. Damit erhofften sie sich, ein Personal zu bekommen, das der Arbeit nicht mehr so kritisch gegenüberstehen würde, wie sie das bei den unerfahrenen Schwestern erfahren hatten. Ihre Zuversicht und Hoffnung wurde schon bald vor eine neue Herausforderung gestellt. Schwester Johanna Reissmann, so Dr. Puff, litt unter „nervösen Zusammenbrüchen“, die er der Arbeitsbelastung zuschrieb. Er sah sich bestätigt, daß auch erfahrene Schwestern vor den Widrigkeiten der Arbeit in Afrika nicht absolut sicher waren. Den Vorstellungen der Missionare und des Arztes entsprechend sollten nur Schwestern ausgesandt werden, welche

die nötige Geduld aufbringen, immer die gleichen Ermahnungen zu machen und die Energie besitzen, nichts durchgehen zu lassen. Der Neger betrachtet eine Konzession als sein gutes Recht, das er sich gutwillig nicht mehr nehmen läßt. Gerade in erzieherischer Richtung kann und muß noch viel mehr getan werden, als es bisher aus Mangel an Mitarbeitern möglich war.
116

Den Anspruch von Ordnung und Disziplin, den der Missionsarzt, die Missionare und die Schwestern gegenüber den Patienten und dem afrikanischen Pflegepersonal erhoben, manifestierte sich aber auch in der entgegengesetzten Richtung. So konnten Leipziger Missionare und Missionarinnen sicher sein, dass ihr Auftreten und Verhalten durch Wadschagga überprüft werden würde. Diese Auseinandersetzungen waren auch bedeutsam für die Zusammensetzung des Personals auf den Stationen. Berücksichtigt man dabei die soziale Herkunft der Missionare, dann wird deutlich, daß die Arbeit in Afrika auch mit einem Statusgewinn verbunden war, der unter gleichen Voraussetzungen in Deutschland nicht möglich gewesen wäre.¹¹⁷ Je stärker sich die Missionare sich dessen bewußt wurden, desto häufiger wurden die Konflikte. Das traf in besonderem Maße für die Missionare zu, die nach 1925 an den Kilimanjaro kamen, und sich der autoritären Arbeitsweise der älteren Missionare nicht ohne weiteres mehr unterordnen wollten.¹¹⁸ Während der gesamten Zeit der Arbeit der Leipziger Missionare, waren diese Auseinandersetzungen zu beobachten. Aus dieser Fülle von Fällen sollen nur zwei exemplarisch beobachtet werden, die nichtsdestoweniger geeignet sind, einen Teilbereich des Alltags im Hospital aufzuzeigen.

Besondere Aufmerksamkeit erhielt in der Korrespondenz zwischen Missionsrat und dem Kollegium in Leipzig die Auseinandersetzung zwischen Schwester Elisabeth Raum, der Tochter von Johannes Raum und dem Missionsarzt Dr. Puff. Nach ihrem bestandenen Examen als Krankenschwester bat sie schon bald um die Aussendung nach Afrika. Das Kollegium zögerte, weil sie noch nicht das gesetzliche Mindestalter erreicht hatte. Mit einer Sondergenehmigung reiste sie schließlich 1928 nach Ostafrika, wo sie zuerst in Machame arbeitete. War es ein Resultat ihrer in Deutschland erhaltenen Ausbildung oder Ausdruck der beginnenden Emanzipation, die Arbeit von Schwester Elisabeth sah sich schon bald nach ihrer Ankunft Kritik ausgesetzt. Dr. Puff, der verantwortliche Arzt in Machame attestierte ihr ein „übermodernes [sic]“ Auftreten gegenüber ihm und den Afrikanern in der Klinik. Er beanstandete ins-

¹¹⁶ Puff an Direktor, 28. 10. 1929, LMAA, Nr. 401, Fiche 2+.

¹¹⁷ Vgl. dazu R. Debusmann, „Krankheit im kolonialen Alltag: Ärztliche Erfahrungen und Patientenverhalten in Kamerun, 1890-1930“, in: Hans-Peter Hahn / Gerd Spittler (Hg.), *Afrika und die Globalisierung* (Münster 1999).

¹¹⁸ Für die soziale Provenienz britischer Missionare des 19. Jahrhunderts vgl. A. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, 258-270. Britische Missionsgesellschaften wie die CMS rekrutierten ihr Personal teilweise auch in Deutschland, z.B. Krapf und Rebmann, so daß Vergleiche durchaus berechtigt sind.

besondere, daß das Verhältnis von Elisabeth Raum zu den Afrikanern „zu eng“ und „zu vertraulich“ sei.¹¹⁹ Damit wurde ein sensibles Thema angesprochen, denn in keinem anderen Bereich der missionarischen Arbeit war der Kontakt mit den Afrikanern so eng als im Hospital.¹²⁰

In der Behandlung der Patienten wurden täglich die Grenzen, die sonst den Alltag bestimmten, überschritten. Für die Arbeit der Missionare war es wichtig, daß sie trotz der engen Zusammenarbeit mit den Afrikanern auf eine räumliche Trennung von ihnen insistierten. In diesem Sinne wurde der Missionar zu einem Grenzgänger. Um so wichtiger war es, daß diese temporäre Grenzüberschreitung nicht zu einem Gemeinplatz im Alltag wurde, und daß außerhalb der Arbeit auf die bestehenden Reglementierungen, auch wenn sie teilweise unausgesprochen blieben, Wert gelegt wurde.¹²¹

Das Vergehen, das Elisabeth Raum zur Last gelegt wurde, betraf nicht nur das engere Verhältnis zu dem afrikanischen Personal, als es die Missionare pflegten. Die Missionare waren nicht ohne Grund sehr skeptisch, was die Anwesenheit von Frauen auf den Stationen anging, und Schwester Raum schien alle ihre Befürchtungen und Vorurteile zu bestätigen. Der Missionsarzt Dr. Puff und Schwester Raum mussten eine Affäre zu bestätigen, die in den Augen des Missionsrates gegen alle moralischen Wertvorstellungen der Mission verstieß. Dahingehend war auch bezeichnend, daß seitens des Missionsrates eine eindeutige Schuldzuweisung zu Lasten von Elisabeth Raum vorgenommen wurde. In der Konsequenz der Ereignisse wurde sie aus der Missionsarbeit ausgeschlossen, denn die Missionare waren nicht gewillt, eine solche Gefährdung ihrer Arbeit und moralischen Integrität, die über allen Dingen als beispielgebend für die Wadschagga wirken sollte, hinzunehmen.

Die Spannungen zwischen Missionaren und Schwestern fanden eine Fortsetzung in dem Streit zwischen Missionar Georg Fritze und Schwester Elisabeth Wärthl in Mamba. Kurz vor ihrer erneuten Ausreise an den Kilimanjaro kamen Berichte an die Öffentlichkeit, daß Schwester Wärthl während ihres ersten Aufenthaltes Männer und Frauen, darunter auch Wöchnerinnen, geschlagen haben soll. In einem Brief an Missionar Fritze forderte Petro Itosi, der Chief von Marangu, daß von einer erneuten Stationierung Schwester Wärthls abgesehen werden solle, weil sonst die Gemeindemitglieder die Kirche verlassen könnten.¹²² Zu den Beschuldigungen zählte ferner, daß Wärthl männliche Kranke gezwungen haben soll, sich vor den Augen der versammelten Patienten auszuziehen, was einen Affront gegen den Moralkodex der Wadschagga darstellte.

Die Richtigkeit der Anschuldigungen ist nicht mehr zweifelsfrei zu belegen, auch wenn Wärthl in der Lage war, sie teilweise zu entkräften. Entscheidend ist dabei, daß Fritze im Zuge der Auseinandersetzungen Schwierigkeiten mit der Arbeitsweise von Elisabeth Wärthl einräumte. In ihrer Replik auf den Brief von Fritze an den Missionsrat erklärte Wärthl, daß die Aufgaben einer Schwester nur von einer Schwester verstanden werden können. In den Augen

¹¹⁹ LMAA, Nr. 401, Fiche 4+.

¹²⁰ Die räumliche Segregation von Europäern und Afrikanern war ein bestimmendes Thema der deutschen und britischen Kolonialzeit. In der Stadtplanung fand das seinen Niederschlag in der Zuweisung von bestimmten Quartieren an Afrikaner, Inder und Araber. Bestehende Siedlungen in der Nähe europäischer Viertel wurden geräumt. Vgl. zur Stadtentwicklung im kolonialen Tanzania J. Becher, *Dar-es-Salaam, Tanga und Tabora: Stadtentwicklung in Tansania unter deutscher Kolonialherrschaft (1885-1914)* (Stuttgart 1997) und A. Roberts, ed., *The Colonial Moment in Africa. Essays on the Movement of Minds and Materials, 1900-1940*, Cambridge 1990, 17-8; 50-51.

¹²¹ P. Landau, „Explaining surgical evangelism in colonial southern Africa: Teeth, pain and faith“, in: *JAH* 37, 1996, 261.

¹²² Petro Itosi an Fritze, 11. 4. 1933, LMAA, Nr. 46, Fiche 1+.

des Missionsarztes war das ein direkter Angriff auf seine Autorität. In der Sitzung des Missionsrates vom 16. August 1933 spricht Fritze dann von „Demütigungen“, die er von Wärthl während ihrer Zusammenarbeit erfahren hätte.¹²³

In bezug auf Shula Marks Bemerkung über die *gender*-Kategorisierung der medizinischen Berufe im viktorianischen England kann man argumentieren, daß diese Kategorien von Wärthl nur konsequent weitergedacht worden waren. Offensichtlich waren die Missionare nicht gewillt, das zu akzeptieren, weil sie eine größere Selbständigkeit der Schwestern befürchten mußten, die letztlich auch ihre Stellung beeinflussen würde.¹²⁴ Die Positionierung der Schwestern sollte unter allen Umständen unter der Aufsicht und Kontrolle der Missionare und des Missionsarztes vollzogen werden.

3.3 Die Rolle und Bedeutung des afrikanischen Personals

Mit dem wachsenden Bekanntheitsgrad der Hospitäler sahen sich die Missionare gezwungen, sich über die Ausbildung und Beschäftigung afrikanischer Krankengehilfen, Gedanken zu machen. Die Frage, die sich bereits in der Schule stellte, wie es gelingen würde, europäische Hegemonieansprüche durchzusetzen, mußte auch im Kontext des Hospitals diskutiert werden. Megan Vaughan hat bemerkt, daß „the discourse of medicine was [...] alienating rather than [...] integrating“; mithin äußerte sich der hegemoniale Charakter des Gesundheitswesens erst außerhalb des Einflusses und an der Peripherie des kolonialen Staates. Das war das Einflußgebiet der Missionen, die mit der Ausbildung von Pflegern, Pflegerinnen und Hebammen und deren Einsatz im Hospital versuchten, ihre Hegemonievorstellungen zu verwirklichen.¹²⁵

Die Situation am Kilimanjaro unterschied sich nur dabei unwesentlich von der anderer Missionsgesellschaften. Die ersten Wadschagga, die sich in der Krankenarbeit engagierten, wurden entweder durch ihre eigene Rekonvaleszenz oder die ihrer Kinder und Angehörigen überzeugt, im Hospital zu arbeiten. Den afrikanischen Pflegern und Pflegerinnen kam die entscheidende Aufgabe zu, für eine Akzeptanz dieser neuen Institution zu sorgen. Später, mit einer besseren Ausstattung, waren es auch die medizinischen Apparate, z. B. Mikroskope, die für ein wachsendes Interesse bei den Afrikanern sorgten. Bis dahin war es allerdings ein langer Weg, und am Beginn der medizinischen Arbeit waren die Berichte über das Fehlen von afrikanischem und europäischem Pflegepersonal eine der wenigen verlässlichen Konstanten in der Arbeit der Leipziger Missionare. In dem Maße, wie der Missionsarzt und die Schwestern über die Personalknappheit berichteten, häuften sich auch die Berichte über die Unzuverlässigkeit der afrikanischen Pflegekräfte. In einem Brief an den Missionsdirektor schreibt Dr. Puff:

Wir haben in der letzten Zeit wieder so betrübliche Erfahrungen mit den schwarzen Helfern machen müssen, daß uns klar ist, daß wir mit diesen nur arbeiten können, wenn sie auf Schritt

¹²³ Dieser Vorwurf wird einerseits durch die überlieferte Wortwahl der Schwester Wärthl („das geht sie überhaupt nichts an“) unterstützt, andererseits ist die Authentizität durch die verhärteten Fronten nicht zweifelsfrei belegt. LMAA, Nr. 46, Fiche 1+.

¹²⁴ Dementsprechend lange dauerte bis 1936, daß die als Zahnärztin arbeitende Frederike Mergner, an den Kilimanjaro ausgesandt wurde. LMAA, Nr. 524, Fiche 1+.

¹²⁵ M. Vaughan, “Health and Hegemony“: Representations of disease and the creation of of the Colonial subject in Nyasaland“, in: D. Engels / S. Marks, eds., *Contesting Colonial Hegemony. Gramsci and Imperialism*, London 1994, zitiert in Marks, *Sisterhood*, 11.

und Tritt kontrolliert werden. Der christliche Charakter der Leute ist eben noch so gering ausgebildet, daß sie der kleinsten Versuchung erliegen.¹²⁶

Unter den Wadschagga, so mußten die Missionare erfahren, war die Meinung weit verbreitet, daß die Arbeit im Hospital als „schmutzig“, „abstoßend“ oder „widerwärtig“ empfunden wurde. Die Tragweite dieser Aussagen wird in einem Zitat des englischen Arztes Albert Cook unterstrichen:

For the first few years it was difficult to get anyone to do even the humblest work, and we had to fall back on convalescent patients, a few of whom having the benefits of medical and surgical treatment were willing to stay on and help their fellow sufferers...A patient rotten with syphilis ...or a paralytic needing everything to be done for him were not attractive to the natural man or boy.¹²⁷

Ein Blick auf die täglichen Arbeiten in Machame zeigt, woher die Ressentiments gegen eine Arbeit im Hospital kamen. Elisabeth Vierhub schreibt über den Tagesablauf von Gideon Mkon, einem afrikanischen Krankengehilfen:

ob es galt, die Kranken praktisch und gewissenhaft zu versorgen und ihre Wunderlichkeiten zu ertragen, die kleinen Kinder zu bewindeln, ihre Wäsche zu waschen, die Räume zu reinigen, den Hausrat in Ordnung zu halten, die notwendige Feldarbeit zu verrichten [...].¹²⁸

Wollten Wadschagga im Hospital arbeiten, dann waren sie gezwungen, ihre bisherige Arbeitsmoral radikal zu verändern. Aus diesem Grund war es lange Zeit fast ausgeschlossen, daß sich Wadschagga freiwillig zur Arbeit im Hospital meldeten. In einem allgemeinen Kontext wird damit die Bemerkung von John Iliffe bestätigt, der argumentiert hat, daß die ersten afrikanischen Krankengehilfen häufig ehemalige Sklaven waren.¹²⁹ Die Relevanz in bezug auf die Situation am Kilimanjaro konnte durch die Quellen nicht geklärt werden. In Anbetracht der Tatsache, daß der Kilimanjaro von einer der großen Fernhandelsrouten tangiert wurde, liegt die Hypothese nahe, daß auch Sklaven ihren Weg auf die Missionsstationen fanden.¹³⁰

Die Zahl der Wadschagga, die als Krankengehilfen arbeiteten, blieb auf einem niedrigen Niveau, an dem auch die fortschreitende Etablierung des Hospitals im alltäglichen Leben am Kilimanjaro vorerst nichts ändern konnte. Leader Stirling, der als Arzt der Universities' Mission to Central Africa (UMCA) in Masasi arbeitete, gibt dafür eine mögliche Erklärung. Seinen Beobachtungen zufolge trugen die Lehrer nicht unerheblich dazu bei, die Schwierigkeiten der Missionare, geeignetes afrikanisches Personal zu finden, noch zu verlängern. Die Lehrer, so Stirling, sahen in einer übertriebenen Selbstreflexion den Lehrerberuf als alleiniges Ziel, das am Ende des Schulbesuches stehen würde. Nicht selten hinderten sie die begabtesten Schülerinnen daran, die Ausbildung im Hospital aufzunehmen.¹³¹ Der Missionsarzt und die Schwestern mußten weiterhin mit jedem Mchagga zufrieden sein, der sich einverstanden erklärte, im

¹²⁶ Puff an Direktor, 28. 10. 1929, LMAA, Nr. 401, Fiche 2+.

¹²⁷ Cook arbeitete mehrere Jahre im Hospital der CMS in Mengo (Buganda). A. Cook, *Uganda Memories (1897-1940)*, Kampala 1945, 301 zitiert in Iliffe, *Doctors*, 20.

¹²⁸ E. Vierhub, *Gideon Mkon. Ein treuer schwarzer Krankenpfleger*, Leipzig 1922, 5.

¹²⁹ Iliffe, *Doctors*, 2. Vgl. auch M. Wright, *Strategies of Slaves and Women. Life-Stories from East / Central Africa*, New York 1993.

¹³⁰ Welche Entwicklung Afrikaner nehmen konnten zeigt das Beispiel von Adrien Atiman. Iliffe, *Doctors*, 16-9.

¹³¹ L. Stirling, *Missionsarzt in Afrika*, Berlin 1986, 73.

Hospital zu arbeiten.¹³² Dabei waren die Missionare für diese Situation auch mitverantwortlich. Die Wadschagga, die im Hospital arbeiteten, sahen sich kaum in der Lage, die Kriterien und Standards zu erfüllen, die von den Missionaren aufgestellt wurden.

