

Richard Hölzl

Wenn die Trommeln schweigen

Koloniale (Nicht-)Repräsentationen im Missionsmuseum

Zusammenfassung

In diesem Beitrag zeige ich auf, warum verstärkte Bemühungen und Initiativen notwendig sind, um die koloniale Herkunft sowohl vieler Gegenstände in Missionsmuseen als auch der Institutionen selbst sichtbar zu machen. Ohne solche Bemühungen wird weiterhin „kolonialer Aphasie“ Vorschub geleistet. Denn das bedeutet es letztlich, wenn koloniale Objekte (neu) ausgestellt werden, ohne ihre kolonialen Herkunfts- und Gewaltkontexte aufzuzeigen. Es ist zu begrüßen, wenn Objekte nicht mehr als Artefakte unterlegener, primitiver Kulturen oder als Ausweis des christlichen Sieges über „Heidentum“ und „Aberglaube“ gezeigt werden. Heute gelten sie oft als Ausweis von Kunstfertigkeit oder als Kunstwerke eigenen Rechts. Wenn über die kolonialen Grundlagen des Sammelns und Ausstellens Stillschweigen herrscht, so kommt das dennoch einer Verdrängung jener Gewalt und Unterdrückung gleich, die sich eben auch mit den Gegenständen, den Ausstellungsweisen und der Institution Missionsmuseum verbindet. Diesen Beitrag verstehe ich als Denkanstoß. Dazu diskutiere ich museale (Nicht-)Darstellung von Kolonialismus kritisch am Beispiel der 2015 neu eröffneten Dauerausstellung des Missionsmuseums St. Ottilien und der darin ausgestellten Ngoma-Trommeln, Initiationsmasken und Märtyrer-Memorabilien.

Abstract

This short essay argues that more effort and initiative is needed to render visible the colonial origins of objects in missionary museums. Without such efforts “colonial aphasia” will be continued and extended. Because this is the result of exhibiting colonial objects while failing to acknowledge the contexts of exploitation and violence connected to them. It is commendable if objects are no longer presented as artefacts of “primitive” or “heathen” societies. Nowadays, they are displayed as works of art and of artists in their own right. However, silencing the colonial past of collecting and exhibiting in the process, perpetuates the long history of ignorance in Western publics about colonial violence and suppression related to artefacts, to ways of exhibiting them, and also to the institution of missionary museums. To provide a starting point for discussion I take a critical and exemplary look at the permanent exhibition of the Missionary Museum of St. Ottilien. Ngoma drums, initiation masks, and martyrs’ memorabilia feature as centre pieces of my argument.

Das Missionsmuseum in St. Ottilien enthält einen Raum, in dessen Zentrum eine große fellbespannte Trommel aufgestellt ist. Um sie herum sind sieben hölzerne Hocker gruppiert, die zum Ausprobieren einladen. An

den Wänden des Raums stehen Vitrinen mit Objekten aus dem Süden Tansanias: Schmuck, Spielzeug und eine Sammlung mit Musikinstrumenten. Eine Seite des Raums ist komplett mit einem Wandgemälde bedeckt, das eine historisch anmutenden Darstellung des Lebens in der ostafrikanischen Savanne zeigt. Dominiert werden Landschaft, Tiere und Menschen von einem goldenen Kreuz, das über allem schwebt.¹

Die Wirkung dieses Ausstellungsdesigns ist eine eigenartige: Museums-pädagogische Impulse vermischen sich mit wissenschaftlichen Akzenten – die Ausstellungsobjekte sind in restaurierten Schränken aus den 1920er Jahren ausgestellt und feinsäuberlich beschriftet. Das Wandgemälde gibt dem Raum eine sakrale Note. Die warmen, erdigen Töne, mit denen der Raum farblich gestaltet ist, wirken ästhetisch sehr gelungen. Diese spezielle Mischung an Ansprüchen durchzieht auch die anderen Ausstellungsräume. Gezeigt werden unter anderem ein aufwendig restauriertes, gut 100 Jahre altes Diorama mit Wildtieren aus Ostafrika sowie mehrere Einheiten zur Kultur und Ethnografie Koreas – einem weiteren Missionsgebiet der Benediktiner (seit 1909). Schließlich gibt es einen Gedenkraum für die „Märtyrer“ des Ordens, die während des Maji-Maji-Kriegs in Ostafrika (1905–1907) und in Lagern nordkoreanischer Kommunisten getötet wurden.²

Die Missionsbenediktiner begannen kurz nach ihrer Gründung 1884 und nach der Ankunft in Ostafrika 1887, Objekte aus den Missionsgebieten zu sammeln. In den 1890er Jahren wurden Ausstellungsräume eingerichtet, die gelegentlichen Besuchern, neuen Missionsanwärtern und den Internatsschülern des Klosters offenstanden. Noch vor dem Ersten Weltkrieg wurde das Museum in den heutigen Räumen eingerichtet. Durch ethnografisch vergleichende Aufstellung in den heute noch verwendeten Vitrinen, die der Ethnologe und Missionar Meinulf Küsters vornahm, sollte das nun öffentliche Museum ab 1922 einen zeitgemäßen, bildenden Charakter erhalten. Zugleich erhöhte es die Attraktivität der Abtei als Ziel von Ausflügen, als Ort für Hochzeiten, Aus- und Weiterbildungen und fromme Exerzitien. Die gegenwärtige Ausstellung stammt aus dem Jahr 2015 und stellt eine durchgängige Neukonzeption dar, wenngleich zentrale inhaltliche Elemente und auch Mobiliar in historisierender

1 Corona-bedingt wurden die Trommeln im Mai 2020 zeitweilig entfernt.

2 Für hilfreiche Anregungen danke ich Rebekka Habermas und Johanna Strunge. Zur Geschichte des Museums vgl. Egger 2016, 316–329; Lee 2017, 131–142; siehe zu den in Korea ermordeten Missionaren und Missionarinnen ebd., 259 ff.

