

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Zwischen Anti-Sklaverei und Bekehrung:

Die Missionsideologie der Gräfin Ledóchowska unter besonderer Berücksichtigung der Berichte in der Zeitschrift „Echo aus Afrika“.

Verfasserin

Vera Brantl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 312

Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Walter Sauer

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	1
1. AFRIKA IM BLICKPUNKT KOLONIALPOLITISCHER AGITATION 4	
1.1 DER AUFTAKT – DIE KONFERENZ IN BRÜSSEL 1876.....	4
UND DIE ERSCHLIEßUNG DES AFRIKANISCHEN KONTINENTS	4
1.2 DIE BERLINER KONGOKONFERENZ VON 1884/85	8
1.2.1 <i>Die Kongofrage im Mittelpunkt europäischer Interessen</i>	9
1.2.1.1 Die Interessen Deutschlands	9
1.2.1.2 Die Interessen Frankreichs	11
1.2.1.3 Die Interessen Großbritanniens.....	13
1.2.1.4 Die Rolle von Leopold II.	14
1.2.2 <i>Die Ergebnisse der Kongo-Konferenz in Bezug auf ihre „humanitären“</i> <i>Bestimmungen</i>	16
1.3 SKLAVEREI UND SKLAVENHANDEL – EUROPÄISCHE UND AFRIKANISCHE ZUGÄNGE	18
1.4 DIE „ANTISKLAVEREIKONFERENZ“ IN BRÜSSEL 1889/90.....	20
1.4.1 <i>Der so genannte „Araberaufstand“ als Auslöser der</i> <i>„Antisklavereikonferenz“</i>	20
1.4.2 <i>Verhandlungspunkte und Ergebnisse der „Antisklavereikonferenz“</i> ..	21
2. DIE KATHOLISCHE MISSION IM IMPERIALISTISCHEN ZEITALTER	25
2.1 VATIKANISCHE POLITIK IN ZEITEN DES UMBRUCHS –	29
DIE REAKTION DES HEILIGEN STUHLIS AUF DIE MODERNE	29
2.1.1 <i>Leo XIII., Bismarck und der „Kulturkampf“</i>	32
2.1.2 <i>Die katholische Mission</i>	33
2.2 DIE MISSION DES KARDINAL LAVIGERIE.....	37
2.2.1 <i>Lavigerie und sein „Kreuzzug gegen die Sklaverei“</i>	39
2.2.2 <i>Lavigerie, Leopold II. und die Missionspolitik im Kongo</i>	41
2.2.3 <i>Lavigeries „Weiße Väter“ in Zentral- und Ostafrika</i>	43
3. DAS WIRKEN DER GRÄFIN LEDÓCHOWSKA FÜR DIE KATHOLISCHE MISSION	48
3.1 „AUCH ICH WILL ETWAS GROSSES FÜR GOTT VOLLBRINGEN!“ –.....	48
DIE BERUFUNGSERZÄHLUNG DER GRÄFIN.....	48
3.2 KINDHEIT UND JUGEND	54
3.3 LEDÓCHOWSKAS MISSIONSZEITSCHRIFT „ECHO AUS AFRIKA“	57
3.4 DIE ST. PETRUS CLAVER SODALITÄT FÜR DIE AFRIKANISCHEN MISSIONEN .	60
3.4.1 <i>Die Sodalität – Konzeption, Ideologie und Aufgaben</i>	64
3.4.2 <i>Eine Mitgliedschaft in der St. Petrus Claver Sodalität</i>	68
3.4.3 <i>Spendenpropaganda im Dienste der afrikanischen Mission</i>	69
3.5 WIESO GERADE AFRIKA?.....	72
3.6 EINE KRITISCHE BELEUCHTUNG VON LEDÓCHOWSKAS SCHRIFTLICHEM SCHAFFEN	75

4. KREUZ UND HALBMOND: DIE MANICHÄISTISCHE KONSTRUKTION VON GUT UND BÖSE IM „ECHO AUS AFRIKA“	85
4.1 DIE „ZIVILISIERUNGSVERSUCHE“ DER MISSIONARE AN DER INDIGENEN BEVÖLKERUNG.....	88
4.1.1 <i>Die Bekleidung der AfrikanerInnen – „... in Leinenhosen und leichtem Leinenrocke gesehen, ... aber so sah er schon etwas civilisiert aus.“</i>	90
4.1.2 <i>Faul, selbstüchtig und wenig mitfühlend – negative Charakterbilder in den Missionsberichten</i>	91
4.1.3 <i>Intelligent, wissbegierig und vor allem empfänglich für den katholischen Glauben – positive Charakterbilder in den Missionsberichten</i>	96
4.2 DIE BEKEHRUNG ZUM KATHOLISCHEN GLAUBEN – HINDERNISSE UND PROBLEME.....	101
4.2.1 <i>Konkurrenten und Feindbilder der katholischen Mission</i>	101
4.2.2 <i>Der „Loskauf“ aus der Sklaverei</i>	103
4.2.3 <i>Über die Taufe in der Mission – „... der scheidenden Seele ihren Laufpaß für den Himmel mitzugeben.“</i>	105
SCHLUSSBETRACHTUNG.....	110
LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS.....	119

Abbildungsverzeichnis

<i>Abbildung 1: Politische Afrikakarte 1885.....</i>	<i>15</i>
<i>Abbildung 2: Kardinal Lavignerie</i>	<i>38</i>
<i>Abbildung 3: Ledóchowska am Toskanischen Hof</i>	<i>49</i>
<i>Abbildung 4: Ledóchowskas Geburtshaus</i>	<i>54</i>
<i>Abbildung 5: Gräfin Ledóchowska mit 21 Jahren</i>	<i>56</i>
<i>Abbildung 6: Die Gräfin als Sodalitin</i>	<i>63</i>
<i>Abbildung 7: Titelblatt "Echo aus Afrika" XVIII. (1906)</i>	<i>86</i>

Einleitung

Noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts war das Innere des afrikanischen Kontinents für Europäer weitgehend unbekannt. Ihre Präsenz beschränkte sich beinahe ausschließlich auf die Küstenbereiche Afrikas von denen aus der Handel (vorwiegend mit Sklaven) betrieben wurde. Man hatte weder die Mittel noch sah man einen Anreiz dafür, weiter ins Innere des Kontinents vorzudringen. An der westafrikanischen Küste wurde das System des Transatlantischen Dreieckhandels von den Europäern etabliert: Europäische Fertigprodukte wurden dabei gegen Sklaven eingetauscht und diese unter unmenschlichen Bedingungen nach Amerika verschifft über die so genannte „middle passage“, um dort Zucker, Tabak, Kaffee usw. auf den Plantagen zu erwirtschaften. Diese Luxusgüter wurden dann wiederum nach Europa verschifft. Für Europa war es ein profitables Geschäft, welches beinahe vier Jahrhunderte aufrecht blieb. Afrika hingegen kostete es, durch die Raubzüge bis weit ins Innere des Kontinents, eine Unmenge an Humankapital, das für den Kontinent verloren ging. Der Austausch afrikanischer Sklaven gegen europäische Fertigprodukte (Waffen) wurde an den Küsten zwischen europäischen Händlern und afrikanischen Chiefs ausgehandelt, ohne, dass ein Europäer ins Innere des Kontinents gekommen wäre. Die Auswirkungen waren jedoch für den gesamten afrikanischen Kontinent fatal und zogen tief greifende politische und sozioökonomische Probleme nach sich.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstarkte das kolonialpolitische Interesse Europas hin zu einer Eroberung Afrikas. Unter anderem durch eine veränderte Ökonomie in Europa, auch bedingt durch die Industrielle Revolution, wurde die kapitalistische Nachfrage nach Rohstoffen der afrikanischen Tropen immer brisanter.¹ Es kam in der Folge zu einem regelrechten Wettlauf („scramble“) der europäischen Mächte um Afrika.

Ein wichtiger Aspekt der europäischen Eroberungsideologie war die Annahme kultureller Überlegenheit gegenüber den AfrikanerInnen. Unter Missachtung ihrer kulturell-religiösen Werte und Vorstellungen wollte man ihnen eine europäische Zivilisation und christliche Werte bringen. Das ideologische Konzept einer friedlichen Eroberung im Sinne der Humanität stand dabei im Vordergrund.

¹ Bill Freund, *The making of contemporary Africa. The development of african society since 1800* (Basingstoke 1998), S. 78.

Einleitung

Bei der aus europäischer Sicht notwendigen Durchdringung des afrikanischen Kontinents aus humanitären Beweggründen spielte auch die Bekämpfung des (arabischen) Sklavenhandels eine große Rolle. In dieser Frage schaltete sich nun die katholische Kirche ein, indem sie die Bekämpfung der Sklaverei in Afrika zu ihrem hauptsächlichen Missionskonzept machte. Das Missionskonzept der katholischen Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert ging im Wesentlichen auf den französischen Kardinal Charles-Martial-Allemand Lavigerie zurück. Er genoss mit seinem „Kampf“ gegen die Sklaverei die Unterstützung und das Wohlwollen des Papstes Leo XIII. Zudem stand er mit einem Mann in Verbindung, der die Geschicke der europäischen Afrikapolitik Ende des 19. Jahrhunderts maßgeblich lenkte und beeinflusste, nämlich mit dem belgischen Monarchen Leopold II.

Und Lavigerie hatte eine glühende Verehrerin, die aus polnischem Adelsgeschlecht stammende Maria Theresia Ledóchowska, eine Nichte des Kurienkardinals in Rom, Mieczyslaw Halka von Ledóchowski. Sie machte es sich zur Lebensaufgabe, die katholischen Afrikamissionare und Missionsschwestern durch Spendenpropaganda von Europa aus finanziell zu unterstützen. Zu diesem Zweck entstand ein neues religiöses Institut, eine so genannte „Hilfsmissionsgesellschaft“, die „St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen.“ Ledóchowskas vielfältige Tätigkeit, die stets das Gutheißen des Papstes genoss, war von der humanitären Ideologie geprägt, die afrikanische Bevölkerung „retten zu müssen“, einerseits aus den „Fesseln der Sklaverei“, andererseits aus den „Fesseln des Heidentums.“

Wie sich die vielfältigen Aspekte dieser Ideologie äußerten und wodurch sie beeinflusst wurden, soll in der Folge unter besonderer Berücksichtigung ausgewählter Missionsberichte von Ledóchowskas Zeitschrift „Echo aus Afrika“ untersucht werden.