In ihrem Verhältnis mit dem afrikanischen Pflegepersonal hatten die Schwestern und die Missionare teilweise konträre Auffassungen. Mit wenigen Ausnahmen versuchten die Schwestern nach dem Prinzip zu verfahren, daß die Pflegekräfte zwar angeleitet und bisweilen auch beaufsichtigt werden mußten, so geschehen in der Säuglingspflege, daß sie abgesehen davon aber selbständig arbeiten sollten. Die Missionare immer noch eine paternalistische Attitüde vertretend, argumentierten, daß nur mit einer ständigen Kontrolle, eine gute Arbeit zu gewährleisten sei. An diesem Punkt entzündeten sich Konflikte mit den Schwestern oder dem Diakon. Dabei zeigt sich an diesen Auseinandersetzungen, wie schnell das Hospital zu einem Ort avancierte, an dem die Frauen ihre Chance sahen, sich eine vielversprechende Position innerhalb der Mission zu verschaffen. Das war ein Umstand, der die Missionare auf höchste sensibilisierte.¹³³

Die Einführung von Strukturen im Hospital, die mit denen in Deutschland vergleichbar waren, war für die weitere Entwicklung des Hospitals außerordentlich wichtig; denn wie Iliffe betont, war es die damit verbundene Möglichkeit des Statusgewinnes, die mehr Afrikaner dazu veranlaßte, sich intensiver mit dem Hospital auseinanderzusetzen.¹³⁴ Das wurde möglich, als Mergner begann, eine Hierarchie unter den Pflegekräften einzuführen. In dem Sinne wurde angestrebt, im Hospital eine Kontinuität der sozialen Beziehungen aufzubauen, welche die Wadschagga bereits kannten. Das bedeutete, daß, wenn es gelang in dem ethnisch heterogenen Kontext des Hospitals eine Hierarchie einzuführen, die von allen anerkannt wurde, die Akzeptanz des Hospitals insgesamt verbessert werden würde.

Der Konflikt um ausgebildete Fachkräfte verschärfte sich und erreichte einen Höhepunkt, als die Regierung begann, ihre medizinische Arbeit auch in das Landesinnere zu verlegen. Die Leipziger Missionare sahen sich direkt mit dieser Situation konfrontiert, als das Regierungshospital in Moshi Ende 1920 eröffnet wurde. Die Regierungshospitäler konnten nicht nur die Medikamente kostenlos abgeben, sondern waren auch in der Lage, höhere Löhne an die Angestellten zu zahlen. Das alarmierte die Leipziger Missionare. Sahen sie doch ihre Arbeit gefährdet, wohl auch deshalb, weil sie den Wadschagga noch immer misstrauten, wenn es darum ging, den Möglichkeiten der kolonialen Geldökonomie zu widerstehen. So zeigte sich Dr. Mergner kaum überrascht, als Petro Njau erklärte, er werde von nun an im Regierungshospital arbeiten. Das war insofern ein Rückschlag, weil Petro Njau bereits über sieben Jahre im Hospital in Alt-Moshi gearbeitet hatte, und dort zu einer wichtigen Hilfe geworden war. Waren die Missionare in der Lage, ihm ein monatliches Salär von siebzehn Shilling zu bezahlen, so belief sich das im Regierungshospital auf 40 bis 50 Shilling.¹³⁵ Njau wurde durch Isarya Mkon ersetzt, der bereits zwölf Jahre im Hospital gearbeitet hatte, und für den die Arbeit und das monatliche Gehalt von zwanzig Shilling zweifellos eine Beförderung darstellte. In den Augen der Missionare war er ein Idealbild eines Christen, der seine persönlichen Intentionen zurückstellte und seine Arbeit ganz in den Dienst der Mission stellte.

¹³² Vgl. für eine Analyse der Situation in Fränsösisch-Äquatorialafrika R. Debusmann, „Die Infirmieres indigènes in Fränsösisch-Äquatorialafrika“, in: K. Beck / G. Spittler (Hg.), *Arbeit in Afrika*, Hamburg 1996, 335-55.

¹³³ Puff an Direktor, 28. 10. 1929, LMAA, Nr. 401, Fiche 2+.

¹³⁴ Iliffe, *Doctors*, 2.

¹³⁵ Jahresbericht 1938 über die Krankenarbeit in Alt-Moshi, LMAA, Nr. 19, Fiche 6+.

Erst mit der Eröffnung der gehobenen Mädchenkostschule in Moshi, wo Säuglings- und Krankenpflege wichtige Bestandteile des Lehrplans darstellten, hatte der Missionsarzt Aussicht auf ausgebildete Schwestern. Nicht selten wurden diese Pläne mit der Heirat der Schülerinnen aber *ad absurdum* geführt. Trotz des Mangels an Pflegepersonal wurde die Versorgung der weiblichen Patienten hauptsächlich von den Schwestern und den Ehefrauen der Missionare übernommen, und nur in Ausnahmefällen wurden die männlichen Pfleger hinzugezogen.¹³⁶

3.4 Gideon Mkon und Priscilla Mamba - Afrikaner im Hospital

Gideon Mkon, der im Hospital in Machame arbeitete, ist einer der wenigen afrikanischen Pfleger, die Eingang in die Berichte der Missionare gefunden haben. Der Umstand, daß ihm eine eigene Ausgabe in der Reihe *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Leipziger Mission* gewidmet wurde, läßt den Gedanken aufkommen, daß damit auch ein moralischer Maßstab gesetzt werden sollte. Die Schreibweise erinnert streckenweise an Hagiographien, die wie alle anderen erwähnten Publikationen der Missionare bestimmten Intentionen und Geisteshaltungen entsprangen. Eigene Berichte von afrikanischen Krankenpflegern und Krankenschwestern scheinen, abgesehen von den Notizen der afrikanischen Pastoren über die Taufen im Hospital, die Zeit nicht überdauern zu haben. Trotzdem zeigt die Publikation von Elisabeth Vierhub einige der Probleme und Dissonanzen auf, die sich im Alltag des Hospitals ereignen konnten.¹³⁷

Wie viele der ersten Krankengehilfen blieb auch Mkon nach seiner erfolgreichen Behandlung gegen Wundgeschwüre auf der Missionsstation.¹³⁸ Bei der Erklärung seiner familiären Herkunft kann Vierhub nur sehr vage Hinweise bieten. Es wird nur erwähnt, daß Mkon in Moshi lebte, seine Übersiedlung 1911 nach Machame damit auch einen Einschnitt in seine Familienbeziehungen bedeutet haben muß.¹³⁹ Waren die Schwestern mit den afrikanischen Krankengehilfen nur marginal erfolgreich gewesen, so zeigten sie sich von der Einstellung Mkons überrascht, der sie offensichtlich eines Besseren belehrte. Deutet man sein Engagement richtig, dann stellt sich die Frage, ob die Arbeit im Hospital, so ungewohnt und ungewöhnlich sie für einen Dschagga-Mann war, nicht doch eine Verbesserung zu seinen bisherigen Lebensumständen bedeutet hatte.¹⁴⁰

Mkon wurde schnell zu einer wichtigen Hilfe im Hospital, was von den Schwestern mit den entsprechenden Attributen, wie „hilfsbereit“, „tatkräftig“ begleitet und kommentiert wurde. Mit seiner Arbeit im Hospital und zu ihrem Erstaunen, wurde Vierhub dann „allerlei fehlerhafter Eigenschaften gewahr“, die sie sich nur damit erklären konnte, daß Gideon sie „un-

¹³⁶ E. Vierhub, „Samariterdienst in Madschame“, in: *ELM*, 1920/21, 12ff.

¹³⁷ Vierhub arbeitete mehrere Jahre in Moshi und Machame und veröffentlichte einige Berichte im Missionsblatt und der Zeitschrift für die Frauenmission „Lydia“. Hier E. Vierhub, *Gideon Mkon. Ein treuer schwarzer Krankenpfleger*, Leipzig 1922.

¹³⁸ Die erfolgreiche Behandlung m. E. nicht der einzige Grund gewesen zu sein, weil die Behandlung der Geschwüre später sehr erfolgreich verlief und schon „Alltag“ war.

¹³⁹ Vierhub, *Gideon Mkon*, 2.

¹⁴⁰ Dazu gibt Vierhub leider keine Auskunft. Sie schreibt aber von einem sehr engen Verhältnis zu seiner Mutter, und deren gesundheitlichen Problemen, die ihn vielleicht veranlassten, nicht den Angeboten der europäischen Farmen zu folgen und in Moshi zu bleiben. Für die Dokumentation von Biographien der ersten afrikanischen „Doktoren“ James Ainsworth und Adrien Atiman vgl. Iliffe, *Doctors*, 12-19.

terdrückt“ haben mußte. Im wesentlichen handelte es sich dabei um die Versuche Gideons, eine wachsende Selbständigkeit und Unabhängigkeit unter Beweis zu stellen. In einiger Länge beschreibt dann Vierhub, wie Mkon die beiden „Kinderpflegerinnen“ während ihrer Abwesenheit entlassen hatte, weil sie seiner Ansicht nach, ihre Arbeit nicht zufriedenstellend erledigt hatten.¹⁴¹

Das Problem, das sich dabei offen zeigte, war nicht die Sorge um die Pflege der Kinder; die hatte Gideon ordnungsgemäß erledigt; vielmehr beunruhigte Vierhub, daß der afrikanische Krankengehilfe die Normen des Hospitals verletzt und versucht hatte, den ihm zugewiesenen Bereich zu verlassen. Anders, die Anmaßung von Autorität, wie sich in diesem Fall für die Schwester darstellte, war für sie nicht akzeptabel. Sollte die Arbeit des Hospitals erfolgreich fortgeführt werden, so mußten diese Grenzen eingehalten werden. Der Verweis auf die „fehlerhaften Eigenschaften“ in diesem Zusammenhang verwundert nicht, mußten die Schwestern und der Arzt doch den Bestrebungen der afrikanischen Krankengehilfen etwas entgegensetzen, wenn diese versuchten, ihre Position innerhalb des Hospitals zu begreifen, zu interpretieren und zu verbessern. Offensichtlich wurde selbstständiges Arbeiten der Krankengehilfen gewünscht, doch in der Realität hatten die Schwestern nicht selten Angst davor.¹⁴²

Frauen waren im Pflegepersonal der Hospitäler bis zur Eröffnung der Mädchenkostschule in Moshi unterrepräsentiert. Dementsprechend finden sich auch nur wenige Berichte darüber, welche Rolle sie in diesem Kontext gespielt haben. Die einzige Quelle bilden die Berichte der Schwestern an das Missionsblatt, die mit den wenigen Afrikanerinnen jeden Tag zusammenarbeiteten.¹⁴³ Auch Elisabeth Wärthl hatte mit den wachsenden Patientenzahlen in Mamba Schwierigkeiten, geeignetes Personal zu finden. Hatte sie erst gedacht, eine Hilfe in ihrem Krankengehilfen Loti gefunden zu haben, so mußte sie kurz darauf ihre Meinung revidieren. Auf Empfehlung Esteris, einer Dschaggafrau, die seit 1913 im Schwesternhaus in Mamba gearbeitet hatte, kam dann Priscilla Mamba auf die Station.

Als sie ihre Arbeit begann, schätzte Wärthl ihr Alter auf 30 Jahre. Der Verweis, daß sie nach dem Tod ihrer Schwägerin deren Kinder versorgen mußte und nur vormittags arbeiten konnte, läßt die Schlußfolgerung zu, daß sie zu diesem Zeitpunkt auch noch unverheiratet war. Die Berichte über den Eifer und den Umfang ihrer Arbeit sind nicht nur als Beispiel dafür zu lesen, daß Priscilla offensichtlich gewillt war, die Anforderungen der Schwestern zu erfüllen. In einem Gemeinwesen, wo sich die Frau über ihre Status als Mutter und Ehefrau sozial definiert, war das Hospital mitunter ein willkommenes Refugium, um den alltäglichen Widrigkeiten des Haushaltes und der Familie zu entkommen. Leider sind explizitere Belege dazu nicht vorhanden, so daß lediglich die Hypothese aufgestellt werden kann, daß das Hospital gleichzeitig die Möglichkeit bot, der „Unsichtbarkeit“ des Haushaltes zu entfliehen.¹⁴⁴

Ihr tägliches Arbeitspensum umfaßte die Krankenversorgung, die Aufnahme der neuen Patienten, die Aufsicht über die Kasse und zuletzt auch noch die Reinigung des Hauses. Wärthl kam nicht umhin, gleichwohl sie zögerte, sie mit einer „europäischen Kraft“ zu vergleichen. Was diesen Vergleich etwas außergewöhnlich macht, ist, daß die Dschaggafrau gerade auf den Gebieten ureigenster christlicher Nächstenliebe, nämlich Ausdauer und Anspruchslosigkeit, ihren europäischen Kolleginnen ebenbürtig gewesen sein soll. Wie wichtig das afrikanische Personal bei der Evangelisation im Hospital war, zeigt das Beispiel einer Patientin, die

¹⁴¹ Vierhub, *Gideon Mkon*, 13.

¹⁴² Der „starke Eigenwillen“ Mkons, bereitete Vierhub besondere Sorgen. Vierhub, *Gideon Mkon*, 18.

¹⁴³ Vgl. dazu E. Wärthl, „Eine schwarze Krankenschwester“, in *ELM*, 1929, 329-31.

¹⁴⁴ Für das Konzept der *invisibility* und die Rolle der Missionsstationen für die Frauen vgl. Schmidt, *Peasants*, 15-6; 122-54.

noch nicht zum Christentum konvertiert war. Priscilla machte die Schwestern darauf aufmerksam, daß die Frau noch nicht getauft war, „sie hartnäckig in ihrem heidnischen Glauben verharre.“¹⁴⁵ Die Evangelisierung von Patienten scheint nicht die vornehmliche Aufgabe der deutschen Schwestern gewesen zu sein, wie Wärthl in ihrem Bericht schreibt:

Priscilla kam selbst auf den Gedanken, den zuständigen Lehrer, der gerade mit den anderen Lehrern zur Vorbereitung in der Schule war, herbeizurufen. Und dann redete sie gemeinsam mit dem Lehrer auf die Kranke ein und bat sie, Gottes Gnadenstunde nicht zu versäumen. Am anderen Tag holte sie den Ältesten, daß er mit der Kranken bete.¹⁴⁶

Das Beispiel zeigt, daß die eigentliche Initiative zur Konversion nach der Rückkehr der Missionare in die Hände der Wadschagga übergegangen war, und nicht zuletzt in die der Frauen. Priscilla zeigt den Charakter ihrer Position anhand der Tatsache, daß sie einen direkten Zugang zu den Ältesten der Gemeinde hatte. Auch wenn die Ältesten getauft waren, so zeigt das Beispiel doch den Umfang der Transformationen, welche die Gemeinschaften am Kilimanjaro in den dreißig Jahren der Präsenz von Leipziger Missionaren unternommen hatten.

3.5 Resümee

Die medizinische Arbeit war eines der Felder, mit denen es den in Ostafrika arbeitenden Missionsgesellschaften gelang, sich auf ihren jeweiligen Missionsfeldern zu etablieren. Solange die Kolonialverwaltungen ihre Zurückhaltung gegenüber einer säkularen Krankenversorgung aufrechterhielten, konnten die Missionare und Missionarinnen daran gehen, den Afrikanern ihr Verständnis von christlicher Nächstenliebe zu vermitteln. In der Anfangszeit war zwischen Anspruch und Wirklichkeit der medizinischen Arbeit eine nicht unerhebliche Diskrepanz festzustellen. Kaum ausgebildet, wenige Medikamente und Instrumente zur Verfügung, konnten die Missionare nicht viel mehr tun, als zu versuchen, sich in diesem Kontext zu etablieren und gegen ihre afrikanischen Pendanten abzugrenzen. Mit den steigenden Patientenzahlen erfuhr das Hospital in der Arbeit der Leipziger Mission auch eine andere Gewichtung. Das Hospital in Machame entwickelte sich zu einem wichtigen Ort, an dem Wadschagga und Angehörige anderer ethnischer Gruppen in Kontakt mit europäischer Medizin gelangten. Das Hospital war nicht nur ein Ort der medizinischen Versorgung der Kranken, sondern die Missionare und Schwestern waren auch angetreten, ihn zu benutzen, um auch hier bestimmte Konnotationen von Hegemonie, Ordnung und Disziplin durchzusetzen. Die auftretenden Interessenskonflikte spielten sich nicht nur zwischen Missionaren und Afrikanern ab, sondern gleichermaßen auch beim Missionaren und Schwestern untereinander. Das Hospital entwickelte sich zu einem Platz, an den Schwestern begannen, eigene Positionen zu formulieren und damit indirekt auch ein Vorbild für die Wadschagga-Frauen gaben. Trotzdem wurde das afrikanische Personal bei seinen Versuchen aufmerksam beobachtet, die Arbeit im Hospital dazu zu benutzen, um aus dieser Situation etwaiges Kapital zu schlagen. Die Missionare mußten schließlich erkennen, daß das Hospital nicht der Ort sein würde, an dem es ihnen gelingen würde, neue Konvertiten zu gewinnen. Die Wadschagga erfuhren zwar von den Möglichkeiten, welche die neue Religion zu offerieren bereit war, doch nur wenige konnten sich entschließen, deswegen zum Christentum überzutreten. In einer historischen Perspektive kann man dennoch konstatieren, daß die medizinische Arbeit der Leipziger Missionare einer der

¹⁴⁵ Wärthl, *Krankenschwester*, 331.

¹⁴⁶ Wärthl, *Krankenschwester*, 331.

Bereiche ist, dessen Einfluß und Bedeutung bis auf den heutigen Tag positiv von den Wadshagga anerkannt wird.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Interview mit Werande Timoteo Mushi, 29. 3. 1999, Machame.