Weise mit einbezogen wurden. Nicht zuletzt zeigt das Museum zahlreiche Gegenstände, die ab den 1880er Jahren gesammelt wurden.

Bis in die 1960er Jahre war die Benediktinermission in Ostafrika eine klassische Kolonialmission, die durch ihre praktische Arbeit und ihre politische Theologie einer „europäisch-christlichen Zivilisierung“ koloniale Eroberung und Herrschaft stützte. Vor dem Ersten Weltkrieg war sie ein integraler Teil der deutschen Kolonialherrschaft und bis in die 1960er Jahre hielt sie einen stark eurozentrischen Kurs in ihrer Missionspolitik ein. Die Dekolonisierung und Unabhängigkeit Tansanias wie auch anderer Staaten Afrikas beschleunigte ab den 1960er Jahren die Ausbildung afrikanischer Ortskirchen. Von nun an führten afrikanische Bischöfe Bistümer, in denen afrikanische Priester Gemeinden „pastorierten“ und sich regionale pastorale Theologien bzw. Liturgien entwickelten. Letztlich integrierten die Benediktinerabteien Ostafrikas auch Mönche und Schwestern aus der lokalen Bevölkerung. Heute werden die meisten Klöster von afrikanischen Äbten und Oberinnen geführt.³

Das Missionsmuseum St. Ottilien entstand während der Hochzeit des deutschen Kolonialismus. Es vereinte lange Zeit eurozentrische Sichtweisen auf das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen mit kolonialetnografischen Konzeptionen. Letztlich gelangten viele der noch heute ausgestellten Objekte im Kontext kolonialer Herrschaft nach Deutschland. Die Neugestaltung von 2015 nahm nicht nur die Objekte wieder in die Ausstellung auf, auch kolonialmissionarische und kolonialetnografische Elemente fanden, wiewohl bruchstückhaft und als unkommentierte historistische Zitate wieder Eingang.⁴ So gibt es einen sogenannten Märtyrerraum. Hier wird neben den Missionaren, die in nordkoreanischen Lagern umkamen und ermordet wurden, auch der während des Maji-Maji-Kriegs getöteten Missionare gedacht – letzteres, ohne die Rolle der Benediktinermission als Teil der deutschen Kolonialherrschaft zu thematisieren (vgl. Napachihi 1998; Hölzl 2021, Kap. 3).

3 Die Darstellung der Missionsgeschichte beruhen weitgehend auf meinem Buch *Gläubige Imperialisten* (Hölzl 2021, im Erscheinen).

4 In der neuen Ausstellung wurde in einem Durchgang eine Tafel zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus integriert. Dieses Verhältnis sei „vielschichtig“, „häufig“ zu finden seien „Formen der gegenseitigen Unterstützung“, gelegentlich habe sich die Mission „instrumentalisieren“ lassen, um „Unterwerfung“ zu rechtfertigen. Die Ausführungen zur Dauerausstellung des Missionsmuseums beruhen auf mehreren Besuchen vor und nach der Neueröffnung 2015. Siehe auch *Missionsmuseum der Erzabtei St. Ottilien. Museumsführer, St. Ottilien 2016.*

In einer weiteren Einheit der Ausstellung wird ein indigener Heiler und Ritualexperte dargestellt. In der Ausstellung firmiert er als „Wunderheiler“ und „witch doctor“. Auch hier knüpft die Ausstellung in Wortwahl und Narrativ an koloniale und neokoloniale Muster an (siehe Ratschiller/Weichlein 2016; Hölzl 2011). Daneben gibt es das offensichtliche Bemühen, ostafrikanischen Ausstellungsstücken Wertschätzung entgegen zu bringen und sie als Kunstwerke zu würdigen.

In diesem Beitrag führe ich aus, was daran problematisch ist. Ich zeige auf, warum weitere Bemühungen und Initiativen notwendig sind, um die koloniale Herkunft sowohl vieler Gegenstände in Missionsmuseen als auch der Institution selbst sichtbar zu machen. Ohne solche Bemühungen wird weiterhin „kolonialer Aphasie“ Vorschub geleistet.⁵ Denn das bedeutet es letztlich, wenn koloniale Objekte (neu) ausgestellt werden, ohne ihre kolonialen Herkunftskontexte aufzuzeigen. Es ist zu begrüßen, wenn diese Objekte nicht mehr als Artefakte unterlegener, primitiver Kulturen oder als Beleg für den christlichen Sieg über „Heidentum“ und „Aberglaube“ gezeigt werden. Heute gelten sie oft als Ausweis von Kunstfertigkeit oder als Kunstwerke eigenen Rechts, so auch in St. Ottilien. Wenn über die kolonialen Grundlagen des Sammelns und Ausstellens Stillschweigen herrscht, so kommt das dennoch einer Verdrängung jener Gewalt und Unterdrückung gleich, die sich eben auch mit den Gegenständen, den Ausstellungsweisen und der Institution Missionsmuseum verbindet. Diesen Beitrag verstehe ich nicht als umfassende Erhebung, sondern als Denkanstoß, der museale Darstellungen anhand eines konkreten Beispiels kritisch diskutiert.⁶ Dies geschieht aus der Perspektive eines Europa-Historikers, der auf globale Verflechtungen blickt, nicht aus der eines Museumsmachers, Afrikanisten oder Theologen.⁷