Dem empirischen Teil dieser Arbeit, der sich mit der Analyse ausgewählter Missionsberichte des „Echo aus Afrika“ befasst, ist ein theoretischer Teil vorangestellt. Dieser Theorieteil, bestehend aus drei Hauptkapiteln, gliedert sich in zwei einführende Überblickskapitel und ein Kapitel, das sich mit dem vielfältigen Wirken der Gräfin Ledóchowska auseinandersetzt.

Einleitung

Kapitel 1 „Afrika im Blickpunkt kolonialpolitischer Agitation“ widmet sich drei im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts statt findenden Konferenzen, der Brüssler Konferenz von 1876, der so genannten Kongokonferenz in Berlin 1884/85 sowie der „Antisklavereikonferenz“ in Brüssel 1889/90. Auf allen drei Konferenzen spielte der belgische König Leopold II. eine besondere Rolle. Seine Ideologie einer Erschließung Afrikas aufgrund humanitärer Gesichtspunkte wird dabei in besonderer Weise beleuchtet. Humanitäre Beweggründe und dabei besonders der „Kampf gegen die Sklaverei“ bilden auch den Kern des Missionskonzeptes der katholischen Kirche, auf das in Kapitel 2 näher eingegangen wird. Die katholische Mission wird in diesem Zusammenhang auch in Bezug auf ihre identitätsstiftende Funktion in der Kirche bei ihrer Konfrontation mit der Moderne und einem damit zusammenhängenden Machtverlust untersucht. Dieser Machtverlust äußerte sich insbesondere auch in dem vom deutschen Reichskanzler Otto von Bismarck initiierten so genannten „Kulturkampf“, der mit der katholischen Kirche zwischen 1871 und 1878 geführt wurde. Abschließend widmet sich Kapitel 2 ausführlich Kardinal Lavignerie und seiner Missionstätigkeit in Afrika.

Kapitel 3 befasst sich mit dem umfangreichen Wirken und Schaffen der Gräfin Ledóchowska, um deren Person bereits ein Mythos entstanden ist. Bevor auf ihre Arbeit für die katholische Mission und die „St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen“ als so genannte „Hilfsmissionsgesellschaft“ eingegangen wird, beschäftigt sich die Arbeit zunächst mit der Berufungserzählung Ledóchowskas. Insbesondere widmet sich Kapitel 3 auch einer ausführlichen kritischen Analyse ihrer Schriften. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf ihren Theaterstücken.

Eine kritische Analyse der in ihrer Zeitschrift „Echo aus Afrika“ publizierten Missionsberichte soll den empirischen Abschluss der Arbeit in Kapitel 4 bilden. Dabei gilt es insbesondere, die Ideologie der Missionare und Missionsschwestern in Bezug auf ihre Bewertung der indigenen Bevölkerung in Afrika zu beleuchten.

1. Afrika im Blickpunkt kolonialpolitischer Agitation

„Der Zivilisation den einzigen Teil unserer Erdkugel zu öffnen, wo sie noch nicht eingedrungen ist, und die Schatten der Finsternis zu durchdringen, welche noch ganze Völkerschaften umfassen.“²

1.1 Der Auftakt – die Konferenz in Brüssel 1876

und die Erschließung des afrikanischen Kontinents

Auf Initiative des belgischen Königs Leopold II. war im September 1876 eine Konferenz von Entdeckern und Geografen unter seiner Leitung in Brüssel zusammengetroffen. Beraten wurde über die Erschließung des afrikanischen Kontinents. Leopold II. ging es allerdings darum, sich „ein herrliches Stück von dem afrikanischen Kuchen“ zu sichern, und nur deshalb war er an der verkehrstechnischen und wirtschaftlichen Erschließung Zentralafrikas interessiert.³ Um seine wirtschafts- und machtpolitischen Interessen aber zu kaschieren und das Misstrauen anderer Großmächte nicht zu wecken, argumentierte er sozusagen unter dem Deckmantel der Humanität. Bei der zivilisatorischen Mission einer Erschließung Afrikas für Handel und Christentum nahm er Argumente des Missionars und Afrikaforschers David Livingstone auf.

Die Erforschung Afrikas von europäischen Abenteurern und Missionaren, allen voran David Livingstone, war eine wichtige Voraussetzung für das später einsetzende kolonialpolitische und vor allem auch missionarische Interesse für Afrika, das im so genannten „scramble“ der 1890er Jahre kulminierte. Daher wird in der Folge kurz auf die Forschungsreisenden David Livingstone, Verney Cameron und Henry Morton Stanley eingegangen.

Der schottische Missionar und Forschungsreisende David Livingstone ging im Auftrag der „London Missionary Society“ nach Afrika, zunächst um Missionsstationen zu gründen. Neben seinen – weitgehend missglückten –

² *Banning*, L’Afrique et la Conference Geographique de Bruxelles, S. 123, zitiert nach Georg *Königk*, Die Berliner Kongo-Konferenz 1884-1885. Ein Beitrag zur Kolonialpolitik Bismarcks. In: Fritz *Berber* (Hg.), Veröffentlichungen des Deutschen Instituts für Außenpolitische Forschung 11 (Essen 1938), S. 24.

³ *Stengers*, Le modèle colonial hollandais, S. 68, zitiert nach Ruth *Kinet*, „Licht in die Finsternis“. Kolonisation und Mission im Kongo, 1876-1908. Kolonialer Staat und nationale Mission zwischen Kooperation und Konfrontation (Europa-Übersee Historische Studien 15, Münster 2005), S. 32.

Versuchen, die afrikanische Bevölkerung für das Evangelium zu begeistern, wurde sein Forschergeist bzw. sein großes geografisches Interesse, den afrikanischen Kontinent zu erkunden, geweckt. Und darin war er durchaus erfolgreich: Er entdeckte bzw. erforschte den Ngami-See (1849), die Victoria-Fälle (1855), das mittlere Sambesi-Becken (1853-1856), den Njassa-See (1859) und den Lualaba (1871).⁴

Livingstone machte allerdings auch noch eine andere „Entdeckung“, die für die folgenden Jahrzehnte die kolonialpolitischen Entscheidungen der Europäer maßgeblich beeinflussen sollte, nämlich „entdeckte“ er den blühenden Sklavenhandel der arabisch-swahelischen Händler in Ostafrika.

Livingstones Antwort auf diese „Barbarei“ war: *Commerce, Christianity and Civilization*.⁵ Er war der festen Überzeugung, die „verspätete Zivilisation“ des afrikanischen Kontinents müsste durch legitimen Handel und die Verbreitung des Christentums herbeigeführt werden.

Doch um Afrika für den legitimen Handel zu erschließen, brauchte man Wege, genauer Wasserstraßen. Um vom Mittelmeer aus ins Innere Afrikas vorzudringen, schien Livingstone der Nil am besten geeignet. Seine neue „Mission“ war es also, die Quelle des Nil zu finden. Allerdings sollte er sein Ziel nicht mehr erreichen.

Der britische Leutnant Verney Cameron, der den letzten Suchtrupp der Londoner *Royal Geographical Society* leitete, konnte nur mehr einen toten Livingstone auffinden. Elf Monate nach seinem Tod, am 1. Mai 1873, wurde Livingstones Leichnam in London in der Westminster Abbey beigesetzt. Cameron war einstweilen in Afrika, um das Flusssystem des Lualaba zu erforschen und Livingstones Mission fortzusetzen. Alles deutete für ihn darauf, dass der Lualaba westwärts zum Kongo führte. Dieser eignete sich im Übrigen auch besser für die Erschließung Zentralafrikas als der Nil. Cameron sprach auch von den „unvorstellbaren Reichtümern“ (Kohle, Gold, Kupfer, Eisen und Silber) des Kongo und von der Möglichkeit, ein Binnenschiffahrtssystem aufzubauen.⁶ Um zu beweisen, dass es sich beim Lualaba um den Kongo handelte und nicht um den Nil, musste er ihm bis zum Atlantik folgen. Nun kam der britisch-amerikanische Journalist und Abenteurer Henry Morton Stanley (1841-1904) ins Spiel.

⁴ Thomas Pakenham, *Der kauernde Löwe. Die Kolonisierung Afrikas 1876-1912* (Düsseldorf/Wien 1993), S. 22.

⁵ Pakenham, *Der kauernde Löwe*, S. 15.

⁶ Pakenham, *Der kauernde Löwe*, S. 34.

Er war vom „New York Herald“ seinerseits auch beauftragt worden, den verschollenen Afrikaforscher David Livingstone zu finden. Am 10. November 1871⁷ sind Stanley und Livingstone am Tanganjikasee in Udjiji tatsächlich aufeinander getroffen. Vom Tanganjikasee aus ging Stanleys Expedition weiter nach Westen ins Landesinnere. Er traf auf den Lualaba und erkannte, als er ihn nach Westen hinabfuhr, dass es sich dabei um den Kongo handeln musste.⁸

Die Forschungsreisenden Livingstone, Cameron und Stanley berichteten immer wieder von den brutalen arabischen Sklavenhaltern, die mit ihren Karawanen Angst und Schrecken verbreiten würden. Bilder von Elend und Entvölkerung wurden gezeichnet.⁹ Leopold II., der von Europa aus die Berichte der Forschungsreisenden verfolgte, plante einstweilen die Verwirklichung seiner Brüsseler Konferenz. Humanitäre Appelle gegen den Sklavenhandel passten in seinen Plan, indem sie ihm dazu dienten, seine wahren Interessen zu verbergen. Dabei nutzte er auch die britische Tradition der Anti-Sklaverei-Agitation. Leopold II. gelang es geschickt, den Kampf gegen die Sklaverei und die Zivilisierung Afrikas als humanitäres Alibi für seine Zwecke zu missbrauchen und sein wahres Motiv, den Kongo als Kolonie zu erwerben, zu verbergen. Sein Interesse galt nicht einer „Zivilisierung“ Afrikas, sondern der Gewinnung von Rohstoffen und neuen Handelsplätzen in seiner zukünftigen Kolonie.