4 „Sie wälzten sich geradezu in Weihnachtsstimmung.“ - Fest und Feier im Alltag der Leipziger Mission

Nachdem bereits Aspekte des Alltagslebens der Leipziger Mission tangiert wurden, die auf den ersten Blick markantere Konsequenzen für ein Verständnis von Alltag haben, soll nun das Augenmerk auf einen Aspekt gelegt werden, dessen Rezeption ein eher ein rezenter Trend in den Geisteswissenschaften ist. In der afrikanistischen Historiographie, der Ethnologie und den Kulturwissenschaften beginnt man jetzt, Feste und Feiern als Momente zu sehen, die ganz explizit an der Konstituierung des Alltags mitwirken. Der universale Aspekt des Festes wird deutlich, wenn man kurz bei einem typologischen Überblick verweilt. In seinem Beitrag für *Religion in Geschichte und Gegenwart* unterscheidet Edsmann vier Formen von Festen und Feiern, ohne eine exakte definitorische Trennung vorzunehmen. In seiner Argumentation unterscheidet er: „die Feste und Feiern, die einschneidende Vorgänge des individuellen Menschenlebens (u.a. *rite de passages*) hervorheben; die Feste und Feiern eines bestimmten Berufes; die geschichtlich begründeten, politischen Feste und Feiern des Kulturstaates und besondere Götterfeste oder Feiern der Erinnerung an Ereignisse im Leben der großen Propheten, Heiligen oder Religionsstifter“.¹⁴⁸ Ohne auf die Omnipräsenz der Feste noch einmal hinweisen zu wollen, werden die in allen Kategorisierungen auftretenden Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsprozesse als ubiquitäres Charakteristikum sichtbar.

Andere Spezifika erschließen sich bei einem kurzen theoriegeschichtlichen Exkurs, der m. E. für das Verständnis von Festen und Feiern wichtig ist. Sigmund Freud bemerkt in *Totem und Tabu*, daß die wesentliche Bedeutung des Festes in seinem Exzeß, einen temporären Austritt aus der Wirklichkeit besteht. Er schreibt dazu:

Ein Fest ist ein gestatteter, vielmehr gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotenes. Nicht, weil Menschen infolge einer Vorschrift froh gestimmt sind, begehen sie Ausschreitungen, sondern der Exzeß liegt im Wesen des Festes; die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt.¹⁴⁹

Festtag wird somit als ein Ort verstanden, an dem sich eine individuelle und kollektive Regeneration vollzieht. Im Fest, so Émile Durkheim, sind die Grenzen zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem für kurze Zeit aufgehoben.

Welche Rolle Feste im Kontext der Kolonialzeit spielten, wird noch durch eine weitere Bemerkung Durkeims unterstrichen. Für ihn ist jede Form des Festes in seiner Grundbedeutung religiös. Denn, so Durkheim: „[das Fest] hat auf jeden Fall die Wirkung, die Individuen einander näher, Massen in Bewegung zu bringen und auf diese Weise eine Erregung zu entfachen (manchmal auch eine Raserei), die mit dem religiösen Zustand verwandt ist. Der Mensch gerät außer sich und vergißt seine gewöhnlichen Beschäftigungen und Sorgen.“¹⁵⁰ Diese Ablenkung von den alltäglichen Beschäftigungen war eine der primären Befürchtungen

¹⁴⁸ C.-M. Edsmann, Feste und Feiern, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 2., Tübingen 1986, 910.

¹⁴⁹ S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Überlegungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker*, Frankfurt/M. 1972, 157.

¹⁵⁰ E. Durkheim, *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1981, 514.

der Missionare. Missionar Jessen aus Shira weiß über eine Zirkumzision folgendes zu berichten: „ sie bildet tagelang Gesprächsstoff und eine geheimnisvolle Freude.“¹⁵¹ Der temporäre Autoritätsverlust der Missionare über die Wadschagga, die partielle Autonomie der Initianden war die Ursache für die Sensibilisierung der Missionare.

Zum anderen kamen die Wadschagga nur mit einem ganz bestimmten Ausschnitt der europäischen Festtagskultur, der christlich geprägten, in Kontakt. Säkulare Feste wurden von der Kolonialverwaltung, nicht aber den Missionaren explizit propagiert. Trotzdem waren der Geburtstag des Kaisers und später des britischen Königs Anlässe, die Bindung der Wadschagga an das koloniale Mutterland zu verdeutlichen. War die Teilnahme an diesen Festen wichtig, um eine Hilfestellung in der Suche nach einer Identität zu geben, so waren diese Feste auch eine willkommene Gelegenheit, das Denken und die Positionierung der Wadschagga zu beeinflussen. Diese Feste waren primär ein urbanes Phänomen und tangierten die am Kilimanjaro lebenden Gemeinschaften nur marginal.¹⁵²

Gleichwohl Durkheim die Bedeutung des Festes vornehmlich als eine Form des gesellschaftlich legitimierten Exzesses anerkennt, erweitert er seine Argumentation noch um einen bedeutsamen Aspekt der sozialen Komponente hin, die sich in Festen und Feiern artikuliert.¹⁵³ Die primäre Aufgabe des Festes, so Durkheim, liegt in der notwendigen Rekonstituierung der Gesellschaft, die permanent gewährleistet sein muß. Diese Rekonstituierung wird durch eine temporäre Außerkraftsetzung der immanenten sozialen Widersprüche, ja der Negierung der Antagonismen des Alltags für die Dauer des Festes erreicht. Nur innerhalb des Feiertages waren die sich vollziehenden Normüberschreitungen und die Umkehrungen der sozialen Welt sanktioniert. Die Feiertage waren im hierarchisierten Kontext der Missionsstation „Zeitinseln“, in denen die Welt teilweise aus ihren vorgeschriebenen Bahnen geraten durfte.¹⁵⁴ Das Fest setzte somit Akzente, die für die Gesellschaft wie das Individuum von Bedeutung waren.

Feste und Feiern jedoch nur als Exzesse begreifen zu wollen, würde heißen, Fragen zu vernachlässigen, die gerade im Verständnis der Missionare von nicht unerheblicher Bedeutung waren. Der Interpretation von Festen als Exzeß und temporäres Über-treten von Normen steht eine zweite Gruppe von Theorien gegenüber, die den Aspekt der Ruhe und Kontemplation besonders betonen.¹⁵⁵ Sein Augenmerk auf die Frage der Ruhe und Entspannung richtend schreibt Karl Kerényi:

Und doch gehört die Ruhe im Gegensatz zur Unruhe des geschäftigen Alltags zum Wesen des Festes: eine Ruhe, welche Lebensintensität und Kontemplation in sich vereinigt, ja, diese auch dann noch vereinigen vermag, wenn sich die Lebensintensität zur Ausgelassenheit steigert.¹⁵⁶

In der Gegenüberstellung der beiden Argumentationen werden zwei Konnotationen von Festen und Feiern deutlich. In einer ersten Argumentation wird das Fest als separates Moment von Alltag verstanden. Wichtiger scheint aber der Punkt zu sein, daß erst das Fest den Alltag

¹⁵¹ Missionskonferenz Mamba, 17. 8.–20. 8. 1908, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁵² Der Geburtstag des Königs wurde mit einer Parade am Vormittag und einem Sportwettbewerb am Nachmittag begangen. Für die städtische Bevölkerung war das eine Gelegenheit ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu demonstrieren. TNA Acc. 5/569/77. Für einen ersten Überblick über die Argumente vgl. T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", in: E. Hobsbawm / T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 211-62.

¹⁵³ Durkheim, *Elementaren Formen*, 471.

¹⁵⁴ M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1994, 34.

¹⁵⁵ Gebhardt, *Fest*, 40.

¹⁵⁶ K. Kerényi, *Die antike Religion*, Leipzig 1940, 62

mit Inhalt ausfüllt, ja dem Alltag erst zu einer Existenz verhilft. Indem der Gesellschaft vermittelt wurde, daß es noch eine andere Sphäre gab, die neben der Arbeit existierte, konnte sich erst ein Bild von Alltag ausprägen, daß sich bis in unsere heutige Zeit erhalten hat.

Für die Missionare war besonders der Aspekt des Verweilens und der Ruhe, die sie als notwendige Abgrenzung zum Alltag auf den Missionsstationen verstanden, von besonderer Bedeutung. Den Festlichkeiten der Afrikaner mußten sie deshalb so lange kritisch und skeptisch gegenüberstehen, wie es ihnen nicht gelang, daraus einzelne Momente zu adaptieren. Eine mögliche Adaption war schon deshalb anzustreben, um den Wadschagga einen zusätzlichen Impuls für eine Konversion zu geben. Ungeachtet dessen blieben die Feste der Afrikaner den Missionaren weiterhin fremd. In ihren Augen waren es latente Unruheherde, welche das Gleichgewicht auf der Missionsstation jederzeit stören konnten. Das die Missionare den unregelmäßigen Schulbesuch den „heidnischen Festen“ und dem „Schlagen der Trommeln“ anlasteten, war dabei nur eine Facette.¹⁵⁷

Wollten die Missionare nicht in dieser ambivalenten Situation verbleiben, dann mußten sie sich mit der Frage auseinandersetzen, wie es gelingen könnte, bestimmte Elemente afrikanischer Feste in die christlichen Gemeinden zu integrieren. Mit Hinblick auf den Raum, welche die Berichte über afrikanische Feste in den Missionspublikationen einnahmen, überrascht es, daß erst 1908 auf der Missionskonferenz in Mamba dieser Frage eine ausführliche Diskussion gewidmet wurde. Das Referat, das von Missionar Emil Müller gehalten wurde, setzte sich mit der Frage auseinander, ob „Festtagsbräuche der Eingeborenen in die christliche Gemeinschaft übernommen werden können.“¹⁵⁸ Der Verlauf der Konferenz wurde von einem Thema dominiert: Sollten die Missionare sich überhaupt mit dieser Frage auseinandersetzen und wenn ja, wie würde dann die Vorgehensweise aussehen. Im Unterschied zu anderen Missionsgesellschaften äußerte sich die Leipziger Mission nur zu den Fragen, die ihre Arbeit direkt betrafen. Eine Beteiligung an allgemeinen Diskussionen lehnte man ab. Darin mag man eine liberale Einstellung erkennen, gleichzeitig war das aber auch die Zurückhaltung, vor eine Entscheidung gestellt zu werden, welche die bisherige Arbeit gefährden könnte.

In welchen Widersprüchen sich die Missionare sahen, wird deutlich, wenn man sich ihre Überlegungen zu einem Alkoholverbot während der christlichen und afrikanischen Feste vor Augen führt. Die eigentliche Bedeutung von Bier wurde von den Missionaren kaum wahrgenommen. Bier hatte wie in anderen afrikanischen Gesellschaften auch am Kilimanjaro eine soziale Bedeutung.¹⁵⁹ Dabei trat ein Aspekt hervor, den die Missionare später in ihren christlichen Festen selber aufnehmen sollten - die temporäre Balance sozialer Instabilitäten und Anachronismen.¹⁶⁰

Die Diskussion, welche die Missionare über ein Alkoholverbot führten, fand in einer paradoxen Situation statt. Die Inkorporation der Wadschagga in die koloniale Geldökonomie offenerete jetzt wesentlich mehr Möglichkeiten des Bierkonsums, der nun auch ohne sozio-

¹⁵⁷ Interessanterweise haben sich solche Denkweisen bis in die Gegenwart erhalten. So berichtete mir eine finnische Christin in Lushoto, im Februar 1999, welchen „schrecklichen Lärm“ die Muslime während der Abschlußfeiern des Fastenmonats Ramadan veranstalten würden.

¹⁵⁸ Missionskonferenz in Mamba vom 17. 8. – 20. 8. 1908, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁵⁹ Für eine Einführung in das Gebiet vgl. S. Barrows / R. Room (eds), *Drinking: Behavior and Belief in Modern History*, Berkeley 1991 und E. Akyeampong, *Drink, Power, and Cultural Change: a Social History of Alcohol in Ghana c. 1800 to Recent Times*, London 1996. Für ein Beispiel aus Kenya vgl. Ch. Ambler, „Drunks, brewers, and chiefs: Alcohol regulation in colonial Kenya, 1900-1939“, in: S. Barrows / R. Room, *Drinking*, 165-83.

¹⁶⁰ Akyeampong, *Drink*, 7. Vgl. auch J. Glassmann, *Feast and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*, London 1995.

religiöse Legitimation stattfinden konnte. Missionar Blumer, der in Arusha arbeitete, schreibt in einem Bericht an das Missionsblatt: „im Eingeborenenviertel sind schon sechs Hotels für Eingeborene, in denen getanzt und gespielt wird, die Bierbuden, in deren Nähe sich öffentliche Weiber aufhalten, sind in der Stadt und an der Stadtgrenze nicht zu zählen.“¹⁶¹

Die Widersprüchlichkeit der Missionare läßt sich zu einem Teil durch ihre soziale Herkunft und ihr religiöses Weltbild erklären, das nicht unbedingt auf ein Verständnis außereuropäischer Kulturen ausgelegt war. Auf der einen Seite betonten die Missionare, daß „[die] Tänze der Wadschagga unweigerlich mit Biergelagen verbunden waren“. Um so außergewöhnlicher ist die Bemerkung von Missionar Althaus, der ein Bierverbot als „unverantwortlich“ verwarf.¹⁶² Missionar Müller bezweifelte in einer Wortmeldung, daß eine Adaption afrikanischer Festelemente die Stellung der Mission verbessern würde. Eine Adaption nur um den Erfolg der Mission voranzutreiben, würde sich seiner Meinung nach nicht auszahlen. Stattdessen würden die Probleme der Missionare nur noch größer werden, wenn die Wadschagga beginnen könnten, die Entscheidungen der Missionare auf ihre Konformität mit der Bibel hin zu überprüfen.¹⁶³

Von Missionar Rother wurde ein anderes Problem angesprochen, das sich seiner Meinung nach in diesem Zusammenhang ergab. Die Christen, so Müller, könnten im Gegensatz zu den ungetauften Wadschagga, weniger Feste begehen, wollten sie nicht die Konventionen ihrer christlichen Lebensweise verletzen. Aus diesem Grund plädierte er dafür, in der Beurteilung afrikanischer Feste mehr Objektivität walten zu lassen, dann würde sich auch manche Sanktionierung der Missionare als überflüssig erweisen.¹⁶⁴ Mit diesem Standpunkt fand er nicht viel Unterstützung im Missionsrat, der am Abschluß der Konferenz beschloß, daß bei einer zukünftig beabsichtigten Adaption afrikanischer Festelemente die Öffentlichkeit, mit anderen Worten der Missionsrat, zu verständigen sei. Damit wurde eine individuelle Entscheidung der Missionare, die in direktem Kontakt mit den Wadschagga standen, nicht gebilligt.¹⁶⁵

Deutlicher wird das Verhältnis und die Einstellung der Missionare zu Festen der Afrikaner in der Frage, wie mit den afrikanischen Initiationsriten umzugehen sei.¹⁶⁶ Die Missionare sahen sich herausgefordert, zu diesem Teil des Lebenszyklus der Wadschagga Stellung zu beziehen. Andere Missionsgesellschaften, vor allem anglikanische, hatten durch eine sehr konservative Haltung zu dieser Frage sehr drastische Erfahrungen auf ihrem Missionsfeld gesammelt. Durch diese Beispiele gewarnt, sahen sich die Leipziger Missionare herausgefordert, einen Kompromiß zu finden, der sie vor einer widerspruchslosen Ablehnung und stillschweigender Anerkennung bewahren sollte.¹⁶⁷

¹⁶¹ L. Blumer, "Ein Tag in der Stadtschule Arusha", in *ELM*, 1930, 43.

¹⁶² Protokoll vom 19. 8. 1908, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁶³ Er bemerkte dazu: „Der eine, oder auch andere die es versuchen wollen heidnische Festbräuche zu christianisieren, so mögen sie es thun [tun], doch mögen sie sich einmal fragen, daß die letzte Tür der Negerherzen uns verschlossen bleibt.“, Protokoll vom 20. 8. 1908, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁶⁴ Protokoll vom 20. 8. 1908, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁶⁵ Abschlußprotokoll der Missionskonferenz in Mamba, LMAA, Nr. 98, Fiche 1+.

¹⁶⁶ Diese Auseinandersetzung wird auch bei anderen Missionsgesellschaften deutlich. Vgl. dazu R. Waller, „They do the dictating and we must submit! The Africa Inland Mission in Maasailand“, in: T. Spear / I. N. Kimambo (eds), *East African Expressions of Christianity*, London 1999, 83-126 und R. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa*, London 1977.

¹⁶⁷ Die Resultate einer konservativen, unnachgiebigen Haltung gegenüber afrikanischen Initiationsfeiern werden an der sogenannten „female circumcision crisis“ deutlich, die 1928 in Kenya ihren Höhepunkt erreichte. In deren Folge verloren die Church of Scotland Mission (CSM) und die Africa

Der Weg, den die Leipziger Missionare hier wählten, war die konsequente Anwendung des Konzeptes der *Adiaphora* (Sing. *Adiaphoron*), das schon erfolgreich auf dem indischen Missionsfeld angewendet worden war. *Adiaphora* werden in der lutherischen Ethik als Bestandteile einer Kultur, einer Religion verstanden, denen keine eindeutige Klassifizierung in „gut“ und „böse“ zuzuweisen ist. Man billigt ihnen eine Existenz so lange zu, wie sie mit den Vorstellungen der Missionare konform gehen. Dieses Konzept bot zweifelsohne den Vorteil, daß man sich damit gerade in der schwierigen Anfangszeit Diskussionszusammenhängen entziehen konnte, die eine Etablierung der Arbeit mitunter hätten erschweren können.

Die Missionare sollten später die theoretischen Implikationen dieser Methode erfahren, als sie gezwungen waren zu erklären, warum ein afrikanisches Kulturelement, das schon als „christlich“ eingeordnet wurde, jetzt nochmals einer Christianisierung unterzogen werden sollte. Insgesamt war diese Debatte nicht dazu angetan, die Glaubwürdigkeit der Leipziger Mission und der anderen Missionsgesellschaften zu stärken, die sich in eine ähnliche Diskussion eingebunden sahen. Das Beispiel der Leipziger Mission zeigt auch, wie die Uneinigkeit der Missionare in dieser Frage sich auf die Wadschagga übertrug, die gezwungen waren, aus dieser ambivalenten Situation heraus ihre eigene Position in dieser Auseinandersetzung zu finden.