- 5 Mit kolonialer Aphasie meint Ann Laura Stoler einen Prozess kultureller Verdrängung, der über bloßes Vergessen und Nicht-Wissen hinausgeht und der eng mit der Angst vor dem Verlust harmonischer Konstruktionen von Erinnerung und Tradition verbunden ist. Koloniale Aphasie beschreibt die Schwierigkeiten, Konflikte und Gewalt an- und auszusprechen, weil das Vokabular fehlt, um angemessene Begriffe mit den entsprechenden Dingen in Verbindung zu setzen (vgl. Stoler 2011).
- 6 Rebecca Loder-Neuholt listet 31 katholische Missionsmuseen im deutschsprachigen Raum auf, davon 18 in Deutschland, 9 in Österreich und 4 in der Schweiz (vgl. Loder-Neuholt 2019, 67–70).
- 7 Eng verflochten mit kolonialer Provenienz und Repräsentation sind Fragen der Restitution von Kulturgütern in Missionsmuseen, die im Rahmen kolonialer

Ngoma, Unyago, Mahoka und die missionarische Angst vor dem Rückfall ins Heidentum

Das Unsichtbar-Machen kolonialmissionarischer Provenienzen im Sinne kolonialer Aphasie lässt sich an einzelnen Ausstellungsstücken wie den erwähnten Trommeln demonstrieren. Kaum eine Ausstellung zu afrikanischen Gesellschaften kam oder kommt ohne Trommeln aus. Im St. Ottilianer Missionsmuseum finden sich historische Trommeln in Vitrinen und als museumpädagogisches Kernstück zum Anfassen und Bespielen: Trommeln wirken als typische kulturelle Artefakte mit tiefgreifenden Wirkungen auf Musikkulturen weit über Afrika hinaus und sind hervorragend anschlussfähig in allen Altersgruppen für Mitmach-Effekte.

Mit Trommeln wie den ausgestellten und den zu ihnen gehörenden Praktiken verbindet sich jedoch eine Gewalt- und Konfliktgeschichte, die ins Zentrum von Mission im kolonialen Zeitalter führt. Lange Zeit verbanden europäischen Missionare mit Trommeln die Angst vor dem Rückfall der neubekehrten Christen ins „Heidentum“. Viele befürchteten, sie schlugen den Rhythmus zu intimen Praktiken, Initiationsriten und Opfern. Im Mindesten jedoch bezugten sie die Stärkung der sozialen und kulturellen Bande zwischen Traditionalisten und Neuchristen, die die Kolonialmission zu brechen versuchte. Dass die Trommeln, die nachts bei Festen geschlagen wurden, über weite Strecken zu hören waren, ohne dass Ort und Teilnehmer oder einfach nur der Zweck der Veranstaltungen zu eruieren waren, bestärkte solcherlei Ängste.

Am Ende von Joseph Conrads Roman *Heart of Darkness* (1899) schildert der Erzähler Marlowe, wie er zurück in London die Verlobte des in Zentralafrika verstorbenen Mr. Kurtz besucht. Kurtz ist das Sinnbild eines verlorenen Kolonialisten, der sich in Zentralafrika zu einem *Warlord* gewandelt hatte und schließlich am Fieber starb. Die Erinnerung an seinen Tod, an die afrikanische Totenfeier und an Kurtz' fanatische Anhänger begleiten Marlowe zurück nach London: „The vision seemed to enter the house with me – the stretcher, the phantom-bearers, the wild crowd of obedient worshippers, the gloom of the forest, the glitter of the reach

Herrschaftsverhältnisse angeeignet oder geraubt wurden. Dieses wichtige Thema verdient eine eigene Erörterung und wird hier nur am Rande berührt (vgl. Sarr/Savoy 2019, 32–33; Habermas 2019).

between the murky bends, the beat of the drum, regular muffled like the beating of the heart – the heart of the conquering darkness.“ (Conrad 1988, 72) In dieser Schlüsselszene des Romans ist es die Wildnis, die die Zivilisation übermannt, nicht umgekehrt – der Schlag der Trommel in der Dunkelheit gibt den Rhythmus der Eroberung vor.

Die Assoziationskette in Conrads Roman verknüpft Afrika mit der Trommel und diese mit Wildnis und Primitivität, um sie einem zivilisierten, aber anfälligen Europa gegenüberzustellen. Sie ähnelt frappant den Wahrnehmungen katholischer Missionare der Kolonialzeit: *Ngoma* bedeutet im Swahili Trommel, aber auch Lied, Fest und Tanz. Für die Benediktinermission im südlichen Tansania wurde *Ngoma* zum Sinnbild der Bedrohung der christlichen Gemeinden, der Neu-Christen und des Fortschritts der „christlichen Zivilisation“, den die Mission propagierte. Zwar waren die Meinungen über *Ngoma*-Tänze nicht einheitlich. Anfang der 1930er Jahre jedoch waren die Christengemeinden soweit angewachsen und die Mission schien stabil genug, um ein Verbot dieser Praxis durchsetzen zu können. Im Archiv der Benediktinermission in St. Ottilien haben sich Berichte erhalten, die Einblick in lokale Konstellationen und die Konflikte geben, die die *Ngoma*-Politik der Mission in den Gemeinden auslöste.