Da Belgien keine Kolonien besaß und auch keine anstrebte (Leopold II. war sich über das geringe Interesse seiner Untertanen an einer afrikanischen Kolonie bewusst) wurde Brüssel von dem belgischen König als „neutraler“ Verhandlungsort für eine Konferenz mit internationalem Charakter inszeniert.¹⁰

Auf der Konferenz in Brüssel 1876 wurde die „Association Internationale Africaine“ (AIA) ins Leben gerufen, die Leopold II. als philanthropisch-wissenschaftliche Institution ausgab.¹¹ Die AIA sollte über Mittel, Wege und Finanzierung zur Erschließung Zentralafrikas wachen. An ihrer Spitze stand das

⁷ Pakenham, *Der kauernde Löwe*, S. 24.

⁸ Adam *Hochschild*, *Schatten über dem Kongo. Die Geschichte eines der großen, fast vergessenen Verbrechen der Menschheitsgeschichte* (Stuttgart 2000), S. 75f.

⁹ Neal *Ascherson*, *The king incorporated, Leopold the Second and the Congo* (London 1999), S. 89.

¹⁰ *Ascherson*, *The king incorporated*, S. 94.

¹¹ Stephanie *Lehr*, „Wir leiden für den Taufschein!“. Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzair (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 87, Frankfurt am Main/Berlin 1993), S. 85.

„International Committee“, als dessen Präsident Leopold II. gewählt wurde. Die verschiedenen nationalen Komitees waren dem „International Committee“ untergeordnet, konnten sich allerdings nicht etablieren. De facto bestand die AIA nur zwei Jahre und diente Leopold II. lediglich als Alibi, um die europäischen Mächte in die Irre zu führen und seine Interessen im Kongo durchzusetzen.¹² Dafür brauchte er einen Mann, der seine afrikanischen Pläne vor Ort umsetzen konnte: Henry Morton Stanley. Als Stanley 1878 von seiner großen Afrikareise zurückkehrte, wurde er bereits in Marseille von einem Sendboten des belgischen Königs erwartet.¹³ Stanley gab, als britischer Patriot, zunächst noch keine fixe Zusage, doch als seine Hoffnungen das Kongobecken für die britische Regierung zu kommerzialisieren, enttäuscht wurden,¹⁴ kam es Ende des Jahres 1878 schließlich doch zu einer Übereinkunft mit dem belgischen König. Fünf Jahre lang sollte Stanley das Gebiet entlang des Kongoflusses erkunden und dafür 50.000 Francs jährlich von Leopold II. erhalten. Zusätzlich bezahlte der belgische König Stanleys Expeditionskorps. Die beiden einigten sich darauf, dass Stanley als erstes einen Stützpunkt in der Nähe der Flussmündung errichten sollte. Anschließend würde – in Hinblick auf eine spätere Eisenbahnstrecke – eine Straße zur Umgehung der Katarakte durch die Crystal Mountains gebaut werden. Entlang des ungefähr 1.500 Kilometer langen schiffbaren Hauptstranges des Kongo sollten eine Reihe von Handelsstationen eingerichtet werden.¹⁵

Um diese ambitionierten Pläne verwirklichen zu können, brauchte Leopold II. Finanzkapital. Und dieses fand er in der holländischen Aktiengesellschaft „Afrikaansche Handelsvereniging“ (AHV). Am 25. November 1878 wurde das „Comité d’Etudes du Haut-Congo“ gegründet. Die Hauptzeichner waren der König selbst (über seinen Bankier Lambert) und die „Afrikaansche Handelsvereniging“. Den wissenschaftlichen und philanthropischen Zielen des Komitees wurde noch hinzugefügt, dass man darüber hinaus Absatzmärkte für Handel und Industrie suche.¹⁶

¹² *Ascherson*, *The king incorporated*, S. 101.

¹³ Arthur Conan Doyle, *Das Congoverbrechen*. Eine Streitschrift (Barnstorf 2009), S. 9.

¹⁴ *Ascherson*, *The king incorporated*, S. 106.

¹⁵ *Hochschild*, *Schatten über dem Kongo*, S.91.

¹⁶ Hendrik L. *Wesseling*, *Teile und herrsche*. Die Aufteilung Afrikas 1880-1914 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 76, Stuttgart 1999), S. 89.

Während sich Stanley bereits in Afrika befand, löste sich in Europa das „Comité d’Etudes du Haut-Congo“ aufgrund des Ruins der (AHV) auf und wurde von Leopold II. still und leise durch die „Association Internationale du Congo“ ersetzt. Hinter ihr stand nun der belgische König allein und war mit seinem Vermögen ihr einziges Mitglied. Die Ähnlichkeit der Namen „Association Internationale Africaine“ (AIA) und „Association Internationale du Congo“ (AIC) war dabei ein großer Vorteil für ihn. Dem Vorsitzenden des ehemaligen „Comité d’Etudes“ Oberst Maximilian Strauch vertraute er im Jänner 1884 folgendes an: ‚Care must be taken not to let it be obvious that the Association du Congo and the Association Africaine are two different things. The public doesn’t grasp this.’¹⁷

1.2 Die Berliner Kongokonferenz von 1884/85

Die so genannte Kongo-Konferenz wurde von den europäischen Mächten Deutschland, Österreich-Ungarn, Belgien, Spanien, Frankreich, Italien, Großbritannien, den Niederlanden, Dänemark, dem Schwedisch-Norwegischen Reich und dem Osmanischen Reich sowie den USA vom 15. November 1884 bis zum 26. Februar 1885 in Berlin abgehalten.¹⁸

Auf der Konferenz sollten die Spielregeln neuer Besitzergreifungen in Westafrika geklärt, die Handelsfreiheit im Kongobecken und in der Kongomündung und die freie Schifffahrt auf dem Kongo sowie im Gebiet des Niger gesichert werden.¹⁹ Der Handelsfrage wurde, im Gegensatz zu den humanitären Bestimmungen, auf der Kongokonferenz eine sehr große Bedeutung beigemessen.²⁰ Zunächst aber musste die Ausdehnung des geographischen Kongobeckens festgelegt werden, für die die Handelsfreiheit ihre Gültigkeit haben sollte. Die damit beauftragte Kommission, die aus Vertretern Deutschlands, Frankreichs, Englands, den USA, Spaniens, Portugals, den Niederlanden und Belgiens bestand, kam zu folgendem Ergebnis: „Das Kongobecken wird begrenzt durch die Höhenzüge des daran

¹⁷ Zitiert nach *Ascherson*, *The king incorporated*, S. 117.

¹⁸ Ingeborg *Grau*, *Scramble for Africa*, koloniale Machtergreifung und Wandel gesellschaftlicher Rollen im Kolonialismus. In: Ingeborg *Grau*, Andrea *Komlosy* (Hg.), *Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung* (Gesellschaft Entwicklung Politik 8, Budapest 2006), S. 77.

¹⁹ *Ascherson*, *The king incorporated*, S. 133.

²⁰ Leonhard *Harding*, *Die Berliner Westafrikakonferenz von 1884/85 und der Hamburger Schnapshandel mit Westafrika*. In: Renate *Nestvogel*, Rainer *Tetzlaff* (Hg.), *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde* (Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft 2, Hamburg 1987), S. 22.

grenzenden Becken des Niari, des Ogowe, des Schari und des Nils im Norden, durch die östliche Wasserscheide der Zuflüsse des Tanganikasees im Osten, durch die Höhenzüge der Becken des Zambesi und des Loge im Süden. Es umfaßt demnach alle Gebiete, welche vom Kongo und seinen Nebenflüssen durchströmt werden, einschließlich des Tanganjikasees und seiner östlichen Zuflüsse.“²¹

Das Gebiet, welches 1885 zur Freihandelszone erklärt wurde, umfasste ganz Zentralafrika bzw. die heutigen Staaten Demokratische Republik Kongo, Uganda, Kenia, Ruanda, Burundi, Tansania und Malawi sowie den Großteil von Zentralafrika, den Süden von Somalia, den Norden von Mosambik und Angola sowie kleinere Teile von Gabun, Kamerun, Sudan, Äthiopien und Sambia.²²

Die Kongofrage stellte den Kulminationspunkt der europäischen Kolonialinteressen in Afrika dar. Neben den etablierten Kolonialrivalen England und Frankreich, betrat nun auch das Kaiserreich Deutschland die europäische Bühne der Kolonisationsbestrebungen. Reichskanzler Otto von Bismarck spielte als Initiator der Berliner Konferenz die „Vermittlerrolle,“ ohne dabei die eigenen Interessen, vornehmlich die deutschen Handelsinteressen, außer Acht zu lassen.²³

1.2.1 Die Kongofrage im Mittelpunkt europäischer Interessen

1.2.1.1 Die Interessen Deutschlands

Reichskanzler Otto von Bismarck sprach sich, als überzeugter Gegner staatlichen Kolonialbesitzes, anfangs gegen den Erwerb von Kolonien für das deutsche Reich aus. Er betrachtete Kolonialpolitik als eine Art Außenhandelspolitik und wandte sich zunächst gegen eine formelle Herrschaft in Afrika.

Innerhalb von zwei Jahren kam es dann doch zur Errichtung eines deutschen Kolonialreiches. 1884, noch im Vorfeld der Berliner Afrikakonferenz, entstanden die deutschen Protektorate („Schutzgebiete“) in Südwestafrika, Kamerun und Togo.²⁴

²¹ Deutsches Weißbuch, S. 56, Zitiert nach: *König*, Die Berliner Kongo-Konferenz, S. 126.

²² Andreas *Kliem*, Die Kongoverbrechen. Geschichte und Allgegenwart räuberischer Ausbeutungspraxis (Frankfurt am Main 2009), S. 25.

²³ Heinrich *Loth*, Geschichte Afrikas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart Teil 2 Afrika unter imperialistischer Kolonialherrschaft und die Formierung der antikolonialen Kräfte 1884-1945 (Berlin 1976), S. 37.

²⁴ John *Iliffe*, Geschichte Afrikas (München 2000), S. 253.

Im Februar 1885, einen Tag nach der Konferenz, folgte der Schutzbrief für die Erwerbungen der von Carl Peters gegründeten „Gesellschaft für deutsche Kolonisation“ in Ostafrika, später Deutsch-ostafrikanische Gesellschaft.