4.1 Die Leipziger Missionare und die Initiationsfeiern der Wadschagga

Hatten die Missionare bei der Einführung des christlichen Feiertagskalenders überwiegend positive Erfahrungen gemacht, so ist das genaue Gegenteil von der Auseinandersetzung über die Frage der Initiationsriten der Wadschagga zu konstatieren. Während der Präsenz der Leipziger Mission am Kilimanjaro, hat die Frage der Initiationsriten die meisten Emotionen hervorgerufen. Mit dieser Herausforderung standen die Leipziger Missionare keineswegs allein. Denn die Frage, welche Stellung man zu den afrikanischen Initiationsfeiern nehmen sollte, die kein vergleichbares Äquivalent in Europa hatten, beschäftigte alle in Afrika arbeitenden Missionsgesellschaften.¹⁶⁸

In ihrer Auseinandersetzung mit den afrikanischen Initiationsriten versuchten die Leipziger Missionare, wie schon erwähnt, einer Strategie zu folgen, die nicht *a priori* auf Zurückweisung ausgerichtet war. Dabei war es weniger die Frage der Initiationsriten *per se*, deren Bedeutung für die Erziehung einige der Missionare durchaus anerkannten, sondern nur ein bestimmter Ausschnitt aus dem Korpus - die Zirkumzision. Der einzige Punkt, in dem sich die Missionare einer Meinung zeigten, war, daß unbedingt der Eindruck vermieden werden mußte, daß das Christentum eine Oktroyierung europäischer Kulturelemente vornehmen wollte. Dementsprechend wurde der Beschluß verabschiedet, daß „[...] ein Verbot von Beschneidung von Christenkindern durch Gemeindeorder [...] unvereinbar mit den Grundsätzen der evangelischen Freiheit“ sei.¹⁶⁹ Als einziger billigte Gutmann den Wadschagga zu, sich auf die Verbindung zur Bibel zu berufen, nachdem er feststellte, daß auch

Inland Mission (AIM) ca. 80% ihrer Kirchenmitglieder, was gleichzeitig den Beginn der Gründung von unabhängigen Kirchen in Ostafrika darstellte. Vgl. D. Sandgren, *Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict*, New York 1989 und D. Anderson, „*Bodies and Souls: Female Circumcision and Christian Missions in Kenya*“, unveröffentlichtes Manuskript, ohne Jahr.

¹⁶⁸ Als grundlegende Arbeit zu Übergangsriten vgl. A. van Gennep. *Rites de passage*, London 1977.

¹⁶⁹ LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, Beschneidungsfrage, 4.

die Bantuvölker, denen die Beschneidung als eigentliches Stammeszeichen gilt, ein Recht für alle Zeiten auf Beibehaltung dieser Nationalsitte, und unsere Christengemeinden seien im Unrecht, wenn sie irgendwelche Schritte zur Abschaffung dieser Sitte unternehmen.“¹⁷⁰

Mit dieser Meinung war Gutmann innerhalb der Missionskonferenz isoliert, obwohl sich andere Missionare keineswegs für eine kompromißlose Ablehnung der Zirkumzision aussprachen. Sie plädierten für einen moderaten Umgang und hofften, daß sich mit der fortschreitenden Evangelisierung der Wadschagga, dieses Problem von allein lösen würde. Was die Missionare besonders herausforderte, waren die Begleitumstände der Initiation, in denen sich die Novizen jeglicher sozialen Kontrolle entzogen sahen. Nach der Rückkehr aus dem Initiationslager wurden aufwendige Feste gefeiert. In den folgenden Wochen zogen die jungen Männer durch die Landschaft auf der Suche nach Frauen. Jede unverheiratete Frau, die sie antrafen, mußte sich diesen temporären sexuellen Freizügigkeiten fügen, weil sie durch die Gesellschaft legitimiert waren.¹⁷¹ Andere Missionare wie Fokken fragten, ob denn tatsächlich „heidnisch-religiöse Momente“ mit den Initiationsfeiern assoziiert waren, und sie verlangten noch weitere Stellungnahmen und Untersuchungen. In der Betrachtung dieser Umstände drängt sich dabei der Eindruck auf, daß die Missionare es unbedingt vermeiden wollten, eine explizite Stellungnahme zu einer der Positionen einzunehmen.

Auf der Missionskonferenz 1913 in Shigatini war es nach Meinung der Missionare an der Zeit, einen Wandel in der Haltung zur Beschneidungsfrage vorzunehmen.¹⁷² Es sollte erreicht werden, daß durch Unterredungen mit den Ältesten und den Gemeinden ein Sinneswandel herbeigeführt und die Abschaffung der Zirkumzision erreicht werden sollte. Man entschloß sich, den Anfang auf den Pare-Stationen in Gonja, Vudee, Mbagha und Shigatini zu machen, und wenn sich ein Erfolg abzeichnen sollte, auch über eine ähnliche Diskussion am Kilimanjaro nachzudenken. Die Entwicklung bei den Wapare nahm für die Missionare einen nicht erwarteten Verlauf, waren sie doch offenkundig überrascht, wie freimütig und offen die Aussprachen geführt wurden. Ein beteiligter Missionar bemerkt, daß „er [der Lehrer Tuvana] über den Akt der männlichen und weiblichen Beschneidung mit solcher Offenheit redete, daß mir als Europäer [der Missionsinspektor Michel] die Schamröte im Gesicht aufstieg.“¹⁷³

Versucht man eine ähnliche Entwicklung in Westafrika und Südafrika nachzuvollziehen, dann wird deutlich, daß die intensive Auseinandersetzung der deutschen und britischen Missionsgesellschaften mit der Frage der Initiation und Beschneidung ein explizit ostafrikanisches Phänomen darstellte. Das war vor allem durch die besondere Bedeutung der Altersklassensysteme und deren Verbreitung in Ostafrika bedingt.¹⁷⁴ Trotzdem wurde der Charakter des Diskurses auch entscheidend von der sozialen Provenienz der Mitarbeiter der Missionsgesellschaften geprägt, wobei das Personal der in Ostafrika arbeitenden Missionsgesellschaften in seinem Gesamtbild und Grundverständnis ihrer Arbeit konservativ eingestellt war.¹⁷⁵

Der erste Weltkrieg und die anschließende Repatriierung unterbrach die Intervention der Missionare in dieser Frage. An ihre Stelle traten jetzt die afrikanischen Lehrer und Evangelisten, womit diese Diskussionen sich zu einer genuin afrikanischen Angelegenheit entwickel-

¹⁷⁰ LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, Beschneidungsfrage, 1-2.

¹⁷¹ Falk Moore / Puritt, *Chagga*, 60.

¹⁷² Fleisch, *Hundert Jahre*, 304.

¹⁷³ LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, Beschneidungsfrage, 5.

¹⁷⁴ Vgl. die ausführlich beschriebenen Altersklassensysteme der Galla und Maasai.

¹⁷⁵ Hastings, *Church*, 258-70 und allgemein Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur*.

ten.¹⁷⁶ Die Missionare waren sich der Tragweite dieser Situation bewußt und darauf bedacht, daß die Lehrer und Evangelisten eine loyale Haltung während ihrer Abwesenheit einnehmen würden. Bruno Gutmann ließ die beiden einflußreichsten Lehrer dieser Zeit, Yohane Kimambo und Filipo Njau versichern, „ein organischer Teil der Gemeinde zu sein“, und keine eigenmächtigen Entscheidungen während der Abwesenheit der Missionare zu treffen.¹⁷⁷ Die Verwirrung und das Erstaunen der Missionare über den Fortgang der Entwicklung war um so größer, als sie 1925 wieder die Arbeit am Kilimanjaro aufnahmen. Im Gegensatz zu den christlichen Festen, die auch in ihrer Abwesenheit nach einer „Festordnung“ der Missionare gefeiert wurden, bot sich hier den Wadschagga eine direkte Gelegenheit, die von den Missionaren propagierte Entwicklung einer *Volkskirche* in die eigenen Hände zu nehmen.

Auf der ersten Konferenz nach der Rückkehr 1926, die in Machame abgehalten wurde, referierte Gutmann über die Entwicklung der Debatte, wie sie sich in der Zeit ihrer Abwesenheit vollzogen hatte. Die Gemeinden der Pare-Mission machten den Anfang, und entschieden die Zirkumzision abzuschaffen. 1922 folgten die Kongregationen in Machame und Masama, die für ein Verbot der Zirkumzision plädierten. Signifikante Konsequenzen hatte erst der Beschluß, der während der Ältestenkonferenz 1923 in Moshi gefaßt wurde. Hier verständigten sich die Ältesten einstimmig darauf, die Beschneidung zu verbieten. In ihrer Entscheidung heißt es: „nun beschließen wir Ältesten alle, daß die Beschneidung zwecklos ist, sie zu unterlassen, denn Gott lehrt es uns durch die Schrift. Und jeder Lehrer und Älteste verkündige diesen Inhalt des göttlichen Wortes durch Wort und Tat.“¹⁷⁸ Hier manifestierte sich nun ein offener Widerspruch zwischen der Interpretation der Bibel durch die Missionare und den Kritikern unter den Wadschagga. Der Meinung der Missionare, daß die Zirkumzision ein Adiphoron ist und nur das Gewissen des Einzelnen als Kriterium zu gelten habe, wollten sich die Wadschagga nicht vorbehaltlos anschließen. Sie verlangten eine verlässliche Grundlage, auf der sie ihre *betwixt-and-between* Situation bewältigen konnten.¹⁷⁹ Die Versammlung unter Lazaros Laiser beschloß den Beschluß der britischen Mandatsregierung zur Verfügung zu stellen, damit auch eine ordnungsgemäße Durchsetzung gewährleistet werden würde. Die Ältesten setzten auch gleich das Strafmaß bei Verstößen gegen diese Bestimmungen fest.¹⁸⁰

In den Augen Gutmanns und der anderen Missionare hatten die Lehrer und Evangelisten aus ihrer besonderen Stellung in den Gemeinden und der Abwesenheit der Missionare ein nicht zu rechtfertigendes Kapital geschlagen. In einem Bericht an das Missionsblatt über die Missionskonferenz 1925 schreibt er:

[...] aber während des Krieges, und erst recht nachher, kam eine Mittelschicht auf, die sich der Führung der Gemeinden auch äußerlich immer einseitiger bemächtigte. Es ist die Lehrerschaft. Auf sie wirkt der Einstrom der europäischen Zivilisation am stärksten.¹⁸¹

¹⁷⁶ Die Missionare der Augustana Synode, welche die Leipziger Missionare vertraten, verhielten sich zurückhaltend und überließen diese Angelegenheit weitestgehend den Wadschagga allein, denn sie wollten auf keinem Fall eine unüberlegte Entscheidung treffen. Fiedler, *Christentum*, 77.

¹⁷⁷ Fiedler, *Christentum*, 76.

¹⁷⁸ LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, Beschneidungsfrage, 5.

¹⁷⁹ Gleichwohl konnte diese Situation eine Nische bilden, in der eine Bewältigung des kolonialen Alltags möglich war. Vgl. F. Cooper, „Conflict and connection: Rethinking colonial African history“, in: *AHR*, 99, 4, 1994, 1539.

¹⁸⁰ Hier legten die Ältesten folgendes fest: Ausschluß vom Abendmahl, Verbot der Christenversammlungen, keine christliche Beerdigung für einen während der Beschneidung Verstorbenen. LMAA, Nr. 47, Fiche 1+, Beschneidungsfrage, 5.

¹⁸¹ B. Gutmann, „Die erste und doch dreißigste“, in *ELM*, 1926, 28.

Die Konferenz verlief dann in Teilen sehr kontrovers, und es kam zu offenen Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren und den Lehrern und Ältesten. Das Selbstverständnis der Missionare artikuliert sich dabei ganz explizit. Auf eine offene Konfrontation der Wadschagga nicht vorbereitet, verweigerten sie sich am folgenden Konferenztag der Diskussion über diese Frage. Es waren schließlich die Lehrer und Ältesten, welche die Situation entspannten und einlenkten. Eine Reduzierung des Strafmaßes, wie von ihnen vorgeschlagen, lehnten die Missionare ab. Das Protokoll vermerkt dazu:

Es wird schließlich ein vollkommenes Einvernehmen zwischen den Missionaren und den Christen erzielt, und die Eingeborenen danken den Missionaren, besonders auch Bruno Gutmann. Den Dschaggagemeinden soll die Beschneidung nicht verboten werden, sie wird aber auch nicht von Gemeinde wegen als erlaubt gelten. Will ein Christ sich beschneiden lassen, so soll er darauf hingewiesen werden, daß er einen Brauch vollzieht, dessen Beseitigung die Gemeinde anstrebt. Er handelt vollständig auf eigene Verantwortung.¹⁸²

Mit dieser Entscheidung zögerten die Missionare wieder. Mithin waren damit die afrikanischen Lehrer und Evangelisten gezwungen, die Initiative zu ergreifen. Daher fügen sich die Kommentare der Missionare über die Auseinandersetzungen um die Zirkumzision, die in den offiziellen Publikationen der Leipziger Mission erschienen, nicht widerspruchlos in die Reihe der Ereignisse am Kilimanjaro ein.

Die Gefahr, welche von einer unreflektierten Ausbildung der Wadschagga ausgehen kann, sah man den Missionaren zufolge, bereits an den Lehrern und Evangelisten. Daß diese für sich an Anspruch nehmen würden, einmal afrikanische Positionen innerhalb der Mission zu vertreten, war von den Missionaren erwartet worden. Trotzdem sahen sie dieser Entwicklung mit Skepsis entgegen. In der Auseinandersetzung um die Art und Weise der Initiation zeigte sich deutlich, wie schwer es den Missionaren fiel, die Partizipation der Wadschagga an der europäischen Christianisierung zugrundeliegenden Prinzipien zu erkennen. Trotz ihrer liberaleren Haltung konnten sie sich nicht von eurozentristischen Betrachtungsweisen und den damit verbundenen Implikationen lösen.

Die Versammlung der Ältesten und Lehrer, die 1927 in Moshi tagte, kam dahingehend überein, daß der Beschneidung mit dem Unterricht ein wirksames Mittel entgegengesetzt werden sollte. Die afrikanischen Lehrer und Evangelisten sollten dabei eine Vermittlerrolle übernehmen. Die gleichen Lehrer und Evangelisten, denen gerade noch vorgeworfen wurde, unter zu starkem europäischen Einfluß zu stehen. Der Unterricht sollte von den Missionaren aufmerksam begleitet werden, die damit eine wiederholte Ausnutzung eines Machtvakuum durch die Wadschagga verhindern wollten. Drei Tage nach der Konferenz versammelten sich die Missionare Ittameier, Blumer, Missionsarzt Dr. Puff und Missionsdirektor Weishaupt, um in einem gesonderten Gespräch über die Frage der Beschneidung zu beraten. Im Protokoll dieser Sitzung ist nachzulesen, daß sie einstimmig beschlossen, die Praxis der Beschneidung abzuschaffen zu wollen. Dabei stimmten sie mit den Beschlüssen der Ältesten überein, die feststellten, daß die Abschaffung nur durch „Belehrung“ und „Seelsorge“ erreicht werden sollte. Fiedler bemerkt, daß diese Konferenz das Ende der afrikanischen Bestrebungen war, einen eigenständigen Weg in dieser Frage zu gehen.¹⁸³ Dagegen ist seiner Feststellung nicht vorbehaltlos zu folgen, daß diese Auseinandersetzung sich originär zwischen den „progressiven“ und „konservativen“ Afrikanern in den Gemeinden abspielte. Die Missionare verstanden es besser als die Missionsgesellschaften in Kenia, sich dieser Auseinandersetzungen anzunehmen, sie für sich zu nutzen und dabei den Eindruck zu erwecken, keine direkte Intervention in dieser Frage betreiben zu wollen.

¹⁸² Zitiert in Fiedler, *Christentum*.

¹⁸³ Er zitiert aus dem Protokoll: „Aber unsere eigene Kraft, wenn wir nicht eins sind mit unseren Missionaren, bringt uns nicht vorwärts.“, Fiedler, *Christentum*, 81.

4.2 *Rika lyikanyie* - Afrikanische Altersklasse in christlichem Gewand

Die kritische Auseinandersetzung mit den Initiationsriten der Wadschagga verlangte von Missionaren, daß sie sich auch über mögliche Alternativen Gedanken machen mußten. Auf die Rezeption der Zirkumzision durch die Missionare als Adiaphoron ist bereits hingewiesen worden. In der Konsequenz bedeutete das für die Missionare, daß sie diese Praxis der Wadschagga später nicht mehr als „heidnisch“ zurückweisen und einer christlichen Transformation unterziehen konnten.¹⁸⁴ Dieser Widerspruch, den die Missionare in der Anfangszeit in seinen Auswirkungen nicht wahrgenommen hatten, führte zu Vorbereitungen, das Altersklassenprinzip der Wadschagga in einen christlichen Kontext zu stellen, und die damit verbundenen Erziehungsaufgaben von den Missionaren wahrnehmen zu lassen.¹⁸⁵ 1932 wurde die erste Konfirmandenklasse in Anlehnung an die *rika*-Altersklassen der Wadschagga zusammengestellt.¹⁸⁶

An einem Apriltag des Jahres 1932 versammelten sich in Mamba 40 Jungen im Alter zwischen 14 und 20 Jahren, um die erste christliche *rika* zu bilden. Ihr Lehrer sollte für die Dauer der Unterweisungen der Missionar Georg Fritze sein. Ihr persönlicher Besitz bestand aus einem Gesangbuch, Katechismus, hölzernen Eßschüssel, Sonntagsanzug, Schlafdecke und einem Ziegenfell. In ihrer Durchführung war die Konfirmandenklasse stark an die von den Wadschagga praktizierten Initiationen angelehnt, wo die Novizen mehrere Wochen in Seklusion verbringen mußten. Dementsprechend spartanisch war auch die Versorgung mit Nahrungsmitteln, und die gesamte Ausstattung des Lagers. Grundsatz der Missionare war, nicht als Reminiszenz an die Vergangenheit der Wadschagga-Kultur zu fungieren.