Pater Pirmin schilderte den Fall Ndirima. Die früher „blühende Schule“ mit 50 bis 60 Schülern sei durch „nächtl. Tänze christl. Burschen soweit heruntergebracht“, dass nur mehr ein Dutzend Schüler zum Unterricht kämen. Die Teilnahme an den Sakramenten sei ebenfalls zurückgegangen. Der „Tänzer-Verein“, den Pater Pirmin für den Niedergang verantwortlich machte, sei zudem auch „in anderen Schulen“ herumgezogen. An einer weiteren Schule in Kalenga (Ungoni) habe der „seit 5 J. in Uch. [*Uchumba* – wilder Ehe] lebende Isidor [...] sämtl. (junge) Burschen zu nächtlichen Tänzen (Matzwamba, Msoma) verführt“. Die 1933 getauften jungen Männer seien nicht mehr zu den Sakramenten gekommen und er, P. Pirmin, werde bis auf weiteres keine Taufen mehr dort vornehmen. Die Schule Kihetzwa schließlich sei durch den „islam. Msoma-Tanz, dem sämtliche Schulkinder beiwohnen [...] entvölkert“. Alle „Christen“ seien „ausgeschlossen bis auf drei“. Seit drei Jahren habe er dort niemanden mehr zur Taufe bringen können (vgl. Fleck 24. 01. 1933). Pater Pirmin sah den Grund für die Konflikte zwischen Gläubigen und Mission in den nächtlichen Tänzen. Aber es war die Missionsleitung, die die Tänze verbot, die Teilnehmenden mit Bußen (inkl. Fronarbeiten für die Mission) belegte und sie im Wiederholungsfall von den Sakramenten und Gemeindeaktivitäten

inkl. der Schulen ausschloss. Taufbewerber, die teilnahmen, wurden abgelehnt oder zurückgestellt.⁸

Was war so bedrohlich an diesen Tänzen, dass Pater Pirmin mit Zustimmung der Missionsleitung das Auseinanderfallen ganzer Gemeinden in Kauf nahm, um sie abzuschaffen? Die Missionare führten mehrere Gründe an: Zum Beispiel vermutete Abt Gallus Steiger einen Zusammenhang von Tänzen, Herzkrankheiten und Aborten. Die Mehrheit jedoch betrachtete die nächtlichen Feste, die mit Tänzen, Trommelschlagen und Biertrinken verbunden waren, als Gelegenheit (*occasio proxima*) für deviante, sexuelle Handlungen.⁹ Der Alkohol, die Ekstase und Körperlichkeit des Tanzens und Trommelns, die Dunkelheit, die ganze Atmosphäre (so, wie sie die Missionare wahrnahmen, vgl. Gallus Steiger 01. 12. 1932) symbolisierten den Rückfall in eine „heidnische“ Lebensweise, ohne dass aber empirische Belege dafür angeführt werden konnten.¹⁰ Während die Feiern und Rituale der Mission Christen und Traditionalisten sozial zu separieren trachteten, wurde das *Ngoma* gemeinsam gefeiert, was die Missionare als Rückfall ins Heidentum deuteten. Einige der Missionare erkannten allerdings durchaus, dass sich Neuchristen nicht einfach aus ihren bestehenden familiären und sozialen Beziehungen lösen und dem *Ngoma* fernhalten konnten. Viele würden die Buße in Kauf nehmen, um die „heidnische Verwandtschaft zu befriedigen“ und die Feste nicht verweigern, „um sich nicht in ‚Feindschaft zu setzen“: „[D]ie Christen sind eben die Jungen und die Heiden die Alten!“ (Müller 02. 01. 1933)

Trommeln kamen auch bei Initiationsfesten zum Einsatz, die in der Benediktinermision in Tansania unter dem Begriff *Unyago* bekannt wurden und bis in die Gegenwart im Südosten Tansanias vollzogen werden. Noch stärker als die *Ngoma* im Südwesten des Missionsgebiets wurden die *Unyago*-Feiern zum Konfliktpunkt zwischen den christlichen Gemeinden und der europäischen Missionsleitung. Zwischen 1908 und dem Ende der 1930er Jahre versuchte die Missionsleitung die Initiationen durch Verbote, Zwang und physische Gewalt zu verdrängen. Dies gelang nicht.

8 Genau diese Frage stellte P. Theodegar: „[...] was ist Schuld daran? Die *Ngoma* oder der Sakramentenausschluss?“ (Albrecht 09. 01. 1933).

9 Siehe etwa Pater Thaddäus in Lupinga. Nächtliche Tänze von Frauen und Männern seien „öffentliche Unzucht“, geschlechtergetrennte Tänze seien ebenfalls zu verbieten, da sie die „Nerven“ und die „Sinnlichkeit“ reizten, und ganz allgemein „vom Teufel“ geschickt seien (Häusler 03. 01. 1933).