Den Grundstein für sein Kolonialreich legte das junge Kaiserreich Deutschland mit dem Protektorat Südwestafrika, dem heutigen Namibia. Die Initiative stammte von dem Bremer Tabakwarenhändler Adolf Lüderitz, der an der Bucht von Angra Pequeña²⁵ in Südwestafrika tätig war. Bismarcks Telegramm vom 24. April 1884 stellten Lüderitz' „Erwerbungen“ offiziell unter den „Schutz des deutschen Reiches“.²⁶

Nach dem deutschen Schutzbriefsystem sollten, ähnlich der „Royal Charters“, Handels- oder Kolonialgesellschaften sowohl die politische Verantwortung als auch die Kosten für die Erschließung neuer Gebiete übernehmen. Das deutsche Reich sah seine Aufgabe vorwiegend im Rechtsschutz für die dort lebenden Europäer.

Innenpolitische Motive wie Wahlerfolge und außenpolitische wie die Beziehungen zu England und Frankreich spielten bei Bismarcks Richtungsschwenk eine maßgebende Rolle.²⁷ Hinzu kamen die sozioökonomischen Veränderungsprozesse, bedingt durch die Industrielle Revolution und die in den 1870er und 80er Jahren immer wiederkehrenden Weltwirtschaftskrisen, die ein Gefühl ökonomischer Unsicherheit und soziales Konfliktpotential schufen. Nach dem „Vater der Kolonialbewegung“ Friedrich Fabri (1824-1891), war die industrielle Überproduktion die Ursache der ökonomischen Krise. Um diese zu beheben, waren Kolonien als Absatzmärkte unabdingbar und boten darüber hinaus Raum für wirtschaftlich schwache Bevölkerungsschichten. Konfliktpotential und Bevölkerungsexplosion könnten durch diese Form der Abwanderung im Kaiserreich selbst entschärft und dadurch der Frieden langfristig gesichert werden.²⁸

²⁵ Angra Pequeña (heute Lüderitz town) liegt an der namibischen Küste, ca. 815 km von der Hauptstadt Windhoek entfernt.

²⁶ Joachim Zeller, Das deutsche Reich – der Nachzügler. In: Robert Aldrich (Hg.), Ein Platz an der Sonne. Die Geschichte der Kolonialreiche (Stuttgart 2008), S. 238.

²⁷ Wesseling, Teile und herrsche, S. 105.

²⁸ Gudrun Honke, Als die Weissen kamen. Ruanda und die Deutschen 1885-1919 (Wuppertal 1990), S. 113f.

Einer Kolonialpropaganda dieser Art widmeten sich die zahlreich neu gegründeten Kolonialvereine, um möglichst weite Bevölkerungsschichten von der Notwendigkeit deutscher Kolonien zu überzeugen. Die Mitglieder dieser Vereine stammten in der Regel aus dem mittleren Bürgertum.

Besondere Erfolge ließen sich bei den verunsicherten mittel- und kleinbürgerlichen Schichten verbuchen, aber auch Teile der Arbeiterschaft wurden vom Kolonialenthusiasmus angesteckt.

Im Vorfeld der Berliner Kongokonferenz kam es auch zu einer kurzfristigen Zusammenarbeit der Erzrivalen Deutschland und Frankreich. Die englisch-französischen Rivalitäten bedingt durch die Okkupation Ägyptens von den Briten, spielten dabei eine maßgebliche Rolle.²⁹ Außerdem sollte Großbritannien den deutschen Einfluss in Angra Pequena in Südwestafrika anerkennen.³⁰

Als Portugal in Paris und Berlin um eine Internationalisierung der Kongofrage gebeten hatte, wurde die Idee von Bismarck aufgegriffen. In Absprache mit dem französischen Staatschef Jules Ferry, der großes Interesse an einer Internationalisierung des Niger hatte, wurde die Kongokonferenz einberufen.

1.2.1.2 Die Interessen Frankreichs

Der französische Forschungsreisende Pierre Savorgnan de Brazza drang mit seiner Expedition im Vorfeld der Kongo-Konferenz in das Einflussgebiet von Stanley, der im Auftrag des belgischen Königs unterwegs war. Leopold II. konnte Brazza nicht hindern und so kam es, dass er vor Stanley am nördlichen Ufer des Stanley Pools³¹, heute Malebo Pool bei Kinshasa, der Hauptstadt der Demokratischen Republik Kongo, eintraf. Im Oktober 1880 handelte er am Stanley-Pool den so genannten Brazza-Makoko Vertrag über eine französische Niederlassung auf dem Gebiet zwischen den Flüssen Djoué und Impila aus.³²

²⁹ *Iliffe*, Geschichte Afrikas, S. 254.

³⁰ Aurelia *Berke*, Imperialismus und nationale Identität. England und Frankreich in Afrika, 1871-1898 (Europäische Hochschulschriften 3, Frankfurt am Main/Wien 2003), S. 221.

³¹ ein vom Kongo gebildeter See (210 qkm, mit 17 Inseln); 1877 von Stanley entdeckt.

³² *Königk*, Die Berliner Kongo-Konferenz, S. 41.

Dieser Vertrag wurde deshalb so genannt, weil man dachte, es handle sich bei Makoko um eine Personenbezeichnung. „Makoko“ war jedoch die Funktionsbezeichnung des dortigen Gebietsherrschers, nämlich des Batekekönigs Iloo.³³

Brazza reiste jedoch gar nicht im Auftrag der französischen Regierung, sondern des französischen Komitees der AIA, unter Ferdinand de Lesseps.³⁴ Frankreich hatte keinerlei Interesse offiziellen Anspruch auf dieses Territorium zu erheben. Dies änderte sich aber 1882 mit der politischen Entwicklung in Ägypten. Nach dem französischen Prestigeverlust durch die britische Okkupation in Ägypten konnte Brazza die enttäuschten Franzosen nun für kolonial-politische Ambitionen in der Kongoregion für sich gewinnen. Ein erstes öffentliches Forum wurde ihm durch die geographische Gesellschaft und die Unterstützung von Ferdinand de Lesseps geboten. Bei einem Ehrenempfang schilderte er der gespannten Zuhörerschaft von seinen Reisen in die Kongoregion, die optimal für den Bau einer Eisenbahn wäre und unermessliche Reichtümer (Palmnüsse, Kupfer, Elfenbein usw.) beherberge. Eine kolonial-politisch ambitionierte Pressekampagne wurde gestartet und die Stimmen nach einer Ratifizierung des Brazza-Makoko Vertrages wurden immer lauter. Besonders weil die Mission Brazzas dem Prinzip der „friedlichen Eroberung“ entsprach, fand sie großen Anklang, und am 22. November 1882 wurde der Brazza-Makoko Vertrag einstimmig ratifiziert.³⁵ Eine Intensivierung der französisch-britischen Kolonialrivalitäten war damit vorprogrammiert, zumal Frankreich mit Brazzas dritter Expedition 1883 nicht nur auf eine Sicherung, sondern auch auf eine Ausweitung französischer Präsenz im Kongo aus war. Mit der Besitzergreifung des nördlichen Ufers am Unterlauf des Kongo war der Anfang für die spätere Gründung der Kolonie Kongo Francais mit der Hauptstadt Brazzaville gemacht worden.³⁶

³³ Wesseling, *Teile und herrsche*, S. 91.

³⁴ Wesseling, *Teile und herrsche*, S. 90.

³⁵ Berke, *Imperialismus und nationale Identität*, S. 214.

³⁶ Heinrich Loth, *Zwischen Gott und Kattun. Die Berliner Konferenz 1884/85 zur Aufteilung Afrikas und die Kolonialismuskritik christlicher Missionen* (Berlin 1985), S. 31.

1.2.1.3 Die Interessen Großbritanniens

Großbritannien fürchtete nun, an Einfluss zu verlieren und nahm daraufhin, um die französische Machtausweitung zu stoppen, die Verhandlungen mit Portugal wieder auf. Die beiden Kolonialrivalen sahen das reiche Kongogebiet lieber an Portugal oder Belgien (Leopold II.) gehen, als es an den Rivalen zu verlieren. Portugal, diplomatisch und finanziell von England abhängig,³⁷ wollte seine historischen Rechte und Ansprüche auf die Kongomündung geltend machen. Diese gingen auf das Jahr 1484 zurück, der Entdeckung der Kongomündung durch Diego Cão. Der portugiesische Einfluss im Kongogebiet hielt jedoch nicht lange, zumal das Gebiet auch nie von Portugal kolonialisiert wurde und bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts war er ganz verloren.³⁸

Am 26. Februar 1884 kam es dann zu einer provisorischen Unterzeichnung eines Vertrages zwischen Großbritannien und Portugal, indem Großbritannien die portugiesischen Ansprüche auf das Mündungsgebiet des Kongo anerkannte. Dass es bei einer provisorischen Unterzeichnung des Vertrages blieb, lässt sich sowohl aus ökonomischen wie auch humanitären Interessen erklären. Aufgrund ökonomischer Erwägungen wurde Leopolds Freihandelspolitik unterstützt, da man eine Beschränkung des britischen Handels durch die Portugiesen befürchtete. Die englische Anti-Sklaverei-Agitation unterstützte den belgischen Monarchen aufgrund der problematischen Einstellung der Portugiesen zum Sklavenhandel.³⁹ Die Oppositionsbewegung gegen den englisch-portugiesischen Vertrag in England, getragen von den Prinzipien des Freihandels und dem Kampf gegen den Sklavenhandel, verzögerte die Ratifizierung. Leopold II. profitierte von dem inneren Widerstand und die, gegen die Portugiesen gerichtete Übereinkunft des belgischen Königs mit Frankreich⁴⁰.

³⁷ Loth, Zwischen Gott und Kattun, S. 37.

³⁸ Königk, Die Berliner Kongo-Konferenz, S. 47.

³⁹ Suzanne Miers, Humanitarism at Berlin: Myth or Reality? In: Stig Förster, Wolfgang Mommsen (Hg.), Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition (London 1988), S. 334f.

⁴⁰ Da Frankreich befürchtete der Kongo würde, nach Leopolds finanziellem Scheitern, seinem größten Kontrahenten Großbritannien zufallen, versicherte Leopold II. Frankreich ein Vorkaufsrecht auf den Kongo einzuräumen. Frankreich stimmte in der Folge rasch zu. Gegen Freihandelsgarantien willigte schließlich auch das Deutsche Reich ein. (Hochschild, Schatten über dem Kongo, S. 118f.)