Den Jungen sollte das Evangelium vermittelt werden – nicht mehr und nicht weniger. Danach richtete sich auch der Tagesablauf aus, der in der Regel mit körperlicher Arbeit, exerzieren und Konfirmationsunterricht ausgefüllt war. Den Unterricht, *mapfundo*, erteilte Fritze meistens persönlich, in einigen Fällen wurde er aber auch von einem Ältesten vertreten. Für die Dauer von ungefähr 8 Wochen lebten die Jungen zurückgezogen auf der Station, bevor sie in den Konfirmandenunterricht eintraten, der an drei Tagen der Woche abgehalten wurde.¹⁸⁷

Die Restaurierung der Vergangenheit in Gestalt der Wiederbelebung von einzelnen sozialen Phänomenen rief nicht nur ungeteilte Zustimmung hervor. Haben andere Beispiele aus Afrika gezeigt, wie wichtig die Renovation von Kulturelementen sein kann, die Wadschagga folgten dem nicht unwidersprochen.¹⁸⁸ Mit Hinblick auf den Zeitpunkt der Einführung der christlichen *rika*-Klassen und die Intensität des europäischen Kontaktes konnten sich einige

¹⁸⁴ Gutmann hatte schon 1910 versucht, die mit der Initiation verbundenen Unterweisungen in den Konfirmandenunterricht und den Schulunterricht zu integrieren. Bei den anderen Missionaren rief er damit einigen Protest hervor, waren sie doch skeptisch über die Legitimation und den möglichen Erfolg dieser Praxis. Fiedler, *Christentum*, 82.

¹⁸⁵ Ein ähnlicher Versuch wurde von der U.M.C.A. in Masasi in Südtanzania unternommen. Ziel des spiritus rector, Bischof Vincent Lucas war es, den Afrikanern einen christlichen Lebenswandel zu ermöglichen, ohne auf für die Identität wichtige Praktiken zu verzichten. Vgl. T. Ranger, „Missionary adaption of African religious institutions. The Masasi case“, in: T. Ranger / I. N. Kimambo (Hg.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972, 221-58.

¹⁸⁶ G. Fritze, *Rika lyiikanie. Ein praktischer Versuch zur Bildung einer christlichen Altersklasse*, unveröffentlichtes Manuskript, LMAA, Nr. 200, Fiche 1+, 3.

¹⁸⁷ Fritze, *Rika lyiikanie*, LMAA, Nr. 201, Fiche 1+, 36.

¹⁸⁸ Vgl. Ch. Ambler, „The renovation of custom in Colonial Kenya: The 1932 generation succession ceremonies in Embu“, in *JAH*, 30, 1989, 139-54.

Wadschagga nicht des Eindruckes erwehren, ob nicht die Missionare versuchten, sie bewußt an die Vergangenheit zu binden. Insbesondere die konvertierten Wadschagga der ersten und zweiten Generation verfolgten das Wiederbeleben von Praktiken, die von den Missionaren als „unzivilisiert“ apostrophiert worden waren, mit sehr zwiespältigen Gefühlen.¹⁸⁹ In ihrem Selbstverständnis hatten sie die Rolle der moralischen Autoritäten in ihren Gemeinden wahrzunehmen. Eine Stellung, die mit dem Vorhaben der Missionare gefährdet zu sein schien. Wahrscheinlich war es aber noch ein anderer Grund, der die Missionare veranlaßte, dieses Experiment zu wagen: die Möglichkeit der Substitution afrikanischer Religionen durch deren christliches Pendant.

Äußerten sich die Missionare überwiegend zufriedenstellend über die Entwicklung der *rika*-Klassen, so zurückhaltend und ablehnend zeigten sich die Wadschagga. Im Jahr 1937 traten die Gegensätze offen zu tage, als Georg Fritze auch noch nicht beschnittene Jungen in die Konfirmandenklasse aufnehmen wollte. Die Zirkumzision war aber die Voraussetzung für eine Initiation, wie sie die Wadschagga kannten, und als die sie die Konfirmandenklasse betrachteten. Auch der afrikanische Pastor von Mamba, Salomom Nkya, reihte sich in die Gruppe der Protestierenden ein, so daß Fritze sich genötigt sah, den Unterricht zu beenden. Dieses abrupte Ende läßt Raum für verschiedene Interpretationen. In seinem Bestreben, eine Adaption afrikanischer Elemente zu erreichen, überschritt er Normen, die für die Wadschagga so zentral waren, daß sie diese auch für einen liberalen Missionar nicht aufzugeben bereit waren.

Andererseits war die Erziehung der Kinder und Jugendlichen mit dem sich Fritze beschäftigte, früher die Domäne der Eltern und der Ältesten gewesen. Für einige war das weitere Vordringen der Missionare, auch wenn sie schon 30 Jahre in diesem Gebiet arbeiteten, ein Vorgehen, dem sie nicht zustimmen wollten. Auch für den afrikanischen Pastor ergab sich nicht unbedingt die Notwendigkeit, dem Missionar seine Unterstützung zu versichern. Seine Position war durch seine Literalität, seinen Lebensstil innerhalb der Kirche definiert, so daß weitere Loyalitätsbezeugungen nicht notwendig erschienen. Versuchten die Leipziger Missionare auch durch das Konzept der *Adiaphora* einen moderateren Zugang zu den afrikanischen Festen am Kilimanjaro zu finden, in der Perspektive gelang es ihnen nicht, gerade diesen theoretischen Zugang den Wadschagga zu vermitteln. Deshalb mußten die Wadschagga den Eindruck gewinnen, die Missionare würden vor einer endgültigen Entscheidung zurückschrecken. Die Versuche der Wadschagga, hier eine eigene Meinung und Position zu artikulieren, genauer, die Verweise der Wadschagga auf die Praxis der Beschneidung im Judentum, wurde von den Missionaren nicht akzeptiert. Die Debatten, die in den Gemeinden geführt wurden, verdeutlichen, wie stark die Konfrontation zwischen „progressiven“ und „konservativen“ Vertretern war. Der Versuch der Leipziger Missionare, eine christliche Altersklasse, in der Nachfolge der *rika* der Wadschagga zu bilden, scheiterte nach einem hoffnungsvollen Beginn. Hier wurde deutlich, daß einige kritische Wadschagga trotz der fortgeschrittenen Evangelisierung nicht gewillt waren, ein weiteres Vordringen der Missionare in ihre Kultur zu tolerieren.

¹⁸⁹ Hier zeigte Fritze aber auch einen Hang zur Innovation. Das Haarschneiden am Beginn der *rika* wurde von den Ältesten abgelehnt und durch das „Elephantengrab“ ersetzt. Das war eine Grube, durch die alle Initianden steigen mußten, um die Transition, mithin den Eintritt in die Liminalität zu verdeutlichen. Fritze, *Rika*, LMAA, Nr. 201, Fiche 1+, 41-3. Für die theoretischen Aspekte von Liminalität vgl. V. Turner, *Das Ritual: Struktur und Antistruktur*, Frankfurt/M. 1989.

4.3 Christliche Feste und die Wadschagga - Das Weihnachtsfest am Kilimanjaro

In seiner christlichen Symbolik zeigte sich das Weihnachtsfest besonders prädestiniert, der Evangelisierung der Missionare Nachdruck zu verleihen und die Wadschagga zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Christentum anzuhalten. Berichte über das Weihnachtsfest am Kilimanjaro erschienen regelmäßig in den Publikationen der Leipziger Mission. Das diese Berichte bestimmten Diskursen und Geisteshaltungen entsprangen, wurde bereits in den vorhergehenden Kapiteln angedeutet. Mit den Berichten über das Weihnachtsfest wurde angestrebt, ganz prononciert Stimmungen und Emotionen zu beschreiben, die einiges über die Einordnung des Festes in den Alltag aussagen können.

Waren Orte wie Schule und Hospital für die Missionare Domänen, in denen sie versuchten, durch Konzepte von Ordnung und Disziplin europäische Hegemonie-vorstellungen durchzusetzen, so schließt sich dieser Kreis in den Vorstellungen der Missionare über die Ausgestaltung der Weihnachtsfeiern am Kilimanjaro. Gerade der christliche Festtagskalender war für die Missionare wichtig, um eine Abgrenzung zum hektischen, wenig Erholung bietenden Alltag auf den Missionsstationen vorzunehmen.

Die christlichen Feiern waren aber auch wichtig, um den missionarischen Alltag zu strukturieren; ein Gefühl von Ordnung zu vermitteln, das die Missionare und ihre Angehörigen an ihre Zeit in Deutschland erinnern sollte. Während der Feiern war dieses Bestreben förmlich zu spüren, wenn die Missionare und ihre Angehörigen versuchten, das „Fremde“, das sie jeden Tag umgab, temporär zu vergessen und eine mentale Verbindung in die Vergangenheit aufzubauen, also ein Harmoniegefühl zu schaffen, wie sie es so lange in Deutschland erfahren hatten.¹⁹⁰ Dieses Ziel vor Augen, waren die Missionare um so energischer bestrebt, den Wadschagga diesen Bedeutungszusammenhang nahezubringen. Georg Fritze schreibt über ein frühes Weihnachtsfest in Mamba: „die Kinder waren vorher *gedrillt* worden, ja recht laut, deutlich und langsam zu sprechen [...]“.¹⁹¹ Dissonanzen waren in dieser für die Missionare so wichtigen Zeit nicht erwünscht, und nicht selten beugten die Missionare dem vor, in dem sie nur die Kostschüler einluden, weil sie sich hier sicher sein konnten, daß ihre hochgesteckten Erwartungen nicht enttäuscht werden würden.

Aus diesen hohen Erwartungen an diese Festlichkeiten erklärt sich auch das unbedingte Verlangen der Missionare, Störungen auszuschließen. Denn, so die Meinung der Missionare, ein typisches Phänomen der Feste der Wadschagga waren deren Freizügigkeiten in allen Belangen. Es war deshalb ein unausgesprochenes Gebot, daß an diesen Feiertagen keine Störungen auftreten dürften. Aus diesem Grund wurden die Wadschagga aufgefordert, nach Alter und Geschlecht getrennt durch die Landschaft zu laufen und die Geburt Christi zu feiern.¹⁹² Die Missionare äußerten sich ungleich euphorischer, wenn sich alle ihre Vorbehalte und Bedenken als unbegründet erwiesen und sie an diesem symbolträchtigen Tag den Lohn ihrer Arbeit in Empfang nehmen konnten. Dazu schreibt Missionar Faßmann aus Machame: „Mich freute es ungemein, daß die Schwarzen so sauber gekleidet und zahlreich erschienen waren,

¹⁹⁰ Missionar Faßmann notiert dazu in seinem Tagebuch: „Abend halb sieben fing der Gottesdienst an, der sehr schön verlief, wenn ich auch nichts von der Sprache verstand. Er erinnerte mich lebhaft an den Gottesdienst in der Anstaltskirche in Neuendettelsau.“, *ELM*, 1893, 136.

¹⁹¹ G. Fritze, *Weihnachten daheim und draussen*, unveröffentlichtes Manuskript, ohne Jahr, LMAA, Nr. 201 (eigene Hervorhebung).

¹⁹² Fritze schreibt: „Jungen, Mädchen; Kinder und Halberwachsene ziehen getrennt durch die Landschaft.“ Fritze, *Weihnachten*, 62

und wie ihre Augen funkelten, als die Lichter auf dem Baume und dem Altar angezündet wurden.“¹⁹³

Die Rezeption der christlichen Symbolik in Deutschland war am Ende des 19. Jahrhunderts weitgehend vollzogen, so daß die Missionare auch über einen reichhaltigen Erfahrungsschatz verfügten. Der Jahresrhythmus war jetzt bereits vollständig nach dem Kalender der liturgischen Feste ausgerichtet. Kirchliche Feiertage wie Weihnachten entwickelten sich zu reinen Familienfeiern, die weniger die Geburt Jesu Christi feierten als die eigene Familie. In der Ausgestaltung des Weihnachtsfestes mit einem Weihnachtsbaum und einer reichhaltigen Mahlzeit wurde das private Leben in den Vordergrund gestellt, eine Entwicklung, die typisch für das Zeitalter der zweiten industriellen Revolution war.¹⁹⁴

Die christliche Symbolik erschloß sich aber nicht allen Wadschagga, was vor allem in der Zusammensetzung der Teilnehmer an diesen Feiern begründet war. Karin Barber hat darauf hingewiesen, daß

audiences are not all the same. Just as much as performances, they are a historical product. There are different ways of convening, and of experiencing reception, whether collectively or in dispersal, which are deeply connected to the nature of social life of the age and place.¹⁹⁵

Im 19. Jahrhundert vollzog sich in Europa eine markante Entwicklung, als die räumliche Trennung in den Kirchen als Zeichen sozialer Statusunterschiede aufgehoben wurde.¹⁹⁶ Eine vergleichbare Entwicklung war später auch auf dem afrikanischen Missionsfeld zu beobachten, wo die Teilnehmer an den Gottesdiensten und den anderen christlichen Festen in ihrer Erscheinung weitestgehend anonym blieben. Die an den Gottesdiensten teilnehmenden Wadschagga waren den Missionaren sicherlich größtenteils namentlich bekannt, doch für den Zweck ihres Zusammentreffens war eine Betonung sozialer Differenz nur noch von marginaler Bedeutung.¹⁹⁷ In dem Sinn, wie Gottesdienste, Weihnachten und Ostern von den Missionaren genutzt wurden, eine möglichst große Zahl von Wadschagga zu erreichen, bildete die versammelte Zuhörerschaft eine neue Form von Gemeinschaft - wenigstens für die Dauer des Gottesdienstes oder des Zusammenseins.¹⁹⁸

In der Rezeption der Feste setzten vor allem die nicht in der unmittelbaren Nähe der Stationen lebenden Wadschagga andere Prämissen als die Missionare erwartet hatten. Mit Unverständnis und offener Zurückweisung reagierten die Missionare, wenn sie der utilitaristischen Einstellung der Wadschagga und deren vorrangigem Interesse für die Geschenke gewahr wurden. Die Gottesdienste, die an diesen Feiertagen abgehalten wurden, waren auch dazu angetan, einen Rückblick auf das vergangene Jahr abzuhalten. Besonders in der Anfangs-

¹⁹³ ELM, 1893, 136.

¹⁹⁴ P. Aries / G. Duby (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1992, 222-27.

¹⁹⁵ K. Barber, „Preliminary notes on audiences in Africa“, in: *Africa*, 67, 3, 1997, 347.

¹⁹⁶ Zur Entwicklung und dem Charakter neuer Versammlungsmöglichkeiten, wie Fußball, Boxen und Modenschauen in den urbanen Zentren vgl. P. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*, Cambridge 1995.

¹⁹⁷ In den Berichten der Missionare über die Gottesdienste oder auch die abgehaltenen Feste erscheinen nur sehr wenig Namen. Nur wenn der Chief teilnahm, fand das eine gesonderte Aufmerksamkeit. Vgl. Barber, *Audiences*, 348f.

¹⁹⁸ Ein säkulares Gegenstück sind die *concert parties* in Ghana, die nach dem 2. Weltkrieg zu einem wichtigen Moment der *popular culture* avancierten. Vgl. C. Cole, „'This is actually a good interpretation of modern civilization': Popular theatre and the social imaginary in Ghana, 1946-1966“, in: *Africa*, 3, 67, 1997, 363-88.

periode der Präsenz der Leipziger Missionare am Kilimanjaro konnten die Wadschagga, die sich ohnehin reserviert verhielten, diese Präsentationen und Repräsentationen christlicher Symbolik nicht in ihre Vorstellungen einordnen. Der Blick auf einen begrenzten Zeitabschnitt in der Vergangenheit war ein neues Phänomen in den afrikanischen Gesellschaften. Die Vergangenheit war die Domäne der Ahnen, die zwar im alltäglichen Leben durchaus präsent waren, doch zu denen eine respektvolle Distanz gewahrt wurde. Einzig der Blick in die Zukunft war von Interesse, und mit Personen, die über prophetische Fähigkeit verfügten, hatten viele ostafrikanische Gesellschaften Institutionen, die diese Erwartungen erfüllen konnten.¹⁹⁹

Die Erwartungshaltung der Missionare in bezug auf diese Feste wurde nicht selten von den „Unterbrechungen“, der „Unaufmerksamkeit“ und der über alles stehenden „Gleichgültigkeit“ der anwesenden Afrikaner vor eine große Herausforderung gestellt. Missionar Pfitzinger berichtet über das Weihnachtsfest 1896 in Mbungu:

so konnte ich zu keiner freudigen Feststimmung durchdringen, zumal ich bald an der großen Zahl zuströmender Kinder merkte, worauf es heute eigentlich abgesehen war. Darum hätte ich am liebsten Sie alle wieder gehen lassen, wie sie gekommen waren.²⁰⁰

Wenn sich hier der Missionar über die große Teilnahme der Kinder äußert, von der er sich keinen nennenswerten Erfolg für die Evangelisierung versprach, dann stellt sich die Frage nach der Teilnahme der Erwachsenen an diesen Festen. Die Missionare Faßmann und von Lany notieren über das Weihnachtsfest 1896 in Moshi, daß nur ungefähr 34 Zuhörer zum Gottesdienst erschienen sind, darunter auch der Häuptling Abdieli und der Akide Thomas. Zurückhaltend könnte man argumentieren, daß zumindest in der Anfangsperiode der Besuch christlicher Feste eine Domäne der Männer gewesen ist. Die Frauen und Mädchen blieben so lange in der Wahrnehmung durch die Missionare marginalisiert, bis sie begannen, den Unterricht und die Kongregationen zahlenmäßig zu dominieren, die Missionare sie also in ihren Bedürfnissen und Intentionen nicht länger ignorieren konnten.²⁰¹

Die christlichen Feste waren für die Missionare gleichermaßen eine willkommene Gelegenheit, den sichtbaren und unsichtbaren Grenzen des Alltags neues Gewicht zu verleihen, und sie wieder stärker in das Bewußtsein der Wadschagga zu rücken. Dabei griffen die Missionare insbesondere auf das Moment zurück, das am unmittelbarsten mit dem Weihnachtsfest assoziiert wurde – den Geschenken. Natürlich sahen sich die Missionare außerstande, die gesamten Kongregationen mit Geschenken zu bedenken. Was aber im Kontext der Gemeinde offensichtlich nicht viel Aufmerksamkeit hervorrief, artikuliert sich im wesentlich kleineren Kontext der Missionsstation ungleich expliziter. Geschenke, so der Bericht über das Weihnachtsfest 1897 in Moshi, wurden nur an Kostschüler und die Bediensteten verteilt.²⁰² Diese unterschiedliche Akzentuierung der Gunst der Missionare rief Probleme hervor, so daß 1896 Johannes Raum sich genötigt sah, die Geschenke in eine verschließbare Kiste zu legen, um „die schönen Sachen vor den gierigen Blicken der Zuhörer zu entziehen.“²⁰³

¹⁹⁹ Der Blick in die Zukunft wurde dagegen von den Divinern bewältigt, einer weitverbreiteten Institution in Afrika. Vgl. "Diviners, Seers and Prophets in Eastern Africa", ed. by D. Anderson and D. H. Johnson, Special issue, *Africa*, 61, 3, 1991 und D. Anderson / D. H. Johnson (eds), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern Africa History*, London 1992.