10 Siehe dazu kritisch Albrecht 09. 01. 1933.

Lange Zeit wurde *Unyago* von Missionaren als zentrale Institution des Heidentums begriffen, durch die freizügige intime Praktiken unterrichtet und eine geschlossene, für die ‚christliche Zivilisation‘ kaum zugängliche Gesellschaft reproduziert wurde. In den symbolistischen Termini der christlichen Eschatologie standen die Initiationsriten für das Wirken des Teufels, die *Wazee* (Älteste), die die Zeremonien leiteten, galten als teuflische Handlanger. Insbesondere die Beschneidungsprozeduren (für Mädchen und Jungen) waren zudem gefürchtet, da sie als physisches Zeichen abweichender Sexualpraktiken galten und zugleich das Vordringen des Islam zu repräsentieren schienen. Die Politik der Mission war zu diesem Zeitpunkt eindeutig auf die gänzliche Verdrängung des *Unyago* gerichtet. Vor dem Ersten Weltkrieg wurden Christen und Taufbewerber mit Stockschlägen traktiert, in den 1920er und 1930er Jahren mit Kirchenstrafen belegt, wenn sie an den Initiationen teilnahmen (ausführlicher vgl. Hölzl 2017, 307–344).

Im Rückblick machte Siegfried Hertlein, Abt von Ndanda (1976–2001) und maßgeblicher Chronist der Mission, diese Politik für die mangelnden Erfolge der Evangelisierung verantwortlich und versuchte so die Dominanz des Islam in der Region zu erklären. Hertlein fasste die Politik wie folgt zusammen: „Either you gave up your tradition, or you remained outside.“ (Hertlein 2008, 386) Die Missionsarbeit sei in den 1920ern faktisch zum Stillstand gekommen: kaum Taufschüler, erwachsene Konvertiten und keine neugegründete Außenstation bis 1929. Die Wenigsten der konvertierten Gläubigen ließen sich von der nun heimlichen Teilnahme abbringen, häufig wurden Kirchenstrafen bis zur Exkommunikation ausgesprochen.¹¹ P. Joachim Ammann schrieb Anfang der 1930er: „[B]ut I pray to God that he may not judge us with the same harshness we use in judging and condemning the customs and intentions of others to whom we came to announce the mercy of god and his paternal goodness and communicate to them the grace and redemption of our redeemer.“ (Hertlein 2008, 323) Ammann war es schließlich, der als Bischof Ende der 1930er die *Unyago*-Politik der Mission lockerte und eine christliche Variante zu etablieren versuchte.

Im Missionsmuseum St. Ottilien sind die Initiationen im Missionsgebiet neben den Trommeln durch eine Reihe von Holzmasken repräsentiert. Sie sind in den restaurierten Vitrinen aus den frühen 1920er

11 Vgl. etwa Beschlüsse der Pastorkonferenz in Kigonsera (22.–24.02.1928).

Jahren ausgestellt, hervorragend ausgeleuchtet und als Kunstwerke gezeigt. Gesammelt wurden sie Mitte der 1920er Jahre am Höhepunkt der Konflikte um *Unyago*. Koloniales Raubgut im engeren Sinne sind sie eher nicht. Allerdings geben die Tagebücher des Sammlers Meinulf Küsters doch über koloniale Praktiken des Sammelns Auskunft. Er legte kolonialethnologische Sammlungsstrategien zugrunde, nutzte die soziale, ökonomische und politische Stellung der Mission und ihrer lokalen Vermittler nicht nur um Preise zu drücken, sondern auch um Gegenstände zu erhalten, die die Ritualexperten der indigenen Bevölkerung als geheim erachteten (vgl. Küsters 1927/28). Die Schautafel im Museum zu Initiationen gibt an, die Mission habe Initiationen anfänglich abgelehnt. Die Konflikte und die Gewaltgeschichte, mit denen ihre ursprünglichen Träger und Trägerinnen von Seiten der Mission im kolonialen Zeitalter konfrontiert wurden, werden ausgeblendet.

Der Märtyrerraum befindet sich im Untergeschoss des Museums.¹² Zu den Märtyrern, derer im Missionsmuseum St. Ottilien gedacht wird, zählt P. Franziskus Leuthner. Der Benediktiner aus Beuron kam 1902 nach Ostafrika und wurde 1905 bei einem Angriff auf die Missionsstation Peramiho von Maji-Maji-Kämpfern und wahrscheinlich auf direkten Befehl des Ngoni-Herrschers Mputa Gama getötet. Die Beziehung zwischen Mputa und Leuthner hatte eine längere Vorgeschichte. Im Juni 1903 veranlasste P. Franziskus die Zerstörung der *Mahoka*-Hütte, die der Verehrung der Ahnen des Herrschers diente.¹³ In dieser Hütte, meinte Leuthner, würden heidnische Opfer dargebracht. Zusätzlich hatte Leuthner Mputa öffentlich beschimpft und zurechtgewiesen.¹⁴ Als Konsequenz zog sich Mputa von der Zusammenarbeit mit der Mission weitestgehend zurück,

12 Er enthält zwei Vitrinen, in denen Kleidungsstücke, Altargegenstände und weitere Erinnerungsobjekte der in Kolonialkriegen ermordeten Missionare und Missionarinnen, mehrere Gemälde und Texttafeln zu den Ereignissen und zum theologischen Konzept des Martyriums ausgestellt sind.