Der innere Widerstand in England selbst und der gemeinsame deutsch-französische Protest verhinderten jedoch letztlich eine Ratifizierung.⁴¹ Im Juni 1884 wurden die Verhandlungen mit Portugal beendet.⁴²

1.2.1.4 Die Rolle von Leopold II.

Interessanterweise war jener Mann, der aus der Konferenz letztlich den größten Nutzen zog, gar nicht selbst anwesend.

Leopold II. behielt von Belgien aus den Überblick über die Geschehnisse und stand mit zahlreichen nationalen Gesandtschaften in Verbindung. Zumal hatte er Gerson Bleichröder, den Bankier Bismarcks, als engen Freund auf seiner Seite. Bleichröder war es auch, der mit seiner finanziellen Unterstützung der Berliner Afrikanischen Gesellschaft für Leopold II. intervenierte. Wichtigster Teilnehmer für Leopold an der Konferenz war allerdings Henry Morton Stanley. Er war in Kongoangelegenheiten eine Autorität und verwies immer wieder auf das enorme Zukunftspotential für den englischen Handel in diesem Gebiet.

Der belgische König Leopold II. schaffte es durch geschickt ausgewählte Mittelsmänner, die europäischen Mächte und auch den amerikanischen Präsidenten Arthur von der Notwendigkeit einer Freihandelszone im Kongogebiet unter seiner Leitung zu überzeugen, und am 1. August 1885 wurde er alleiniger Souverän des „Kongo-Freistaates“ (siehe Abbildung 1).⁴³

„Der Staat, dessen Herrscher unser König sein wird, wird eine Art internationale Kolonie sein. Dort werden keine Monopole, keine Privilegien existieren ... Ganz im Gegenteil: absolute Freiheit des Handels, Eigentums und der Schifffahrt“, so sprach der belgische Premierminister M. Beernaert noch im Jahr 1885.⁴⁴ Tatsächlich aber begann Leopold II. in der Folge zu seinen eigenen Gunsten den Freihandel Schritt für Schritt zu sabotieren.

Der „internationale“ Charakter und die „humanitäre“ Zielsetzung der Kongo-Konferenz wurden insbesondere von Leopold II. propagiert.

⁴¹ Berke, Imperialismus und nationale Identität, S. 220.

⁴² Loth, Zwischen Gott und Kattun, S. 38.

⁴³ Wesseling, Teile und herrsche, S. 117.

⁴⁴ Arthur Conan Doyle, Das Congoverbrechen Eine Streitschrift (Barnstorf 2009), S. 12f.

Afrika im Blickpunkt kolonialpolitischer Agitation

Der belgische König nährte in diesem Zusammenhang kräftig die Illusion, dass seine Organisation solidarisch die Interessen aller Kolonialmächte verfolge und dass es Aufgabe der gesamten zivilisierten Menschheit sei, die Sklavenjagden und den Sklavenhandel in Zentralafrika zu unterdrücken.⁴⁵

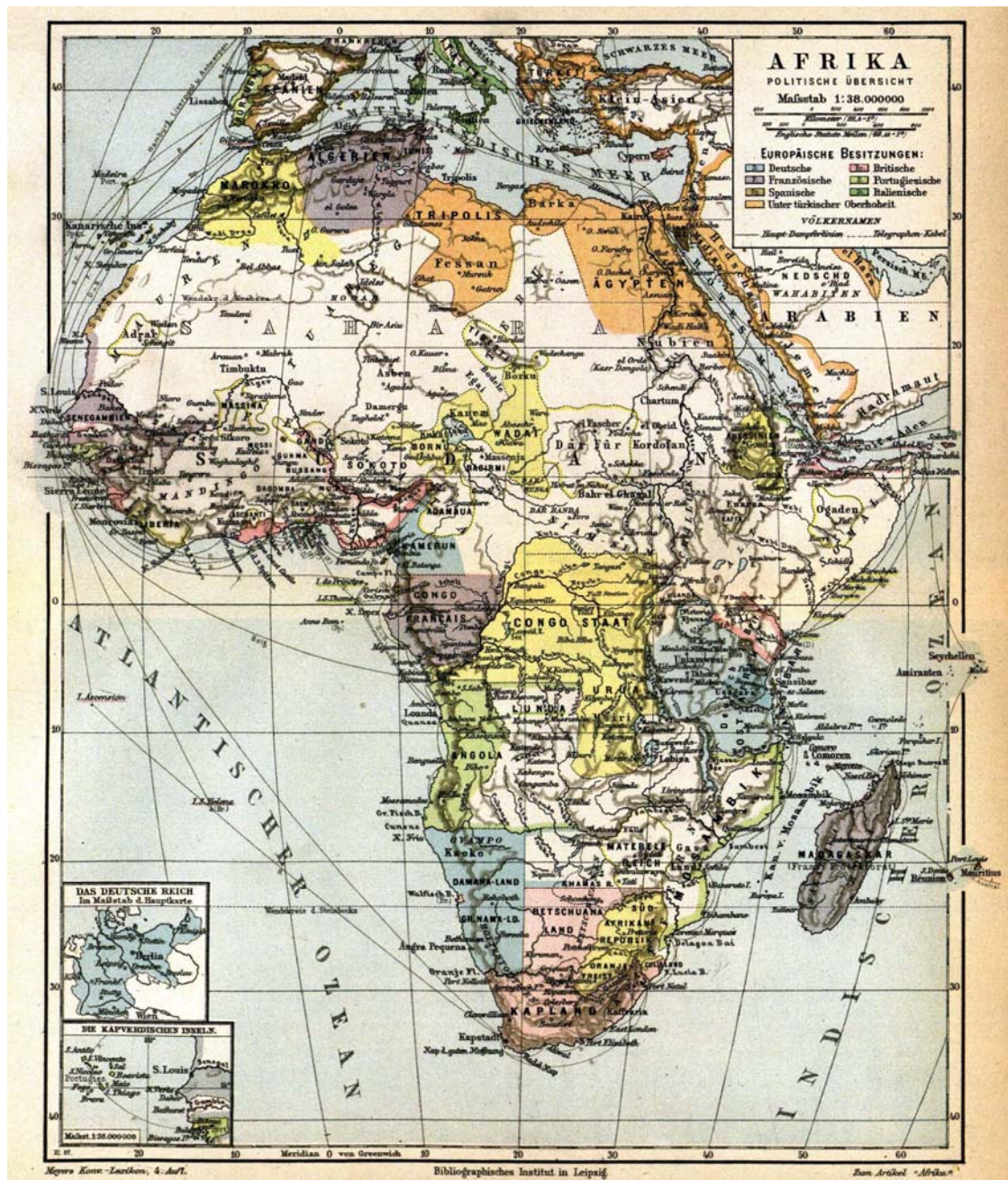


Abbildung 1: Politische Afrikakarte 1885⁴⁶

⁴⁵ Loth, Zwischen Gott und Kattun, S. 42.

⁴⁶ Bibliographisches Institut (Hg.), Meyers Konversationslexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens I (Leipzig/Wien⁴1885), S. 0148b.

1.2.2 Die Ergebnisse der Kongo-Konferenz in Bezug auf ihre „humanitären“ Bestimmungen

Der Kampf gegen den Sklavenhandel und die zivilisatorische Mission der europäischen Mächte, weiters die Unterstützung der Missionare und Reisenden bildeten den Kern der kalmierenden Phrasen der Konferenz. In Artikel sechs der so genannten Kongoakte wurde folgendes festgelegt: „Alle die Mächte, welche souveräne Rechte oder Einflüsse in diesen Territorien ausüben, verpflichten sich, über die Erhaltung der eingeborenen Bevölkerung und über die Hebung ihrer moralischen und materiellen Lebensbedingungen zu wachen und zusammen zu wirken, um den Sklavenhandel und die Sklaverei zu unterdrücken.“⁴⁷

Hier handelte es sich um allgemeine Verlautbarungen, ohne dass sich die Teilnehmer der Konferenz dabei auf einen Zeitplan, genaue Durchführungsbestimmungen und auch auf internationale Kontrollmaßnahmen festgelegt hätten.⁴⁸ Argumentiert wurde dabei, dass man in Bezug auf die Abschaffung der Sklaverei vorsichtig zu sein hätte und Übergangsregelungen zulassen müsste: „Hier genügt es, das Ziel zu benennen. Die lokalen Regierungen werden die Mittel zu suchen haben und sie den Umständen von Zeit und Ort anzupassen wissen.“⁴⁹

Weiters verpflichteten sich die Signatarmächte dazu „alle religiösen, wissenschaftlichen und Wohlthätigkeits=Unternehmungen, welche zu diesen Zwecken kreiert und organisiert werden, oder die Tendenz haben, die Eingeborenen zu unterrichten und sie die Vortheile der Zivilisation zu lehren und schätzen zu machen, ohne Unterschied der Nationalität und des Kultus (zu) beschützen und begünstigen.“⁵⁰

In Absatz 3 wurde festgelegt, dass die Missionen, unabhängig von Nationalität und Konfession ihre Tätigkeit in Afrika ausüben könnten. Diese Bestimmungen bezogen sich zunächst nur auf die christlichen Missionen, die auch „den Gegenstand speziellen Schutzes bilden.“⁵¹ Man sprach von „Kirchen, Tempel und Kapellen“. Türkischer Einwand gegen diese Einschränkung kam hingegen von

⁴⁷ Zitiert nach: *Doyle*, Das Congoverbrechen, S.14.

⁴⁸ *Harding*, Die Berliner Westafrikakonferenz von 1884/85, S. 25.

⁴⁹ Zitiert nach: *Harding*, Die Berliner Westafrikakonferenz von 1884/85, S. 25.

⁵⁰ Zitiert nach: Ferdinand *Lentner*, Der afrikanische Sklavenhandel und die Brüsseler-Generalakte vom 2. Juli 1890 in ihren einheitlichen Maßnahmen zur Bekämpfung der verbrecherischen Gewerbsmäßigkeit (Innsbruck 1891), S. VI.