²⁰⁰ ELM, 1897, 112.

²⁰¹ ELM, 1897, 154.

²⁰² Zu den verbreitetsten Geschenken der Missionare gehörten Tücher, Flanelljacken, Taschenmesser, Spiegel und Schreibmaterialien. ELM, 1897, 154.

²⁰³ ELM, 1897, 156.

Das Weihnachtsfest und die damit verbundenen Geschenke eigneten sich in den Augen der Missionare sehr gut dazu, eine „evaluierende“ Funktion wahrzunehmen. Sie riefen den Wadschagga nochmals ihr Verhalten der letzten Monate in Erinnerung und rekapitulierten eventuell begangene Disziplinlosigkeiten. Die gesamte Subtilität dieser Praxis wird am Beispiel der Station Mamba deutlich, wo sich die Missionare entschlossen, die regelmäßige Teilnahme am Unterricht darüber entscheiden zu lassen, welches Geschenk man bekommen würde. Den Vorstellungen der Missionare zufolge sollte eine regelmäßige Teilnahme mit einem Messer, einer Schere oder einer Feile belohnt werden. Diejenigen, die sich Unregelmäßigkeiten hatten zu Schulden kommen lassen, sollten stattdessen „nur“ mit drei Nähnadeln bedacht werden.²⁰⁴ In den Maße, in dem es den Missionaren gelang, mit den Geschenken ihre moralische Autorität zu unterstreichen, konnten die Geschenke aber auch dazu beitragen, den politischen Institutionen am Kilimanjaro eine neue Akzentuierung zu geben, sie in den neuen Kontext einordnen. So wurden dem *Chief* Shangali in Machame vorzugsweise die neuen Insignien von Macht - Notizbuch, Briefpapier und Tinte, geschenkt. Seiner Illiteralität zum trotz waren die Geschenke in ihrem symbolischen Wert dazu angetan, seine Position zu den Missionaren und innerhalb der kolonialen Strukturen am Kilimanjaro zu verdeutlichen.²⁰⁵

4.4 Resümee

Das Weihnachtsfest war, wie auch die anderen christlichen Feste hervorragend dazu geeignet, um den Stellenwert der Arbeit der Missionare anzuzeigen. Da waren Notizen über das Fremde, in einem den heimischen Leser vertrautem Umfeld, natürlich bestens geeignet. Die Symbolik und der Charakter der christlichen Feste ist so angelegt gewesen, daß es hier den Afrikanern kaum gelang, eigene Positionen zu artikulieren. Ganz im Gegensatz zur Schule und dem Hospital der Fall. Auch an diesem symbolischen Ort wurde versucht, eine Uniformität der Wadschagga zu erreichen. Dafür war man auch bereit war, den Umweg über Disziplinarmaßnahmen zu gehen. Die Feiern hatten ihr bestimmendes Element in der Omnipräsenz der Missionare, und auf keinem Fall wollten sie hier afrikanische Einflüsse gestatten.²⁰⁶

Die afrikanischen Initiativen war in diesem Bereich des Alltags auch beschränkt, weil die christlichen Feste für die Missionare in dem Maße wichtig waren, als daß sie darüber eine Bestimmung ihrer Identität vornahmen. Eine „Afrikanisierung“ gestatteten sie vielleicht in ihrer täglichen Arbeit, doch nicht in der wichtigen Frage der Heimatverbundenheit. Wie begrenzt die Handlungsspielräume der Wadschagga selbst in der Abwesenheit der Missionare waren, verdeutlicht ein Auszug aus einem Brief von Filipo Njau an Bruno Gutmann, wo Njau schreibt: „Und die Festtage feiern wir in der Ordnung, die Du uns gelehrt hast.“²⁰⁷ In dem Sinne standen die verantwortlichen Lehrer und Evangelisten in einer Reihe mit den Missionaren – selbst in deren Abwesenheit. Für Missionare wie Gutmann, die stets vor einer zu starken

²⁰⁴ Hier, so scheint es, erschloß sich den Missionaren nicht die gesamte Symbolik der Geschenke, wenn man bedenkt, welche Bedeutung das Nähen von Kleidern in der Kolonialzeit erlangte. Vgl. dazu Jenkins, "Everyday life encapsulated?"

²⁰⁵ ELM, 1897, 156. Vgl. auch das Kapitel Schreibstunden in C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Leipzig 1988, 331-45.

²⁰⁶ Das sollte sich erst mit der Ordination der ersten afrikanischen Pastoren ändern. Vgl. Hirtenbriefe von Afrikanern, LMAA, Nr. 58, Fiches 1 bis 3.

²⁰⁷ Njau an Gutmann, 3. 4. 1921, in: B. Gutmann, *Briefe aus Afrika*, Leipzig 1925, 9.

Entfremdung der Dschagga-Kultur gewarnt hatten, muß diese Bestätigung, daß ihre Arbeit nicht ganz erfolglos geblieben war, eine außerordentliche Genugtuung gewesen sein.

5 Epilog

Mit dem Beginn der Arbeit der Leipziger Mission und der europäischen Kolonialherrschaft in Tanzania begannen sich neue Formen des Alltags zu artikulieren. Die Schule, das Hospital und die Feste entwickelten sich zu Orten, an denen Wadschagga und Missionare regelmäßig zusammentrafen.

Die Schularbeit war insofern für ein neues Alltagsverständnis wichtig, weil hier ganz pointiert das Verständnis der Missionare, das sie Ordnung und Disziplin entgegenbrachten ganz exemplarisch durchsetzen ließ. Welchen Einfluß dabei die Schule hatte, zeigen die nach 1905 stetig steigenden Schülerzahlen, die als ein Beleg dafür gelten, inwieweit die Präsenz der Missionare positiv aufgenommen wurde. Auch wenn die Schule ein geeignetes Mittel dafür darstellte, die ersten Schritte auf dem Missionsfeld am Kilimanjaro zu gehen, so exemplifizierten sich hier auch Konflikte im Alltags-geschehen.

Die Missionare nahmen die utilitaristische Konnotation, wie sie sich nun in der Kolonialzeit zeigte, auch bei den Wadschagga bewußt. Dabei gaben die *chiefs* ein signifikantes Beispiel, weil gerade sie versuchten, die Missionare in die politischen Auseinandersetzungen, wie sie sich am Kilimanjaro der Jahrhundertwende zeigten, einzubinden. So waren die Missionare bestrebt, und bis zu ihrer ersten Repatriierung 1917 gelang es ihnen auch, ein Verständnis von Disziplin und Ordnung in der Schule zu etablieren, das es für die Wadschagga außerordentlich schwierig gestaltete, hier eigene Positionen zu formulieren. Diese Situation stellte sich während der Abwesenheit der Leipziger Missionare ein, die erst im Jahre 1925 an den Kilimanjaro zurückkehren sollten. Aber auch hier waren die afrikanischen Initiativen nicht sehr tiefgreifend, und Beispiele von Wadschagga, die diese Situation genutzt haben, sind schwierig nachzuzeichnen.

Ein Aspekt, der das Thema Schule nicht unwesentlich charakterisierte, war die Positionierung der Missionare in bezug auf die Rolle und Bedeutung der Frauen. Erst nachdem die Frauen und Mädchen die Majorität der Schülerzahlen stellten, kann man ein Umdenken bei den Missionaren in dieser Frage konstatieren. Nach 1910 wurde auch die Aufgabe der Frau bei dem Aufbau einer christlichen Wertegemeinschaft neu definiert, in dem Sinne, als daß ihr nun eine mithin grundlegende Bedeutung zugemessen wurde. Konkret schlug sich das in der Errichtung der ersten gehobenen Mädchenschule in Moshi nieder. Hier versuchten die Missionarinnen Fleck und Vierhub eine Erziehung der Mädchen zu gewährleisten, die Kenntnisse vermittelte, um den neuen Anforderungen der Kolonialzeit gerecht zu werden. Das beinhaltete vor allem, daß sie zu 'guten' Ehefrauen erzogen werden, um dann an die Seite der afrikanischen Lehrer und Evangelisten gegeben zu werden.

Der zweite Ort des Alltags, an dem sich signifikante Begegnungen zwischen Missionaren und Wadschagga abspielten, war das Hospital. Auch hier konnten die Leipziger Missionare nach einem zaghaften Beginn wesentliche Fortschritte erzielen. In der Anfangszeit wurden die Missionare noch durch die Präsenz der afrikanischen Heilexperten herausgefordert, die sich in derselben Tradition wie ihre europäischen Kollegen sahen. Auch wenn die Ärzte sich diesen Vergleichen stellten, so gingen sie im weiteren Verlauf der Missionierung dazu über, für eine deutlichere Abgrenzung zu plädieren und diese auch durchzusetzen. Dennoch bot das Hospital die besten Möglichkeiten für die Wadschagga, eine eigene Meinung innerhalb des kolonialen Kontextes zu artikulieren und die von den Missionaren angestrebte Hegemonie zu hinterfragen. Die Beispiele von Gideon Mkon und anderer afrikanischer Krankengehilfen stehen

aber auch für den Umstand, wie die Missionare und Missionarinnen versuchten, im Hospital die afrikanischen Versuche zu unterbinden, eigene Zuständigkeiten und Autonomien zu erreichen. Ihre Selbständigkeiten wurden nur soweit gefördert, wie es in den Augen der Verantwortlichen gerechtfertigt schien.

Der dritte Bereich, in dem das Zusammentreffen zwischen Missionaren und Wadschagga explizit wurde, war die Sphäre der Feste und Feiern. Konnten die Leipziger Missionare in der Schule und dem Hospital weitestgehend afrikanische Einflüsse heraushalten oder gar ignorieren, so erreichte man in den Festen einen Punkt, an dem erstmals eine direkte Konfrontation mit der Kultur der Wadschagga unvermeidlich wurde. Hier befand sich die Leipziger Mission aber in guter Gesellschaft, denn die meisten, wenn nicht alle europäischen und amerikanischen Missionsgesellschaften sahen sich in dieser Situation, die mitunter über die weitere Zukunft der Missionsarbeit entscheiden konnte, wie die Situation in Kenia deutlich gezeigt hat.

Die Leipziger Missionare unterschieden sich insofern nicht von den anderen Missionsgesellschaften, als daß sie auch einzelne Komponenten aus dem Gesamtkorpus herausnahmen und sie einer moralischen Bewertung, ausgehend von ihrem europäischen Werteverständnis, unterzogen. Worin sie sich dann aber von den anderen Gesellschaften unterschied, war das Bemühen, Elemente aus den afrikanischen Übergangsriten in einen christlichen Kontext zu stellen und sie damit aus der bislang von pejorativen Attributen dominierten Diskussion zu führen. Trotz des letztendlichen Mißerfolges, den Missionar Fritze mit seiner christlichen Altersklasse erlebte, ist das Konzept erwähnenswert, auch weil es für die Zeit der 20er und 30er Jahre noch nicht als typisch zu bezeichnen ist. Das Scheitern ist weniger den Inhalten zuzuschreiben, die Fritze in diesem Unterricht vermittelte, da er sich hier eng an die Vorgaben der Wadschagga hielt. Das Ende dieses Experimentes war vielmehr ein Ergebnis der mentalen Veränderungen, welche die Wadschagga in der Kolonialzeit durchlaufen mußte. Die Aufforderung an Fritze, die *rika* einzustellen, kann auch als ein letzter Versuch verstanden werden, die Autorität zurückzugewinnen, die in der Kolonialzeit verlorengegangen war.

Die Alltagssituationen, wie sie sich zwischen Wadschagga und Missionaren darstellten, waren von dem beiderseitigen Bestreben geprägt, die eigenen Einflußsphären zu behaupten und auszubauen. Dabei waren die Missionare in einer weitaus besseren Situation, als daß sie über die maßgeblichen „Instrumente“ verfügten, die Schule und das Hospital, mit denen nun der Alltag gestaltet wurde. Auf der anderen Seite versuchten die Wadschagga, sich innerhalb dieses neuen Kontextes zu behaupten. Das provozierte natürlich Konflikte. Denn um sich behaupten zu können, mußten sie sich der Mittel bedienen, die ihnen die europäische Kolonialisierung zur Verfügung stellte. Maßgeblich dabei war die Schrift. Gleichwohl die Missionare sich zur Alphabetisierung der Wadschagga bekannten, blieb die Schrift auf die Missionsstationen beschränkt. Die sich ausbreitende Wanderarbeit, die den Missionaren vor Augen führte, wie wenig sie den materiellen Bedürfnissen und Erfordernissen der Kolonialzeit entgegenzusetzen hatte, schien sie in ihren Befürchtungen zu bestätigen. Trotz dieser Auseinandersetzungen gelang es Wadschagga sich in diesem Kontext, wenn auch nur partiell, deutlicher zu artikulieren. Die Biographien von bedeutenden Wadschagga, wie z.B. Filipino Njau oder Timoteo Mushi sind heute noch Bestandteil oraler Historiographie am Kilimanjaro, die noch immer einen wesentlichen Aspekt des Alltags der Wadschagga ausmacht.

Verzeichnis der Abkürzungen

AIM Africa Inland Mission
CMS Church Missionary Society
CSM Church of Scotland Mission
ELCT Evangelical Lutheran Church of Tanzania
ELM *Evangelisch-lutherisches Missionsblatt*
DOAG *Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft*
IJAH *International Journal of African Historical Studies*
JAH *Journal of African History*
JBLM *Jahresberichte der Ev.-lutherischen Mission zu Leipzig*
KNPA Kilimanjaro Native Planters Association
LDE *Lichtstrahlen in dem dunklen Erdteile*
LMAA Leipziger Mission, Afrika-Archiv
TNA Tanzania National Archive
UMCA Universities' Mission to Central Africa

Quellen und Literatur

1. Archivquellen

Daressalam: Tanzania National Archiv (TNA)

TNA G9/32/6839 Kirchen-und Schulwesen

TNA G44/6: Akta des Kaiserlichen Gouvernements von Deutsch-Ostafrika, Bezirksamt Moshi 1908-15, Wissenschaft, Missionen, Schulen.

TNA Acc. 5/559/77

Leipzig: Archiv der Evangelisch-lutherischen Mission (LMAA)

Fiche 1: Machame. Ärztliche Station und Mission.

Fiche 5: Station Marangu. Berichte, Schulwesen (1911-1912 und 1927-1938), Hirtenhandwerkerschule, Lehrerseminar (1907-1960).

Fiche 6: Station Moshi. Berichte, Statistiken, Pläne, Hospital (194-1953); Druckerei (1896-1910).

Fiche 19: Stationen Machame, Moshi, Neu-Moshi, Shira, Masama, Mwika. Jahres-berichte

- Fiche 27: Afrika-Schulfragen. Schriftverkehr, Statistiken, Instruktionsentwurf.
- Fiche 45: Missionsrat. Briefe, Protokolle an das Kollegium in Leipzig 1928-1933.
- Fiche 46: Missionsrat. Briefe, Protokolle an das Kollegium in Leipzig.
- Fiche 47: Missionskonferenz. Machame, Arusha, Moshi, Mamba (1923, 1926-29).
- Fiche 48: Missionskonferenz. Mamba, Marangu, Shigatini, Marangu-Mamba, Mamba (1930-1931, 1933, 1935-1938).
- Fiche 58: Hirtenbriefe (Jahresberichte) von Afrikanern.
- Fiche 61: Ordnungen. Kirchen, Gemeinden, Missionare (1906-1939), Visitations-ordnung, Kirchengzucht (1904-1939).
- Fiche 98: Chagga-Mission. Protokolle der Chagga-Konferenzen VII.
- Fiche 107: Dschagga-Mission. Berichte des Missionsrates an das Kollegium der Mission VII. 1912-1913.
- Fiche 200: Fritze, Georg. Rika Lyikanyie. Konfirmandenklasse in Anlehnung an die afrikanischen Altersklassen der Beschneidung.
- Fiche 201: Fritze, Georg. Weihnachten daheim und draussen.
- Fiche 354: Ittameier, Carl, Dr. med 1908-1914.
- Fiche 401: Puff, Gerhard, Dr. med (Arzt) 1926-1932.
- Fiche 524: Mergner, Elisabeth, Dr. med 1936-1939. Verheiratete Jaeschke.
- Fiche 529: Raum, Elisabeth (Krankenschwester) 1928-1931.
- Fiche 541: Schulz, Berta (Krankenschwester) 1909-1920.
- Fiche 547: Vierhub, Elisabeth (Krankenschwester) 1914-1920 und 1925-....