13 Zur Bedeutung der unmittelbaren Vorfahren für die Machtposition und die Legitimität der Ngoni-Herrschers vgl. Hans Stirnimann (1963, 130–133). Die *ng'anda majoji* (Hütte der *Mahoka*) wurde nach Komba von den ‚wahren‘ Ngoni errichtet, also den Familien, die sich auf Vorfahren jenseits des Sambesi beriefen. Die Lihoka (pl.) beeinflussten u. a. die Gesundheit von Neugeborenen, Kindern und Erwachsenen, so dass in Krankheitsfällen vermutet wurde, ein bestimmter Mahoka fühle sich zu wenig respektiert (vgl. dazu Komba 1959, 22–23).

14 Andreas Haule berichtete 1968, Leuthner habe die Hütte von Missionsschülern niederreißen lassen und Mputa habe ihn deshalb töten lassen (vgl. Haule 1968).

verbot die Missionsschule in Maposeni, seiner Residenz. Der Zustrom an Taufwilligen Ngoni versiegte zusehends (vgl. Doerr 1998, 28–30). Leuthner hatte an einen zentralen Punkt des politischen und spirituellen Selbstverständnisses der Ngoni gerührt, die wenige Jahre zuvor brutal von der deutschen Kolonialtruppe unterworfen worden waren. Getötet wurde 1905 auch der Lehrer Xaver, der auf Leuthners Anweisung hin die *Mahoka*-Hütte zerstört hatte. Als der Missionsmitarbeiter Petri Nanguru 1936 eine Geschichte der Ngoni-Kriege verfasste, berichtete er von den Kriegsvorbereitungen am Hof Mputas: „Alle Leute führten Kriegstänze auf. Ein Mann beschimpfte sehr die christliche Religion [...]. Dieser Mann sang beim Kriegstanz: ‚Ch-ch-Religionsunterricht!‘ Die anderen antworteten: ‚Religionsunterricht!‘ (Er sang weiter): ‚Ch-ch-Sonntag!‘“ (Nanguru o. J., 80–81)

Gerade Missionare der Kolonialzeit waren Agenten europäischer Herrschaft und zeigten oft ein eurozentrisches Selbstverständnis. Aktiv und mit gewalttätigen Mitteln versuchten sie lokale Strukturen zu zerstören. Am Beispiel der benediktinischen „Märtyrer“ lässt sich rekonstruieren, wie ihre Rolle im Prozess der Erinnerung auf die der opferbereiten „Glaubenszeugen“ reduziert wurde, während ihre konfliktträchtigen und gewalttätigen Praktiken zum Verschwinden gebracht wurden.¹⁵ In postkolonialer Zeit sollte es möglich sein, ihre historische Komplexität inklusive ihrer tragenden Funktionen für die Kolonisierung zu thematisieren und in die museale Repräsentation zu integrieren. In St. Ottilien wird die Zerstörung der Ahnenhütte durch Pater Franziskus wenigstens erwähnt, eine weitere Einbettung dieser Handlungen in den Rahmen der kolonialen Ausrichtung der Mission findet sich hingegen nicht.

Koloniale Erinnerung im Missionsmuseum: Versuch einer Problematisierung

Was folgt aus den angeführten Beispielen zur Geschichte der Benediktinermission und ihrer Repräsentation im Missionsmuseum? Missionsmuseen haben eine Geschichte, die bis ins 16. Jahrhundert zurückreicht. In den vergangenen 500 Jahren haben sich die Intentionen,

15 Dies habe ich am Beispiel der „Märtyrer von Uganda“ untersucht (Hölzl 2019; siehe dazu auch Kassimir 1991).

die Ausstellungspraktiken und die in ihnen ausgestellten Objekte erheblich verändert. Die ersten Ausstellungen, die von Missionaren bestückt wurden, waren oft als Mittel der Andacht und zur Repräsentation der göttlichen Schöpfung gedacht. Sie lieferten ein Abbild der räumlichen Expansion des frühneuzeitlichen Europas und der Ausdehnung der christlichen Welt. Sie waren nicht für eine breite Öffentlichkeit gemacht, sondern waren nach innen gerichtet, dienten der Identifikation der heimatlichen Kirchenorganisation mit der Mission und ihrer Aktivisten. Dies änderte sich im 19. Jahrhundert, so wie sich auch der Charakter der christlichen Missionen änderte. Missionsgesellschaften wandten sich an die Masse der europäischen Bevölkerungen und warben in allen Schichten der Gesellschaft um Spenden und Gebet. Missionsmuseen richteten sich zunehmend an eine breite Öffentlichkeit und warben um Unterstützung für die Evangelisierung der Menschen in aller Welt. Ein Besuch im Missionsmuseum oder einer Missionsausstellung zählte zu den gängigen Mitteln missionarischer Propaganda, ebenso wie Lichtbild- oder Filmvorführungen, Vorträge, Missionsfeste oder Zeitschriftenabonnements. In dieser Funktion berichteten sie von der vermeintlichen Transformation weg vom „heidnischem Aberglauben“ hin zur „christlicher Zivilisation“. Zugleich waren Missionsmuseen als Orte der Bildung über die Natur, Kultur und die Religionen in den Missionsgebieten konzipiert (vgl. Ratschiller 2014, 241–264). Lange Zeit transportierten sie so auch koloniale und neokoloniale wissenschaftliche Darstellung vermeintlicher Primitivität, der abgestuften Entwicklungsgrade und der Naturnähe der Gesellschaften außerhalb Europas (vgl. Penny 2019).