⁵¹ Zitiert nach: *Lentner*, Der afrikanische Sklavenhandel, S. VI.

dem ägyptischen Vizekönig Said Pasha und so wurden aus den Kirchen, Tempel und Kapellen schlicht „gottesdienstliche Gebäude“.⁵²

In Artikel 9 verpflichteten sich die Signatarmächte die Gebiete im Kongo davor zu schützen ‚as a market or means of transit for the trade in slaves‘ benützt zu werden und weiters ‚to employ all means at its disposal for putting an end to the traffic and punishing those engaged in it.‘⁵³ Die Passage, der Bestrafung jener, die in den Sklavenhandel involviert waren, bedeutete die Legitimation für einen Krieg gegen die muslimischen Sklavenhändler der Ostküste Afrikas, die bis weit ins Innere Afrikas aktiv waren.

Der Einfluss des Islam in Ostafrika währte bereits viele Jahrhunderte, blieb jedoch auf die Küstengebiete beschränkt. Der Handel mit Elfenbein und Sklaven bildete die Grundlage der Wirtschaft der Araber und Swahili sprechenden Muslime an der afrikanischen Ostküste.

Erst die starke Nachfrage nach Elfenbein im 19. Jahrhundert verursachte ein Eindringen der muslimischen Händler ins Innere Ost- bzw. Zentralafrikas und ein Netzwerk an Handelsrouten etablierte sich. Dabei ging es weder darum die Religion ins Landesinnere zu bringen, noch darum politische Macht auszuüben. In erster Linie ging es um den Handel mit Elfenbein und Sklaven und nicht um die Missionierung der AfrikanerInnen zum islamischen Glauben. Hinzu kam, dass sich zu viele konvertierte AfrikanerInnen schlecht auf die Wirtschaft auswirken würden. Denn Muslime dürfen sich nicht im Status der Sklaverei befinden. Es kam allerdings zu einer Assimilierung islamischer Lebensweise in manchen Bereichen (lesen und schreiben!) und die Religion fügte sich ganz gut in die sozio-kulturelle afrikanische Tradition (z.B. in Bezug auf die Polygamie). Die Ehe zwischen arabischen Männern und afrikanischen Frauen wurde gestattet, was zu einer weiteren kulturellen Vermischung beigetragen hatte.

⁵² Königk, Die Berliner Kongo-Konferenz, S. 164.

⁵³ L.H. Gann, The Berlin Conference and the Humanitarian Conscience. In: Stig Förster, Wolfgang Mommsen (Hg.), Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition (London 1988), S. 325 / Lentner, Der afrikanische Sklavenhandel, S. VI.

Araber und Swahilis bemühten sich einflussreiche und mächtige afrikanische Chiefs und Könige zu bekehren, um neue, bessere Handelswege etablieren zu können und somit ihre Handelsmöglichkeiten zu erweitern.⁵⁴

Stark vom Islam beeinflusste Gebiete waren der Einflussbereich der Yao und das Königreich Buganda. Die religiösen Anforderungen an die neu Missionierten waren nicht besonders strikt.

1.3 Sklaverei und Sklavenhandel – Europäische und afrikanische Zugänge

Die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Afrika ist eine komplexe Thematik, die aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden kann. Die verschiedenen Interessen in dieser Frage waren oft widersprüchlich. Einerseits die jeweilige europäische Kolonialmetropole, die an einem Vollzug der Gesetze interessiert war und andererseits die kolonialen Administratoren vor Ort, die sich mit einer ganz anderen Realität konfrontiert sahen, die es ihnen (auch durch den Widerstand der afrikanischen Elite) nicht ermöglichte, die Sklaverei bedingungslos und sofort abzuschaffen, zumal dies oft auch gar nicht in ihrem eigenen Interesse lag. Es gab dadurch auch eine große Diskrepanz zwischen der theoretischen Anti-Sklaverei-Gesetzgebung in den Metropolen und der praktischen Umsetzung dieser in den Kolonien. De facto kam es nie zu einer sofortigen und vollständigen Umsetzung der Gesetze, sondern zunächst zu einer Umdeutung bzw. lückenhaften, stufenweise und stark verspäteten Umsetzung.

Die Briten hatten eine Vorreiterrolle in der Anti-Sklaverei-Bewegung, die im Europa des 18. Jahrhunderts aus philosophischen, ökonomischen und religiösen Beweggründen heraus entstanden ist. In Großbritannien, wo die erfolgreiche und öffentlich stark präsente Anti-Sklaverei-Bewegung von einer religiösen Erweckungsbewegung getragen wurde, kam es bereits 1807 zum Verbot des Sklavenhandels in den Gebieten des Empire. Nun musste man auch die anderen

⁵⁴ Viera Pawlikowá-Vilhanová, Crescent or Cross? Islam and christian missions in nineteenth-century east and central Africa. In: Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000), S. 82.

europäischen Mächte von dem humanitären Kreuzzug überzeugen bzw. sollten diese nicht mehr länger von der unfreien Arbeitskraft profitieren.⁵⁵

Die Kolonialrivalen sahen jedoch eine Gefahr für ihren Handel und 1815 einigte man sich über eine Deklaration als Anhang des Vertrages von Wien. Darin wurde die Sklaverei als ‚repugnant to the principles of humanity and universal morality‘ bewertet. Diese Deklaration war ein wichtiger Schritt für die Menschenrechtsbewegung, hatte jedoch keinen praktischen Wert für die Abschaffung des Sklavenhandels.⁵⁶

Die europäische Idee der Abolition, Afrika vom Joch der Sklaverei zu befreien und damit (europäische) Zivilisation und christliche Mission voranzutreiben, hatte mit der afrikanischen Realität wenig gemeinsam. Es gab vielfältige Formen der Sklaverei in Afrika und auch unterschiedliche Abhängigkeitsverhältnisse bzw. Emanzipationsmöglichkeiten für Sklaven. Diese waren fixer Bestandteil der Gesellschaft, nicht nur Arbeitskraft, sondern auch Objekte für Tributzahlungen, Treueprämien für loyale Beamten oder Soldaten, Handelsgüter und nicht zuletzt „Prestige-Objekte“ der afrikanischen Elite, deren Macht und Wohlstand stark von den Sklaven abhing.⁵⁷

Dementsprechend gestaltete sich die unmittelbare Abschaffung der Sklaverei von Seiten der Europäer als nicht so einfach. Die Haltung gegenüber der „Institution“ der Sklaverei selbst war unklar bzw. problematisch, sowohl in den europäischen Metropolen als auch in den Kolonien.

Der Kolonialstaat war in der Anfangszeit der Expansion ein fragiles System. Die Administratoren hatten einerseits den Druck von Seiten der Metropole möglichst schnell Gewinne abzuwerfen, andererseits mussten sie die lokale Bevölkerung befrieden und waren, besorgt um die Stabilität der Kolonie, auf die Kooperation der afrikanischen Elite vielfach angewiesen. Dieser konnte man nicht so einfach ihr Eigentum nehmen.

⁵⁵ Suzanne Miers, Richard Roberts (Hg.), *The End of Slavery in Africa* (Madison/London 1988), S. 9.

⁵⁶ Suzanne Miers, Martin Klein (Hg.), *Slavery and colonial rule in Africa* (Studies in slave and post-slave societies and cultures 8, London 1999), S. 16.

⁵⁷ Miers, *The End of Slavery in Africa*, S. 18.

So wurde die afrikanische Sklaverei als „benign“⁵⁸ verteidigt, die ohnehin durch die Verhinderung der Rekrutierung neuer Sklaven durch die Kolonialarmee⁵⁹ eines „natürlichen Todes“ sterben würde.⁶⁰

Eine dramatische Folge der Emanzipation war eine Massenflucht der ehemaligen Sklaven und als Folge die Entvölkerung ganzer Gegenden.

Ein anderer wesentlicher Punkt weshalb sich die gänzliche Abschaffung der Sklaverei als problematisch gestaltete, war der Bedarf der Kolonialstaaten an indigener Arbeitskraft. Schließlich mussten die wertvollen Rohstoffe an die Küsten gebracht, bzw. Tauschware ins Innere Afrikas transportiert werden.⁶¹

Arbeitskräfte wurden auch beim Bau von Straßen und Eisenbahnen und auf Plantagen benötigt.

1.4 Die „Antisklavereikonferenz“ in Brüssel 1889/90

1.4.1 Der so genannte „Araberaufstand“ als Auslöser der „Antisklavereikonferenz“

Unmittelbarer Anlass für die so genannte „Antisklavereikonferenz“ in Brüssel, die von November 1889 bis Juli 1890 tagte, war der Aufstand von 1888 an der ostafrikanischen Küste, einem Gebiet, das von der „Deutsch-ostafrikanischen Gesellschaft“ (DOAG) kontrolliert wurde.

1888 kam es zu Interessenskonflikten zwischen Deutschland und dem Sultan von Sansibar, der gegen einen kaiserlichen Schutzbrief für die von Carl Peters erworbenen vier Länder Einspruch erhob. Schließlich wurde er unter deutsch-britischem Druck dazu gezwungen, seine Hoheitsrechte an die DOAG abzugeben. Am 8.4.1888 wurde der „Küstenvertrag“ unterzeichnet. „Verstöße gegen den ‚Küstenvertrag‘ und das anmaßende Auftreten der DOAG-Vertreter führten in wenigen Wochen dazu, daß sich die Küstenbevölkerung, Suahelis wie Araber,

⁵⁸ zuträglich, günstig (für).

⁵⁹ Den Raubzügen zur Rekrutierung von Sklaven ein Ende zu setzen diente der Kolonialmacht als Rechtfertigung für ihre militärischen Interventionen. Weit davon entfernt der Sklavenarbeit ein Ende zu bereiten, dienten die „befreiten“ Sklaven dann oftmals in der Kolonialarmee. (siehe weiter Kapitel 7, 9 und 16 in Miers, *The end of slavery in Africa*.)

⁶⁰ Miers, *The End of Slavery in Africa*, S. 21.

⁶¹ Loth, *Geschichte Afrikas II*, S. 39.

gegen die neuen Herren erhob.“⁶² Der Aufstand brach zuerst in Pangani aus und verbreitete sich nordwärts nach Tanga, südwärts nach Bagamojo, Kilwa, Lindi und Mikindani. Handwerker, Kaufleute, die arabisch-swahelische Stadtaristokratie, die freien Sklaven und Bauern griffen zu den Waffen.