Moshi: Archive Evangelical Lutheran Church Tanzania, Northern Diocese

Box 16: Marangu nakala

Box 19: Missionsrat bis 1920

Stationstagebuch Mwika 1895-97

2. Zeitschriften

Die ärztliche Mission

Evangelisch-lutherisches Missionsblatt

Jahresberichte der Evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig

Jahrbuch über die deutschen Kolonien

Lydia

3. Monographien, Aufsätze, Dissertationen

- Achebe, Chinua. *Things Fall Apart* (London 1958).
- Akyeampong, Emmanuel. *Drink, Power, and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana c. 1800 to Recent Times* (London 1996).
- Allen, James de Vere. *Swahili Origins. Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon* (London 1993).
- Ambler, Charles. „Drunks, Brewers, and Chiefs: Alcohol Regulation in Colonial Kenya, 1900-1939“, in: S. Barrows / R. Room, eds., *Drinking: Behavior and Belief in Modern History* (Berkeley 1991), 165-83.
- Anderson, David. *Bodies and Souls: Female Circumcision and Christian Missions in Kenya*, unveröffentlichtes Manuskript, ohne Jahr.
- Anderson, David / Douglas H. Johnson, eds., *Ecology of Survival. Case Studies from Northeast Africa* (London 1988).
- ., eds., „Diviners, Seers and Prophets in Eastern Africa“, Special issue, *Africa* 61, 3 (1991).
- ., eds., *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern Africa History*, (London 1992).
- Aram Veeseer, H., ed., *The New Historicism* (New York 1989).
- Ariès, Philip / Duby, Georges (Hg.) *Geschichte des privaten Lebens. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1992.
- Arnold, David. *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India* (Berkeley 1993).
- Assman, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1997).
- Atkins, Keletso. „Kafir Time': Preindustrial temporal concepts and labour discipline in nineteenth-century colonial Natal“, in: *Journal of African History* 29 (1988), 229-244.
- . *The Moon is Dead! Give us our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900* (London 1993).
- Austen, Ralph. *African Economic History* (Chicago 1987).
- Bachtin, Michail. *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (München 1994).
- Barber, Karin, ed., *Readings in African Popular Culture* (London 1997).
- . „Preliminary notes on audiences in Africa“, in: *Africa* 67, 3 (1997), 347-62.
- Barrows, Susanna / Robin Room, eds., *Drinking: Behavior and Belief in Modern History* (Berkeley 1991).
- Becher, Jürgen. *Daressalaam, Tanga und Tabora: Stadtentwicklung in Tansania unter deutscher Kolonialherrschaft (1885-1914)* (Stuttgart 1997).
- Berger, Peter L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (Frankfurt/M. 1988).
- Berger, Peter / Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (München 1996).
- Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte* (Münster 1994).

- Berman, Edward B. "African responses to Christian mission education", in: *African Studies Review* 17, 3 (1974), 527-40.
- Borscheid, Peter. „Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen“, in: P. Borscheid / H.-J. Teuteberg (Hg.), *Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationenbeziehungen in der Neuzeit* (Münster 1983).
- Bouba, Aissatou. "Lauter breite Negergesichter'. Die Darstellung der äußeren Erscheinung einiger nicht-moslemischer Ehnien in Deutsch-Nordkamerun in der Vorkolonial- und Kolonialzeit", in: *Paideuma* 42 (1996), 63-83.
- Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (Frankfurt/M. 1987).
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life* (Berkeley 1989).
- Cobbing, Julian. „The Mfecane as alibi: Thoughts on Dithakong and Mbolomp“, in: *JAH* 29 (1988), 487-519.
- Comaroff, Jean / John Comaroff. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. 1 (Chicago 1991).
- . *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Vol. 2 (Chicago 1997).
- Cole, Catherine. „'This is actually a good interpretation of modern civilization': Popular theatre and the social imaginary in Ghana, 1946-1966", in: *Africa* 67, 3 (1997), 363-88.
- Cooper, Frederick / Ann Laura Stoler, eds., *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley 1997).
- Curtin, Philip. *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850* (Madison 1964).
- Curtin, Philip. „The colonial economy“, in: ders. et al., *African History* (Madison 1994), 446-69.
- Davies, Nathalie Z. *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford 1975, dt. *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt*, Frankfurt/M. 1987).
- Debusmann, Robert. „Die *Infirmières indigènes* in Französisch-Äquatorialafrika“, in: Beck, Kurt / Gerd Spittler (Hg.), *Arbeit in Afrika* (Hamburg 1996), 335-55.
- . „Krankheit im kolonialen Alltag: Ärztliche Erfahrungen und Patientenverhalten in Kamerun, 1890-1930“, in: Hans-Peter Hahn / Gerd Spittler (Hg.), *Afrika und die Globalisierung* (Münster 1999).
- Dundas, Charles. *Kilimanjaro and its People* (London 1924).
- Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen religiösen Lebens* (Frankfurt/M. 1981).
- Eckart, Wolfgang U. *Medizin und Kolonialimperialismus Deutschland 1884-1945* (München 1997).
- Edsmann, C.-M. "Feste und Feiern", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, Bd. 2. (Tübingen 1986), 906-10.
- Eggert, Johanna. *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika: Der Beitrag der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891-1939* (Bielefeld 1970).
- Elias, Norbert. "Zum Begriff des Alltags", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 20, Materialien zur Soziologie des Alltags, hg. von K. Hammerich / M. Klein (1978), 22-29.

- Fabian, Johannes. „Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben“, in: E. Berg / Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation* (Frankfurt/M. 1995), 335-64.
- Falk Moore, Sally / Puritt, Paul. *The Chagga and Meru of Tanzania* (London 1977).
- Falk Moore, Sally. *Social Facts and Fabrications. „Customary law“ on Kilimanjaro, 1880-1980* (Cambridge 1986).
- Falola, Toyin / Lovejoy, Paul E., eds., *Pawnship in Africa* (Boulder 1994).
- Feierman, Steven. *Peasant Intellectuals. History and Anthropology in Tanzania* (Madison 1990).
- Feierman, Steven / Janzen, John M., eds., *The Social Basis of Health and Healing in Africa* (Berkeley 1992).
- Feierman, Steven. „Economy, Society and Language in Early East Africa“, in: P. Curtin et al., *African History. From Earliest Times to Independence*, 2. Aufl., London 1995
- Fiedler, Irene, *Wandel der Mädchenerziehung in Tansania. Der Einfluß von Mission, kolonialer Schulpolitik und nationalem Sozialismus* (Saarbrücken 1983).
- Fiedler, Klaus. *Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tansania, 1900-1940* (Gütersloh 1983).
- Fleisch, D. Paul. *Hundert Jahre lutherischer Mission* (Leipzig 1936).
- Foucault, Michel. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (München 1988).
- . *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt/M. 1994).
- Franke, Jürgen. *Die Dschagga im Spiegel der zeitgenössischen Berichte 1885-1916. Ein Beitrag zur Geschichte der Dschagga während der deutschen Kolonialzeit*, Dissertation A (Leipzig 1974).
- Freud, Sigmund. *Totem und Tabu. Einige Überlegungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker* (Frankfurt/M. 1972).
- Gaitskell, Deborah. „Housewives, Maids or Mothers: Some Contradictions of Domesticity for Christian Women in Johannesburg, 1903-39“, in: *Journal of African History* 24 (1983), 241-56.
- Gebhardt, Winfried. *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung* (Frankfurt/M. 1987).
- Gennep, Arnold van. *Rites de passage* (London 1977)
- Gewald, Jan-Bart. "Flags, funerals and fanfares: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940", in: *Journal of African Cultural Studies* 15 (2002), 105-18.
- Giblin, James. *The Politics of Environmental Control in Northeastern Tanzania, 1840-1940* (Philadelphia 1992).
- . „Trypanosomiasis Control in African History: an Evaded Issue“, in: *Journal of African History* 31, 1 (1990), 59-80.
- Gilcher-Holtey, Ingrid. „Kulturelle und symbolische Praktiken: das Unternehmen Pierre Bourdieu“, in: W. Hardtwig / H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute* (Göttingen 1996), S.111-31.

- Gilman, Sander. *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness* (London 1985).
- Ginzburg, Carlo. *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600* (Frankfurt/M. 1983).
- Ginzburg, Carlo / Carlo Ponti. „Was ist Mikrogeschichte?“, in: *Geschichtswerkstatt 6*, (1985), 48-52.
- Glassmann, Jonathon. *Feast and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888* (London 1995).
- Goody, Jack / Tambiah, Stanley. *Bridewealth and Dowry*, (London 1978).
- Goody, Jack. „Beschränkte Literalität im nördlichen Ghana“, in: ders. (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften* (Frankfurt/M. 1981), 283-388.
- Graham, James D. „Indirect rule: the establishment of 'chiefs' and 'tribes' in Cameron's Tanganyika“, in: *Tanganyika Notes and Records 37* (1976).
- Grundmann, Christoffer H. *Gesandt zu heilen. Aufkommen und Entwicklung der ärztlichen Mission im 19. Jahrhundert* (Gütersloh 1992).
- Gründer, Horst. *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914* (Paderborn 1982).
- Gutmann, Bruno. *Briefe aus Afrika* (Leipzig 1925).
- . *Das Recht der Dschagga* (München 1926).
- . „Die erste und doch dreißigste“, in *ELM* (1926), 27-32, 51-4.
- Hastings, Adrian. „Were women a special case?“, in: F. Bowie / D. Kirkwood / S. Ardener, eds., *Women and Missions: Past and Present* (Oxford 1993), 109-24.
- Hastings, Adrian, *The Church in Africa 1450-1950* (Oxford 1996).
- Hobsbawm, Eric. „Das Erfinden von Traditionen“, in: Christoph Conrad / Martina Kessel (Hg.), *Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung* (Stuttgart 1998), 97-118.
- Horton, Robin. „African conversion“, in: *Africa 2* (1971), 85-108.
- Hunt, Nancy Rose. „‘Le Bébé en brousse’: European women, African birth spacing and colonial intervention in breast feeding in the Belgian Congo,“ in: Cooper / Stoler, eds. (1997), 287-322.
- Iliffe, John. „The organization of the Maji Maji Rebellion“, in: *Journal of African History 8* (1967), S.495-512.
- Iliffe, John. „Improvement and Differentiation“, in: I. N. Kimambo / A. J. Temu, eds., *A History of Tanzania* (Nairobi 1969), 123-60.
- . *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge 1979).
- . *East African Doctors* (Cambridge 1998).
- Isaacman, Allen. „Peasants and rural social protest in Africa“, in: *African Studies Review 29* (1990), 1-120.
- Jaeschke, Ernst. *Bruno Gutmann. His Life, his Thoughts and his Work* (Erlangen 1985).

- Jenkins, Paul. "Everyday life encapsulated? Two photographs concerning women and the Basel Mission in West Africa c.1900", in: *Journal of African Cultural Studies* 15 (2002), 45-60.
- Jentzsch, Frieda. *In Ostafrika. Ein Tagewerk unter meinen Kranken* (Leipzig 1932).
- Jones, Adam. *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas 1450-1900* (Stuttgart 1990).
- Jones, Adam / Viola Solluntsch (bearb.), *Die Afrikabestände des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teile 1-2)*, University of Leipzig Papers on Africa (Leipzig 1999).
- Karp, Ivan. „African systems of thought“, in: Phyllis M. Martin / Patrick O’Meara, *Africa*, 3. Aufl. (Bloomington 1995), 212-22.
- Kerenyi, Karl. *Die antike Religion. Eine Grundlegung* (Leipzig 1940).
- King, Kenneth. *Pan-Africanism and Education* (Oxford 1971).
- Kiernan, John A. „Abushiri and the Germans“, in: *Hadith* 2 (1974), 157-201.
- Kjekshus, Helge. *Ecology Control and Economic Development in East African History. The Case of Tanganyika 1850-1950* (Berkeley 1977).
- Koponen, Juhani. *People and Production in Late Pre-colonial Tanzania* (Iyväskylä 1988).
- . *Development for Exploitation. German Colonial Policies in Mainland Tanzania, 1884-1914* (Hamburg 1994).
- Krapf, Johann Ludwig. *Reisen in Ostafrika ausgeführt in den Jahren 1837-1855*: (Stuttgart 1858). Facsimile mit Einführung von Werner Raupp: Hamburg 1994.
- Kuhlemann, Frank-Michael. „Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert“, in: W. Hardtwig / H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute* (Göttingen 1996), 182-211.
- Landau, Paul. *The Realm of the Word. Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom* (London 1995).
- . "Explaining surgical evangelism in colonial Southern Africa: teeth, pain and faith", in: *Journal of African History* 37 (1996), 261-78.
- LeGoff, Jacques et al., *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft* (Frankfurt/M. 1994), 137-66.
- Lema, Anza A. *The Foundation of the Lutheran Church in Kilimanjaro* (Hongkong 1982).
- LeRoy Ladurie, Emmanuel. *Karneval in Romans. Eine Revolte und ihr blutiges Ende, 1579-1580* (München 1989).
- Lévi-Strauss, Claude. *Traurige Tropen* (Leipzig 1988).
- Lüdtke, Alf. „Einleitung. Was und wer treibt Alltagsgeschichte?“, in: ders. (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Lebensweisen und Erfahrungen* (Frankfurt/M. 1989), 9-48.
- Mahoney, Michael. „The millennium comes to Mapumulo: Popular Christianity in rural Natal, 1866-1906“, in: *Journal of Southern African Studies* 25, 3 (1999), 375-92.
- Malinowski, Bronislaw. *Die Argonauten des westlichen Pazifiks. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten Melanesisch-Neuguinea*, Hg. v. Fritz Kramer (Frankfurt/M. 1979).

- Marenco, Franco. „Koloniale Aneignung und europäische Autorität: Schreiben und Macht im Diskurs der Entdeckungen“, in: Robert Weimann (Hg.), *Ränder der Moderne. Repräsentationen und Alterität im (post)kolonialen Diskurs* (Frankfurt/M. 1997), S.118-50.
- Marks, Shula. *Divided Sisterhood. Race, Class and Gender in the South African Nursing Profession* (London 1994).
- Martin, Phyllis M. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville* (Cambridge 1995).
- Medick, Hans, „Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte“, in: A. Lütke (Hg.), *Alltagsgeschichte* (Frankfurt/M. 1989), 48-84.
- Meillasoux, Claude. *„Die wilden Früchte der Frau“. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft* (Frankfurt/Main 1976, franz. 1975).
- Mergner, Friedrich. „Aus meiner Arbeit in Krankenhaus und Poliklinik“, in: *ELM* (1934), 109-12.
- Monson, Jamie. „Relocating Maji Maji: The Politics of Alliance and Authority in the Southern Highlands of Tanzania, 1870-1918“, in: *Journal of African History* 39, 1 (1998), 95-120.
- Mudimbe, V.Y. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (London 1988).
- Nederveen Pieterse, Jan. *White on Black. Images of Africa in Western Popular Culture* (London 1992).
- Nipperdey, Thomas. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918* (München 1988).
- Njau, Filipo. *Aus meinem Leben*, übersetzt von Bruno Gutmann (Erlangen 1960).
- Nüßler, Friedrich. „Unter falschem Verdacht“, in *ELM* 1932, 183-5.
- Nurse, Derek. *Classification of the Chaga Dialects. Language and History on Kilimanjaro, the Taita Hills, and the Pare Mountains* (Hamburg 1979).
- Onselen, Charles van. *The Seed is Mine: the Life of Kas Maine a South African Sharecropper, 1894-1985* (New York 1997).
- Oliver, Roland. *The Missionary Factor in East Africa* (London 1952).
- Oliver, Roland / Anthony Atmore. *Africa since 1800* (Cambridge 1994).
- Pels, Peter. *Critical Matters – Interactions between Missionaries and Waluguru in Colonial Tanganyika, 1930-1961* (Amsterdam 1993).
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (London 1992).
- Ranger, Terence. „African attempts to control education in East and Central Africa“, in: *Past and Present*, 32 (1965). S. 57-85.
- (Hg.). *Emerging Themes of African History* (Nairobi 1968).
- Ranger, Terence. „Missionary adaption of African religious institutions. The Masasi case“, in: ders. / I. N. Kimambo, eds., *The Historical Study of African Religion* (Berkeley 1972), 221-58.
- . *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970. The Beni Ngoma* (London 1975).
- . „Kolonialismus in Ost-und Zentralafrika. Von der traditionellen zur traditionellen Gesellschaft – Einsprüche und Widersprüche“, in: J.-H. Grevemeyer, *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus* (Frankfurt/M. 1981), 16-46.