In dem Maß, wie sich die ehemaligen Missionsgebiete zu eigenständigen Ortskirchen umbildeten und europäische Glaubensaktivisten vermehrt als Entwicklungshelfer präsent waren, veränderte sich der Charakter von Missionsmuseen erneut. Das historische Erinnern an die Evangelisierung rückte ins Zentrum der Zielsetzung. Dies ist auch im Missionsmuseum St. Ottilien gut zu erkennen. Umso legitimer und zentraler ist die Frage, welche Geschichte der Mission eigentlich erinnert und durch die größtenteils historischen Ausstellungsobjekte repräsentiert wird. Welche Perspektiven werden abgebildet und welche nicht?

Problematisch wäre sicherlich, wenn sich weiterhin eurozentrische Erzählungen an die Ausstellungsobjekte hefteten – etwa, wenn Heil- und Ritualexperthen weiterhin als „Zauberer“ bezeichnet werden. Vielfach sind wir Rezipierenden und viele Museumsmacher in dieser Hinsicht sensibilisiert. Weniger deutlich zu erkennen – das liegt gleichsam in der

Natur der Sache – sind hingegen koloniale Aphasien und Absenzen: Damit ist das Schweigen zu kolonialen Bezügen gemeint, in denen einzelne Gegenstände (*Unyago*-Masken, *Ngoma*-Trommeln), Themenfelder (Ahnenverehrung, Initiation, indigene Heilverfahren) oder ganzen Institutionen (Missionen und Museen als Teil kolonialer Herrschaft) standen. Als besonders doppelbödig erweisen sich etwa Ästhetisierungen von Ausstellungsstücken: Holzmasken oder Trommeln, die einst für rückständige und abergläubische Gesellschaften standen, haben in vielen Museen neue Interpretationen erfahren. Sie werden als Kunstwerke ausgestellt und repräsentieren kulturelle Leistungen. Sie erhalten entsprechend Raum, Licht und Rahmung innerhalb von Ausstellungen. Damit wird die Wertschätzung für nicht-europäische, kulturelle Traditionen ausgedrückt. Gleichzeitig werden damit die kolonialen Konflikt- und Gewaltbezüge dieser Gegenstände zum Verschwinden gebracht – das Resultat ist: eine Verdrängung der kolonialen Vergangenheit von Mission, die letztlich die Fortsetzung eurozentrischer Traditionen und eine Negierung der Erinnerungen Kolonisierter bedeutet, bis hin zu kollektiven Traumata, die sich mit der jahrhundertelangen kulturellen An- und Enteignungen während des europäischen Kolonialismus¹⁶ verbinden.

Auf diese Absenzen und Aphasien des Kolonialen sollte sich jetzt der Blick richten: Denn letztlich liegt in einer sorgfältigen, postkolonial ausgerichteten Aufarbeitung von Unrecht, Gewalt und Eurozentrismus, die Mission im kolonialen Zeitalter prägte und die sich an vielen, in der Kolonialzeit transferierten Objekte demonstrieren ließe, eine große Chance: Es ließen sich die Brüche und Differenzen zu einer entkolonisierten, interkulturell ausgerichteten Kirche aufzuzeigen, die sich interreligiösen Dialogen öffnet – zwei der wichtigen Stoßrichtungen seit dem Millennium. Voraussetzung ist aber eine Dekolonisierung der Art und Weise, wie Missionsmuseen Erinnerung mit hervorbringen und gestalten. Diese muss, über eine neue Wertschätzung von kulturellen Traditionen und Leistungen hinaus, die eigenen europäischen Tradition kritisch hinterfragen lernen. Dies betrifft zum einen die angemessene Repräsentation politischer wie auch pastoraltheologischer Konflikte und Gewaltpraktiken der Kolonialzeit. Integraler Bestandteil einer solchen Dekolonisierung von Erinnerung ist aber auch eine die kolonialen Sammlungskontexte

16 Kritik an Ästhetisierung und damit eingehender „selektiver Amnesie“ übt Kwame Opoku (2017).

umfassend ausleuchtende Erforschung der Provenienz der Bestände in Missionsmuseen inklusive der Bereitschaft zur Restitution von kulturellen Objekten in die Herkunftsgesellschaften. Eine Interaktion der Träger von Missionsmuseen, akademischer Forschung und den Förderinstitutionen des Bundes und der Länder kann hier viel erreichen. Die oben aufgezeigten Fallbeispiele machen auch hier auf wichtige Aspekte aufmerksam: Es handelt sich nicht nur um interkulturelle, sondern auch um interreligiöse Provenienzen. Daher sollten sich Restitutionsen nicht nur auf kirchen- und ordensinterne Transaktionen beschränken. Zivilgesellschaftliche Stakeholder, womöglich Vertreter anderer Religionen und staatliche Museen in den Herkunftsländern der Objekte sind Teil dieses Prozesses.¹⁷

Missionsmuseen können eine zentrale Funktion im interkulturellen und interreligiösen Dialog der Kirchen einnehmen – ihre kommunikative Funktion und ihre Ausstellungstücke prädestinieren sie eigentlich dafür. Ob sie diese Funktionen tatsächlich ausfüllen können, hängt sehr davon ab, ob sie zur Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit beitragen und diese in den Ausstellungen thematisieren und repräsentieren. Mit anderen Worten: was sie ihre Gegenstände erzählen und zu welchen Melodien sie ihre Trommeln erklingen lassen.