Auf die Initiative Bismarcks kam es im November 1888 zum gemeinsamen britisch-deutschen Blockade-Abkommen. Dieses Abkommen bezog sich auf die ostafrikanische Küste gegen die Ausfuhr von Sklaven in Austausch mit Waffen und Kriegsmunition. Weiters wurde beschlossen jedes verdächtige Schiff, egal unter welcher Flagge, zu durchsuchen und gegebenenfalls anzuhalten. Die dafür notwendigen Maßnahmen sollten durchgeführt werden – nämlich die anderen Mächte zu einer Zustimmung zu bringen, zunächst den Sultan von Sansibar und in weiterer Folge die Portugiesen – um die Blockade auf die portugiesische Küste ausdehnen zu können.⁶³ Die kostspielige Blockade wurde im Sinne der Anti-Sklaverei-Maßnahmen von Salisbury für die britische Öffentlichkeit gerechtfertigt. Die Seeblockade wurde auch durch eine Landblockade erweitert.

Das deutsche Reich konnte seine Stellung in Ostafrika aus Prestige Gründen nicht aufgeben und so sah man sich zu einer militärischen Intervention gegen den so genannten „Araberaufstand“ gezwungen. Unter dem Vorwand humanitärer Motive (es handle sich um die Bekämpfung des arabischen Sklavenhandels) brachte Reichskanzler Bismarck Anfang 1889 im Reichstag eine Mehrheit für die Kostenbewilligung zustande und im Mai 1890 konnte Reichskommissar Wissmann den Krieg siegreich beenden. Es war zugleich der Anstoß für den Beginn der direkten Herrschaft in Ostafrika.⁶⁴

1.4.2 Verhandlungspunkte und Ergebnisse der „Antisklavereikonferenz“

Die Brüsseler Konferenz kam auf Initiative der britischen und deutschen Regierung zustande. Die Briten wollten zunächst ihre Vormachtstellung in der Anti-Sklaverei-Bewegung gegenüber anderen Kolonialmächten behalten bzw. stärken, und ihre kolonialen Nachbarn an die Bekämpfung des Sklavenhandels an der afrikanischen Küste binden.

⁶² Honke, Als die Weissen kamen, S. 114.

⁶³ Lentner, Der afrikanische Sklavenhandel, S. IV.

⁶⁴ Honke, Als die Weissen kamen, S. 115.

Die Signatarmächte der Berliner Kongokonferenz sollten dabei zu einer neuerlichen internationalen Konferenz zusammenkommen. Als Austragungsort schien den Briten Brüssel als geeignet, um portugiesische bzw. französische Einwände einzudämmen.

Ein genaues Programm der Konferenz wurde vorab nicht festgelegt, neben dem Sklavenhandel zu See und zu Land sollte der Handel mit Alkohol und Waffen behandelt werden. Die Frage nach einer Einschränkung des Alkoholhandels wurde, von den Briten aufgegriffen, zu einem Verhandlungspunkt der Konferenz:

„Artikel XC. In gerechter Besorgnis wegen der moralischen und materiellen Folgen, welche der Mißbrauch der Spirituosen bei den eingeborenen Völkern mit sich bringt, sind die Signatarmächte übereingekommen, ...“⁶⁵

Das kaiserliche Deutschland profitierte durch den Hamburger Alkohol-Handel und sprach sich gegen die Einführung höherer Zölle aus. Dabei geriet Bismarck in eine schwierige Situation: er wollte die Händler nicht vor den Kopf stoßen, gleichzeitig konnte er auf einer Konferenz, die sich die Zivilisierung und moralische Hebung der Afrikaner zum Ziel gemacht hatte, nicht den Alkoholismus fördern bzw. ihn gut heißen.⁶⁶ Schließlich einigte man sich auf eine Mindestabgabe.⁶⁷

Die Kontrolle des Waffenhandels war, infolge der bewaffneten Aufstände, auch ein wichtiger Punkt der Konferenz und wurde als humanitäre Maßnahme zur Beendigung des Sklavenhandels interpretiert. Das deutsche Kaiserreich sprach sich für eine Beschränkung des Waffenhandels aus, da es sich um Gebiete handelte, die von der DOAG kontrolliert wurden.⁶⁸

Auf der Konferenz einigten sich die europäischen Mächte (Großbritannien, Frankreich, Belgien, Portugal, Spanien, Deutschland, Österreich-Ungarn und Italien) auf Folgendes: Jede Macht sollte in ihren Kolonien die Aufsicht ausüben und im Falle einer Gefahr die dann in Kraft tretenden Verbotsmaßnahmen einhalten.

Leopold II. stellte den Antrag die Handelsfreiheit im „Interesse der Beschaffung finanzieller Mittel im Kampf gegen den Sklavenhandel“ einzuschränken und die

⁶⁵ *Lentner*, Der afrikanische Sklavenhandel, S. L.

⁶⁶ *Suzanne Miers*, The Brussels Conference of 1889-1890: The Place of Slave Trade in the Policies of Great Britain and Germany. In: *Prosser Gifford*, WM. *Roger Louis* (Hg.), Britain and Germany in Africa. Imperial Rivalry and Colonial Rule (London 1967), S. 112.

⁶⁷ Die Minimalsatz der Einfuhrzölle betrug 15 Francs für den Hectoliter von 50% Alkoholgehalt.

⁶⁸ *Miers*, Humanitarism at Berlin, S. 344.

Einhebung von Zöllen zu gestatten. Mit einem Dekret vom 11. Oktober 1888 verbot der Kongo-Staat Einfuhr und Verkauf von Waffen und Munition sowie den Transport und Verkauf in die Nachbargebiete. Das Prinzip des freien Handels wurde damit gebrochen,⁶⁹ und der König von Belgien gewann die Kontrolle über den Handel im Kongo-Staat. Der Übergang von vormonopolistischen zu monopolistischen Ausbeutungsmethoden wurde im Kongobecken eingeleitet. Tatsächlich erwies sich der freie Handel inzwischen als Behinderung für die effektive Okkupation des Kontinents.⁷⁰

In der Brüsseler General-Akte vom 2. Juli 1890 einigte man sich auf eine Verurteilung des afrikanischen Sklavenhandels zu Land und zu See und die Signatarmächte verpflichteten sich, Sklavenraub und -handel zu unterdrücken und befreite Sklaven zu unterstützen.⁷¹

Um dies bewerkstelligen zu können, brauchte man Infrastruktur, wie aus Kapitel 1 Artikel 1 der Generalakte hervorgeht:⁷² Die Stationen im Inneren müssten durch Straßen und Eisenbahnlinien mit der Küste verbunden werden, um einerseits die Wege der Sklavenhändler kontrollieren bzw. abschneiden zu können und andererseits den Sklavenraub zu verhindern. Weiters sollten Dampfschiffe, die Flüsse und Seen befahren und Telegraphenlinien die Kommunikation der Stationen und Stützpunkte mit der Küste ermöglichen. Auf den Stationen sollten die Eingeborenen mit Ackerbau und Gewerbe vertraut gemacht werden, „um so ihren Wohlstand zu heben, sie zur Zivilisation zu erziehen und die Ausrottung barbarischer Bräuche wie des Kannibalismus und der Menschenopfer herbeizuführen“⁷³

Eisenbahnlinien, Telegraphenlinien, Dampfschiffe, kurz die Schaffung von Infrastruktur wurde durch diese Bestimmungen vorangetrieben und diese Maßnahmen dienten freilich auch einer vermehrten Durchdringung des afrikanischen Kontinents bzw. förderten dessen Okkupation.

⁶⁹ Loth, Geschichte Afrikas II, S. 50.

⁷⁰ Loth, Geschichte Afrikas II, S. 52.

⁷¹ Miers, The End of Slavery in Africa, S. 16f.

⁷² Lentner, Der afrikanische Sklavenhandel und die Brüsseler-Generalakte vom 2. Juli 1890, S. XXX.

⁷³ Lentner, Der afrikanische Sklavenhandel und die Brüsseler-Generalakte vom 2. Juli 1890, S. XXX.

Die drei im ausgehenden 19. Jahrhundert statt findenden Konferenzen, die Konferenz in Brüssel 1876, die Berliner Kongokonferenz 1884/85 und die „Antisklavereikonferenz“ 1889/90 markierten die immer größer werdenden europäischen Interessen an dem afrikanischen Kontinent. Immer wieder wurde dabei über die zivilisatorische Mission der europäischen Mächte gesprochen, die Afrika vom Sklavenhandel zu befreien und zur europäischen Zivilisation zu führen hätten. Diese philanthropischen Phrasen dienten allerdings in erster Linie einer Legitimation, um die fortschreitende Okkupation Afrikas zu rechtfertigen. So entpuppte sich etwa der philanthropisch gesinnte Leopold II. zu einem der größten Ausbeuter Afrikas.

Unter anderem auf der Suche nach Rohstoffen und neuen Absatzmärkten wurden zunächst an den Küsten die verschiedenen Einflussbereiche abgesteckt bis letztlich am Vorabend des 1. Weltkrieges der gesamte Kontinent (mit der Ausnahme des Kaiserreiches Äthiopien) unter den europäischen Mächten aufgeteilt war.

Die humanitäre Legitimation der Anti-Sklaverei-Agitation im „scramble for Africa“ diente auch der katholischen Kirche dazu, ihre Ideologie zu verbreiten bzw. ihre Position zu stärken.⁷⁴ Der Kampf gegen die Sklaverei wurde dabei auch benutzt, um gegen die arabischen Sklavenhändler bzw. gegen den Islam vorzugehen. Im Kampf der katholischen Kirche gegen die Sklaverei spielte der französische Kardinal Lavignier eine maßgebliche Rolle.

Kolonialpolitische und missionarische Agitationen intensivierten sich also im Zeitalter des „scramble“. Als gemeinsame ideologische Basis dienten ihnen der philanthropische Kampf gegen die Sklaverei und der Glaube an eine kulturelle Überlegenheit durch Zivilisation. Die gegenseitigen Verstrickungen von Mission und Kolonialmacht sollen in der Folge dargestellt werden.

⁷⁴ Walter Sauer, Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage. In: Walter Sauer (Hg.), k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika (Wien 2007), S. 75.