- . „The invention of tradition in colonial Africa“, in: E. Hobsbawm / T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983), 211-62.
- Raphael, Lutz. „Diskurse, Lebenswelten und Felder. Implizite Vorannahmen über das soziale Handeln von Kulturproduzenten im 19. und 20. Jahrhundert“, in: W. Hardtwig / H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute* (Göttingen 1996), 165-181.
- Raum, Johannes. „Von unserer Gehilfenschule in Marangu“, in: *Die Aehrenleserin* 11, Nr. 4 (1913).
- „Die Eröffnung unserer Hirtenschule in Madschame“, in: *ELM* 1933, 101-5.
- Richter, P. J. „Krankheitsnot und ärztliche Mission in Deutsch-Ostafrika“, in: *Die ärztliche Mission* (1908), 27-31.
- Roberts Andrew D., ed., *Tanzania before 1900* (Nairobi 1969).
- . „Nyamwezi trade“, in: R. Gray / D. Birmingham, eds., *Pre-colonial African Trade* (London 1970), 39-74
- , ed., *The Colonial Moment in Africa. Essays on the Movement of Minds and Materials, 1900-1940* (Cambridge 1990).
- Rother, Paul. *Meine afrikanischen Jungen* (Leipzig 1935).
- Sandgren, David. *Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict* (New York 1989).
- Saussure, Ferdinand de. *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. von Ch. Bally und A. Sechehaye (Berlin 1967).
- Schanz, Johannes. *Am Fuße der Bergriesen in Ostafrika* (Leipzig 1912).
- Schmidt, Elisabeth. *Peasants, Traders and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939* (London 1992).
- Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Frankfurt/M. 1974).
- Seidman, Steven, ed., *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social History* (Cambridge 1994).
- Sellin, Volker. „Mentalität und Mentalitätengeschichte“, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985), 555-98.
- Siedel, Dr. "Dunkle Blätter aus dem afrikanischen Kinderleben", in: *LDE*, Nr. 9 (Leipzig 1906).
- Singh, Jyotsna. *Colonial Narratives / Cultural Dialogues. „Discoveries“ of India in the Language of Colonialism* (London 1996).
- Stahl, Kathleen. *History of the Chagga* (London 1968).
- Stollowsky, Otto. „On the Background to the Rebellion in German East Africa 1905-1906“, transl. by John W. East, in: *IJAHS* 21, 4 (1988), 677-96.
- Strayer, Robert W. *The Making of Mission Communities in East Africa. Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935* (London 1977).
- Stirling, Leader. *Missionsarzt in Afrika* (Berlin 1986).
- Summers, Carol. „Mission boys, civilized men, and marriage: Educated African men in the missions of Southern Rhodesia, 1920-1945,“ in: *Journal of Religious History* 23, 1 (1999), 75-92.

- Sundkler, Bengt. *Bantu Prophets in South Africa* (London 1961).
- Sunseri, Taddeus. „Famine of the wild pigs: Gender struggles and Maji Maji in Uzaramo“, in: *Journal of African History* 38 (1997), 235-282.
- Teichler, Günther. „Weiße und schwarze Heilkunst“, in: *Die ärztliche Mission*, 3 (1935), 76-8.
- Thomas, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government* (Cambridge 1994).
- Tibenderama, Peter K. „The beginnings of girls' education in the Native Administration schools in Northern Nigeria, 1930-1945“, in: *Journal of African History* 26 (1985), 93-109.
- Turner, Victor. *Das Ritual: Struktur und Antistruktur* (Frankfurt/M. 1989).
- Vail, Leroy. „Introduction: Ethnicity in southern African history“ in: ders., ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (London 1989), 1-20.
- Vansina, Jan. *Living with Africa* (Madison 1994).
- Vaughan, Megan. *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness* (Oxford 1991).
- Vierhub, Elisabeth. „Zwei kleine Flüchtlinge“, in: *LDE*, Nr. 8 (Leipzig 1914).
- . „Samariterdienst in Madschame“, in: *ELM*, (1920/21), 12-15.
- . „Aus der Schularbeit in Moshi“, in: *ELM*, (1935), 345-50.
- Waite, Gloria. „Public health in precolonial East-Central Africa“, in: S. Feierman / J. M. Janzen (Hg.), *The Social Basis of Health and Healing in Africa* (Berkeley 1992), 212-231.
- Waller, Richard. „Ecology, migration, and expansion in East Africa“, in: *African Affairs* 84 (1985), S.347-70.
- . „'They do the dictating and we must submit'. The Africa Inland Mission in Maasailand“, in: T. Spear / I. N. Kimambo, eds., *East African Expressions of Christianity* (London 1999), 83-126.
- Wärthel, Elisabeth. „Eine schwarze Krankenschwester“, in: *ELM* (1929), 329-31.
- Westermann, Diedrich. „Der Anteil der evangelischen Missionen an der Gesundheitsfürsorge für die Eingeborenen“, in: *Jahrbuch über die deutschen Kolonien*, 7. Jahrgang (1914), 46-56.
- White, Landeg. *Magomero. Portrait of a Village* (Cambridge 1987).
- Willis, Justin. „The nature of a mission community: the Universities' Mission to Central Africa in Bonde“, in: Robert A. Bickers / Rosemary Seton, eds., *Missionary Encounters. Sources and Issues* (Richmond 1996), 128-53.
- Wolf, Eric. *Europe and the People without History* (Berkeley 1982).
- Wright, Marcia. *German Missions in Tanganyika 1891-1941. Lutherans and Moravians in the Southern Highlands* (London 1971).
- . „Maji Maji: Prophecy and historiography“, in: D. Anderson / D. H. Johnson, eds., *Revealing Prophets* (London 1992), 124 -142.
- . *Strategies of Slaves and Women. Life-Stories from East / Central Africa* (New York 1993).

Index

- Abdieli
 chief47
- Adiaphora39
- Ahnen47
- Alkohol37
 Verbot37, 38
- Alltag
 Definitionen4
 Erholung37
- Alter
 Schülerinnen17
- Altersklasse *Siehe* rika-Altersklasse
- Ältestenkonferenz
 Moshi41
- Arusha16, 37
- Bachtin, Michail3
- Beschneidung36, 40, 41, 42, 43, 44
 Adiaphoron41
 Altersklassen40
 Disput42
 Strafmaß42
 Verbot41
- Brautgut14
- Buganda7
- Certeau, Michel de3
- Church Missionary Society6, 7, 23, 53
- Church of Scotland Mission23
- Daressalaam14
- Dschagga
 Alltag4–5
- Durkheim, Émile35, 36
- Elia
 Schüler9
- Elias, Norbert3
- Erziehung44
- Evangelisierung 5, 8, 11, 20, 21, 23, 24, 25,
 33, 40, 44, 45, 47
- Evangelisten11, 13, 17, 40, 41, 42, 48, 51
- Familie
 Ehefrauen13
- Feiertage36, 46
- Feste
 Adaption38
 afrikanische37
 Erholung37
 Exzesse36
 Kolonialverwaltung36
 Männer47
- Festordnung41
- Fleck, Charlotte18, 51
- Freud, Siegmund35
- Fritze, Georg27, 28, 43, 44, 45, 52, 54
- Gottesdienst
 Gemeinschaft46
 Rückblick46
- Gramsci, Antonio11
- Gutmann, Bruno 9, 12, 15, 16, 17, 18, 21, 39,
 40, 41, 42, 43, 48, 58, 60
- Hilfslehrer12
- Hospital
 Arbeitspensum32
 Ausbildung von Afrikanern28
 Behandlung24
 Disziplin26
 Konflikte26
 Konversion23, 32
 sozialer Status30
- Hübner, Elisabeth
 Schwester15
- Hüttensteuer15
- Iliffe, John21
- Indien5
- Initiationsriten38, 39, 43
- Itosi, Petro
 chief von Marangu27
- Ittameier, Johannes
 Missionar5
- Kaffee12
- Katechumenatsordnung7
- Kerenyi, Karl36
- Kimambo, Yohane
 Lehrer41
- Konfirmandenklasse43
- Kostschulen6
- Krankengehilfen
 Sklaven29
- Krankheit21
- Krapf, Johannes Ludwig
 Missionar6
- Laiser, Lazaros41
- Lebenszyklus38
- Lehrer
 Intellektuelle11
- Literalität
 Prestige11
- Livingstone, David22
- Lohnarbeit
 Plantagen10
- Lüdtke, Alf3
- Machame14, 26, 29, 31, 45, 48
 Missionskonferenz41
- Mädchenkostschule13

Moshi	16	Nkya, Salomon	
Mädchenschule		Pastor	44
Disziplin	19	Pare	16
Nähunterricht	18	Raphael, Lutz	4
Unterricht	17	Raum, Elisabeth	
Makei, Salome		Schwester .. 8, 16, 24, 26, 27, 37, 44, 54, 61	
Schülerin	19	Raum, Johannes	47
Mamba 8, 12, 13, 16, 27, 31, 32, 36, 37, 38,		Rebmann, Johannes	
43, 44, 45, 48, 54		Missionar	6
Mamba, Priscilla		Reissmann, Johanna	
afrikanische Pflegerin	32	Schwester	26
mapfundo <i>Siehe</i> Konfirmationsunterricht		rika	
Marangu		Altersklassenprinzip	43
Seminar	16	Schulz, Berta	
Marks, Shula	25	Schwester	15
Masama	9, 16, 41, 53	Seesemann, Elisabeth	
Mbararia		Schwester	15
chief	14	Shangali	
Mbungu	47	chief	6, 48
mganga		Shigatini	
Definition	22	Missionskonferenz	40
Mission, ärztliche	23	Shira	10, 36
Missionsfeld	6	Stirling, Leader	
Missionskonferenz	37	Arzt	29
Missionsschule		Uhren	
Beginn	7–9	Disziplin	10
Chiefs	9	Vierhub, Elisabeth 16, 17, 18, 19, 29, 31, 32,	
Ethnizität	10	51, 54, 62	
Mädchen	14–15	Schwester	15
Strafenkatalog	19	Volkskirche	41
Unterricht	17–19	Wadschagga	29
Zeit	10	Wakamba	5
Mkon, Gideon		Wapare	40
afrikanischer Pfleger	31	Warneck, Gustav	7
Mombasa	14	Wärthel, Elisabeth	32
Moshi 6, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 30, 31,		Schwester	27
32, 41, 42, 47, 51, 53, 54, 62		Weihnachten	45
Müller, Emil	6, 10, 37, 38	Familienfeier	46
Mushi, Karoline	15	Geschenke	47
Muslime		Symbolik	46
Kolonialverwaltung	12	Weihnachtsbaum	46
Mwika	14, 53, 54	Weltkrieg, 1.	40
Njau, Filipo		Wright, Marcia	5
Lehrer	41	Zauberei	21
Njau, Petro		Zirkumzision <i>Siehe</i> Beschneidung	
afrikanischer Pfleger	30		

Mission Archives Series

- No. 3: Afrikabestände im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: II. Kamba, Nord-Tanzania, Allgemeines**
Adam Jones et al., 1998. ISBN 3-932632-29-X. Pp. iii, 106.
- No. 4: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: III. Führer zum Material über Ostafrika im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* 1893-1900**
Matthias Eger & Christoph Langer. ISBN 3-932632-30-3. 2nd ed. (1999): Pp. v, 45.
- No. 5: Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung**
Adam Jones & Gudrun Miehe (Hg.), 1999. ISBN 3-932632-41-9. Pp. 35, 1 ill.
- Nos. 6-7: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teile 1-2)**
Viola Solluntsch 1999. ISBN 3-932632-31-1, 3-932632-46-X. Pp. vi, 403, 2 ill.
- No. 8: Afrikabestände im Archiv des Missionswerkes der Ev.-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau**
Anette Volk, 1999. ISBN 3-932632-47-8. Pp. iv, 47.
- No. 9: Afrikabestände in den ev.-lutherischen Missionsarchiven: Leipzig und Moshi**
Adam Jones, Christoph Langer & Steffen Lehmann, 2000. ISBN 3-932632-48-6.
- No. 10: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: I. Schriftliches Material, Ethnographica, Bilder, Karten**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-49-4. Pp. viii, 152, 1 ill.
- No. 11: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: II. Die in Afrika tätigen Geschwister; Literaturverzeichnis**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-50-8. Pp. vi, 93, 1 ill.
- Nos. 12-13: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: III. Das Bildarchiv (Südafrika), Teil 1 + Teil 2**
Petra Albert, 2000. ISBN 3-932632-51-6, 3-932632-53-2. Pp. vi, 330, 1 ill.
- Nos. 14-15: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: IV. Das Bildarchiv (Ostafrika), Teil 1 + Teil 2**
Anette Volk, 2000. ISBN 3-932632-52-4, 3-932632-54-0. Pp. vi, 318, 1 ill.
- No. 16: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teil 3)**
Matthias Eger, 2000. ISBN 3-932632-76-1. Pp. iii, 46, 1 ill.
- No. 17: Führer zum Material über Ostafrika im *Evang.-Luth. Missionsblatt* 1901-1905**
Anja Reimers, 2000. ISBN 3-932632-78-8. Pp. iii, 68, 1 ill.
- No. 18: Führer zum Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig**
Birgit Niquice 2001. ISBN 3-932632-81-8. Pp. 124, 1 ill.
- No. 19: Photographs from Pare. From the Archive of the Leipzig Mission c.1900-1940**
Viola Solluntsch 2001. ISBN 3-932632-83-4. Pp. x, 121 ill.
- No. 20: Afrikabestände der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen**
Manuela Büttner & Sandy Martens 2001. ISBN 3-932632-95-8. Pp. xi, 89, 1 ill.
- No. 21: Archivbestände zu Tansania in der Benediktiner-Erzabtei St. Ottilien**
Anette Volk 2002. ISBN 3-935999-05-4. Pp. 156, 1 ill.
- No. 22: Transculturation: Mission and Modernity in Africa**
Edited by Adam Jones 2003. ISBN 3-935999-14-3. Pp. 84.
- No. 23: Guide to the Basel Mission's Ghana Archive**
Paul Jenkins et al. 2003. ISBN 3-935999-17-8. Pp. 117
- No. 24: Afrikabestände im Archiv der Breklumer Mission**
Kristin Schierenberg. 2005. ISBN 3-935999-40-2. Pp. 166
- No. 25: Fotos aus Äthiopien im Archiv der Hermannsburger Mission**
Uta Dierking. 2005. ISBN 3-935999-42-9. Pp. 336
- No. 26: Guide to the ELCT Northern Diocese Archive in Moshi, Tanzania 1906-1993**
Monika Rammelt 2005. ISBN 3-935999-44-5. Pp. 170
- No. 27: Fotos und Texte von der Visitationsreise des Leipziger Missionsdirektors Carl Ihmels nach Tanganyika, 1927**
Matthias Kempke 2006. ISBN 3-935999-52-6. Pp. 81
- No. 28: Digitized Records of the Evangelical Lutheran Church of Tanzania in Moshi**
Monika Rammelt & Antonia Witt 2008. ISBN 3-935999-61-5. Pp. 36, 1 map

Leipziger Arbeiten zur Geschichte & Kultur in Afrika

- No. 1: Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro**
Steffen Lehmann, 2003. ISBN 3-935999-15-1. Pp. 64
- No. 2: Die Maasai, Chagga und Pare auf historischen Fotografien der Sammlung des Museums für Völkerkunde zu Leipzig**
Viola Solluntsch, 2003. ISBN 3-935999-19-4. Pp. 136, 116
- No. 3: Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana**
Adam Jones & Anne-Sophie Arnold (Hrsg.), 2003. ISBN 3-935999-18-6. Pp. 88
- No. 4: Die Buchkrise im anglophonen Afrika seit Mitte der 1980er Jahre. Ein 3-Länder-Vergleich**
Maja Machmutow, 2003. ISBN 3-935999-23-2. Pp. 113
- No. 5: Einflüsse auf die Musik Süd-Ghanas bis 1966**
Matthias Eger, 2004. ISBN 3-935999-27-5. Pp. 82
- No. 6: Die Leiter des Todes. Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts**
Christoph Langer, 2004. ISBN 3-935999-34-8. Pp. 76
- No. 7: La question foncière à Aného (Togo) pendant la période allemande (1888-1913)**
Françoise Caupeil, 2004. ISBN 3-935999-33-X. Pp. 156
- No. 8: Afrika bis 1990 in den Archiven der Neuen Bundesländer. Eine erste Bestandsaufnahme**
Birgit Niquice, 2004. ISBN 3-935999-35-6. Pp. 239
- No. 9: Die Wahrnehmung und Herausbildung von Ethnizität in Deutsch-Ostafrika**
Manuela Büttner, 2005. ISBN 3-935999-39-9. Pp. 104
- No. 10: Das Bild des "Afrikaners" im Spiegel deutscher Zeitschriften der Aufklärung**
Jana Braun, 2005. ISBN 3-935999-50-X. Pp. 91
- No. 11: Die Felsmalereien und –gravierungen des südlichen Afrika. Eine vergleichende Analyse**
Christina Otto, 2006. ISBN 3-935999-51-8. Pp. 138
- No. 12: Die Leipziger Baumwoll- und Sisalplantagen in Deutsch-Ostafrika**
Kathrin Fritsch, 2007. ISBN 3-935999-59-3. Pp. 52 (50 ill.)
- No. 13: Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939**
Silke Isaak, 2008. ISBN 3-935999-64-X. Pp. 41
- No. 14: Geschichtskultur in Südost-Togo**
Tina Kramer, 2008. ISBN 3-935999-65-8. Pp. 147
- No. 15: Der schöne Körper: Afrikanische Weiblichkeitskonzepte**
Margit Lehr, 2011. ISBN 3-935999-71-2. Pp. vi, 86
- No. 16: Zwischen Moral und Selbsthilfe: Die Relevanz lokaler Institutionen zur Bewältigung von HIV/AIDS im Südwesten Tansanias**
Susann Küster, 2011. ISBN 3-935999-72-0. Pp. 136, xviii
- No. 17: Raumwissenstransfer in Westafrika im 19. Jahrhundert. Eine Untersuchung am Beispiel der Reisewerke von Raffeneil und Gallieni**
Ulrike Luttenberger, 2011. ISBN 3-935999-74-7. Pp. 46
- No. 18: Oyster Bay - eine koloniale Heterotopie und ihre postkoloniale Bedeutung**
Jochen Lingelbach, 2011. ISBN 3-935999-75-5. Pp. 120
- No. 19: The 'Synagogue, Church of All Nations': Multimedia, Healing, Prophecy**
Hanna Küstner, 2011. ISBN 3-935999-76-3 Pp. 45