Literaturverzeichnis

- Conrad, Joseph** (1988): *Heart of Darkness* (Norton Critical Edition). 3. Aufl. New York: WW Norton & Co [zuerst 1899].
- Doerr, Lambert** (1998): *Peramiho 1898–1998. In the Service of the Church*, Bd. 1. Peramiho und Ndanda: Benedictine Publications.
- Egger, Christine** (2016): *Transnationale Biografien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tan-ganjika 1922–1965*. Köln u. a.: Böhlau.
- Habermas, Rebekka** (2019): *Restitutionsdebatten, koloniale Aphasie und die Frage, was Europa ausmacht*. In: *APuZ* 40–42. Online unter <<https://www.bpb.de/apuz/297595/restitutionsdebatten-koloniale-aphasie-und-die-frage-was-europa-ausmacht>>, abgerufen am 13. 09. 2020.
- Haule, Andreas** (1968): *Maji Maji Research Papers 1968*, No. 6/68/3/3/2 (Interview Andreas Haule).
- Hertlein, Siegfried** (2008): *Ndanda Abbey Part 1. Beginning and Development up to 1932*. St. Ottilien: EOS.

17 Die Diskussion wird auch in Tansania lebhaft geführt (vgl. Uliwa 2020).

- Hölzl, Richard** (2011): Der Körper des Heiden als moderne Heterotopie. Katholische Missionsmedizin in der Zwischenkriegszeit. In: *Historische Anthropologie* 19 (1), 54–81.
- Hölzl, Richard** (2017): Arrested Circulation. Catholic Missionaries, Anthropological Knowledge, and the Politics of Cultural Difference in Imperial Germany, 1880–1914. In: Fischer-Tiné, Harald (Hg.): *Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 307–344.
- Hölzl, Richard** (2019): Mission und Kommunikation. Verflechtungsgeschichtliche Perspektiven auf Mission im kolonialen Zeitalter. In: *Interkulturelle Theologie* 45 (2/3), 166–187.
- Hölzl, Richard** (2021): Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika, 1830–1960. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kassimir, Ronald** (1991): Complex Martyrs: Symbols of Catholic Church Formation and Political Differentiation in Uganda. In: *African Affairs* 90, 357–382.
- Komba, James** (1959): God and Man. Religions Elements of the Ngoni of South-West Tanganyika Viewed in the Light of Christian Faith. Rom: Pont.
- Lee, You Jae** (2017): Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Korea (1894–1954). Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Loder-Neuholt, Rebecca** (2019): Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German-Speaking Europe. Uppsala: Uppsala University.
- Napachihi, Sebastian** (1998): The Relationship between the German Missionaries of the Congregation of St. Benedict from St. Ottilien and the German Authorities in Tanzania, 1887–1907. Peramiho und Ndanda: Benedictine Publications.
- Nanguru b., Petri** (ohne Jahr): Mafa, Der Majimaji-Krieg. In: Ebner, Eleazar: *Texte in Neu-Kingoni*, Typoskr. Bibliothek des Abtei Peramiho/Tansania, 80–81.
- Opoku, Kwame** (2017): Humboldt Forum And Selective Amnesia: Research Instead Of Restitution Of African Artefacts, Modern Ghana, 21. 12. 2017. Online unter <<https://www.modernghana.com/news/824314/humboldt-forum-and-selective-amnesia-research.html>>, abgerufen am 14. 09. 2020.
- Penny, Glenn H.** (2019): Im Schatten Humboldts. Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie. München: C. H. Beck.
- Ratschiller, Linda** (2014): „Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!“. Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912). In: Habermas, Rebekka; Hölzl, Richard (Hg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln: De Gruyter, 241–264.
- Ratschiller, Linda; Weichlein, Siegfried** (Hg.) (2016): Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960. Köln: De Gruyter.
- Sarr, Felwine; Savoy, Bénédicte** (2019): Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- Stirnimann, Hans** (1963): Nguni und Ngoni. Eine kulturgeschichtliche Studie. Wien: Eigenverlag der Österreichischen Ethnologischen Gesellschaft.
- Stoler, Ann Laura** (2011): Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. In: *Public Culture* 23 (1), 121–156.

Uliwa, Caroline (2020): Will Chief Songea's Head Come Home? The East African, 21. 3. 2020. Online unter <<https://www.theeastafrican.co.ke/magazine/Will-Chief-Songea-head-come-home/434746-5498638-2g4p62/index.html>>, abgerufen am 14. 09. 2020.

Quellenverzeichnis

Abt Gallus Steiger an Hinsley, 01. 12. 1932, ArchOtt Z.I.20.

Albrecht an Abt Gallus, 09. 01. 1933. ArchOtt Z.I.24.

Beschlüsse der Pastoralkonferenz in Kigonsera, 22.–24. 02. 1928, ArchOtt Z.I.17

Fleck an Abt Gallus, 24. 01. 1933. ArchOtt Z.I.24.

Häusler an Abt Gallus, 03. 01. 1933. ArchOtt Z.I.24.

Küsters, Meinulf: Ethnographische Notizen, handschr./stenogr. Aufzeichnungen,
ArchOtt A.I.8.3 Nachlass Küsters

Müller an Abt Gallus, 02. 01. 1933. ArchOtt Z.I.24.

Über den Autor

Richard Hölzl, PD Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Göttingen. Email: rhoelzl@gwdg.de