2. Die katholische Mission im imperialistischen Zeitalter

„Die Mission ist es, die unsere Kolonien geistig erobert und inhaltlich assimiliert ... Durch Strafen und Gesetze kann der Staat den physischen Gehorsam erzwingen, die seelische Unterwürfigkeit der Eingeborenen bringt die Mission zustande.“⁷⁵

Die europäische Machtausweitung und die christliche Missionsausbreitung stehen in einem engen historischen Zusammenhang.⁷⁶ Politische, ökonomische und religiös-missionarische Motive bildeten im „scramble for Africa“ weitgehend eine Einheit. Schutzbedürfnis und Expansionsinteresse bedingten die enge Kooperation zwischen Kolonialeroberern und Missionaren, als man sich in der Eroberungs- und Erwerbsphase des afrikanischen Kontinents bemächtigte. Missionare folgten den Kolonialeroberern, begleiteten sie oder gingen ihnen auch voran.⁷⁷

Die jeweilige Kolonialmacht gewährte den Missionaren oftmals auch militärische und materielle Unterstützung (siehe Kapitel 2.2.3), und diese sorgten bei einer militärischen Eroberung für Informationen, gaben Unterkunft, Verpflegung und stellten ihre Stationen als Anlauf- und Stützpunkte zur Verfügung.⁷⁸

Wie Kolonialpolitik und Mission zusammenwirkten, zeigte sich insbesondere auch am Beispiel der nationalen Missionspolitik von Leopold II. im Kongo (siehe Kapitel 2.2.2), die für die Thematik der Arbeit besonders relevant ist.

⁷⁵ Josef Schmidlin, *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten* (Münster 1913), S. 278 Zitiert nach Gründer, *Welteroberung und Christentum*, S. 572.

⁷⁶ Horst Gründer, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus* (Münster 2007), S. 7.

⁷⁷ Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992), S. 535.

⁷⁸ Gründer, *Welteroberung und Christentum*, S. 570.

Oft entsprachen die Grenzen der Apostolischen Vikariate und Präfekturen den politischen Grenzen der Kolonien. Unterstützte die Kolonialmacht die Mission durch Ressourcen und Finanzierung, wurde die Mission in dem jeweiligen Territorium nationalisiert, was wiederum dem Wunsch der Kolonialmacht entsprach, mit der nationalen Mission auch die Verbreitung der nationalen Kultur – im französischen Kolonialkontext vielfach mit Zivilisation gleichgesetzt – zu festigen.⁷⁹

Der Gleichklang von katholischer Missionierung und europäischer Kolonialherrschaft wurzelte ideologisch in einem Überlegenheitsgefühl durch „Zivilisation“, besonders seit der Industriellen Revolution. Während in Europa die Säkularisierung, also die Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre in vollem Gange war, wurde im Kolonialbereich das theokratische Modell der Herrschaft vielfach aufrechterhalten.⁸⁰

In den Ordnungskonzepten der Kolonialpolitik spielten die Missionare eine zentrale Rolle. Sie wurden mit der „inneren“ Befriedung der Kolonien betraut bzw. wurde ihnen diese überlassen. Dabei ging es hauptsächlich um die „Erziehung“ der indigenen Bevölkerung.

Die afrikanischen Völker wurden als geschichts- und religionslos angesehen, weite Teile Afrikas als kulturelle „tabula rasa“ vor Ankunft der Europäer imaginiert. Das Ziel der Mission war es, die „heidnischen“ Völker in die einzige, eigentliche Geschichte des Abendlandes einzugliedern. Dabei war die Vermittlung des europäischen Verständnisses von Arbeit zentral für die missionarische Kulturarbeit. Die *natürliche Gleichgültigkeit des Negers* bzw. seine *Faulheit* galt es durch Mission zu bekämpfen und durch eine *Erziehung zur Arbeit* zu ersetzen.⁸¹ „Das Dogma von der *natürlichen Gleichgültigkeit und Trägheit des Negers* teilten die Missionare mit der evolutionistischen Anthropologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts.“⁸² An die Stelle des Stereotyps

⁷⁹ Kinet, „Licht in die Finsternis“, S. 55.

⁸⁰ Imanuel Geiss, Mission, Imperialismus und Kolonialismus. In: Missionsgeschichte Kirchengeschichte Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 1, Stuttgart 1996), S. 8.

⁸¹ Astrid Sauerwein, Mission und Kolonialismus in Simbabwe 1840-1940. Kollisionen, Konflikte und Kooperation (Giessen 1990), S. 20.

⁸² *Gründer*, Welteroberung und Christentum, S. 572.

des „Edlen Wilden“ trat in der hochkolonialen Phase das Stereotyp der *Faulheit* der primitiven Rassen. Das christliche Arbeitsethos findet seine Ausformulierung in der Formel „ora et labora“, dem Motto des Benediktinerordens.

Die „Erziehung zur Arbeit“ wurde zum festen Bestandteil bzw. diente auch dem Funktionieren der missionarischen Arbeit. Schließlich war es auch die Aufgabe der Missionare, die Eingeborenen zu „nützlichen“ Mitgliedern der kolonialen Gesellschaft zu machen.

Der Missionsbenediktiner Abt Norbert Weber hat einen „Fundamentalsatz der Eingeborenenerziehung“ formuliert. Norbert Weber war der erste Abt der Kongregation von St. Ottilien für auswärtige Missionen, einem Zweig des Benediktinerordens, der in den späten 1880er Jahren gegründet wurde. Die „Benediktus-Missionsgenossenschaft von St. Ottilien“ wurde durch ein Dekret der Propaganda Fide vom 16. Nov. 1887 mit der apostolischen Präfektur Süd-Sansibar (der südliche Teil des Vikariates Sansibar) in Deutsch-Ostafrika betraut.⁸³ Webers „Fundamentalsatz der Eingeborenenerziehung“ zielte auf die Erziehung der *wilden* und *trägen* Farbigen zur Arbeit ab, die dadurch zu einem personalen Ethos der Arbeit empor geführt werden sollten.⁸⁴

Durch die missionarische „Erziehung zum Untertanengehorsam“ versuchte man Widerstand seitens der indigenen Bevölkerung gegen das koloniale System zu unterbinden. Gegenwehr wurde als Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit (die weißen Kolonialherrscher) verurteilt und nationale Befreiungsbewegungen als Rückschläge für die Missionsarbeit beklagt.⁸⁵

Dem Konzept der Eingeborenenerziehung liegt ein unilinear-evolutionistisches Kulturmodell zugrunde, das sich aus einem europäischen Superioritätsgefühl bezüglich der eigenen Kultur heraus entwickelt hatte. Aus diesem Gefühl entsprang die Aufgabe, sich für die *minderbegabte Rasse* verantwortlich zu fühlen. Die Missionare verglichen die Einheimischen grundsätzlich mit „Kindern“, denen man eine „väterliche Erziehung“ geben müsste. Dabei nahmen sie auch in Anspruch zu wissen, „was gut für die Schwarzen ist.“

⁸³ Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 1 (Paderborn 1933), S. 264.

⁸⁴ Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses 1910, S. 674, zitiert nach Horst Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn 1982), S. 332.

⁸⁵ Gründer, Welteroberung und Christentum, S. 571.

Indigene Kultur und die religiöse Vorstellungswelt der zu missionierenden Menschen wurde von ihnen bestenfalls nicht ernst genommen. Hinzu kam die „Ham-Legende“ nach der der schwarze Teil der Weltbevölkerung den Fluch Noahs über die Söhne Hams

(1. Mose 9, 25), dem vermeintlichen Urvater der schwarzen Rasse, auf sich geladen hatte.⁸⁶

Die Verbreitung des christlichen Glaubens kann also in diesem Zusammenhang als die ideologische und rituelle Begleitseite des westlichen Imperialismus verstanden werden. Die religiöse Bekehrung war zugleich eine Bekehrung zur europäischen Kultur und Zivilisation. Es kann auch von einer kolonialen Erscheinungsform des Katholizismus gesprochen werden, da die Bekehrung sich oftmals in koloniale Überlegenheitsgefühle der Europäer eingebettet zeigte.

Die Bedeutung der katholischen Mission wurde von Papst Leo XIII. wie folgt formuliert: „Hat ja doch dieses heilige Werk geradezu den Zweck, die Ehre des göttlichen Namens und das Reich Christi auf Erden auszubreiten; eine unermeßliche Wohltat aber wird es für jene, die es aus dem Schmutze der Laster und dem Schatten des Todes herausführt und ihnen nicht bloß den Besitz des ewigen Lebens gewährt, sondern sie auch aus einem rohen und ungesitteten Zustande auf die Stufe der Zivilisation und aller echt menschlichen Bildung hervorhebt.“⁸⁷

Eigentlicher Zweck der Mission ist hier also die religiöse Bekehrung, die Zivilisierung wird allerdings als Wohl bringende Begleiterscheinung der Mission deutlich hervorgehoben.

Diese einführenden Erläuterungen sollen die Verstrickungen und gegenseitigen Abhängigkeiten von Kolonialmacht und Mission, deren zeitliches Zusammentreffen in Afrika und den weitgehend gleichen ideologischen Unterbau aufzeigen. Anschließend soll die problematische Situation der katholischen Kirche in der Konfrontation mit der Moderne unter besonderer Berücksichtigung des so genannten Bismarckschen „Kulturkampfes“ und die Rolle des Papstes Leo XIII. kurz geschildert werden. Ausführlich soll hingegen auf die katholische Missionstätigkeit, ihr generelles Erstarren in der Mitte des 19. Jahrhunderts unter

⁸⁶ *Gründer*, Welteroberung und Christentum, S. 574.

⁸⁷ Josef Glazik (Hg.), P päpstliche Rundschreiben über die Mission. Von Leo XIII. bis Johannes XXIII. (Missionswissenschaftliches Seminar der Universität Würzburg Missionstexte 1, Münsterschwarzach 1961), S. 15.

Gregor XVI. und dann die späte Konzentration auf Afrika im Zuge der Anti-Sklaverei-Bewegung gegen Ende des Jahrhunderts eingegangen werden.

2.1 Vatikanische Politik in Zeiten des Umbruchs – die Reaktion des Heiligen Stuhls auf die Moderne

Im 19. Jahrhundert kam es zu fundamentalen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche. Die Ideale der europäischen Revolutionen, Nationalismus, Liberalismus und Säkularisation bedrohten die Macht des heiligen Stuhls auch in seiner Autorität in gesellschafts- und bildungspolitischen Fragen.

Die Reaktion aus dem Vatikan war in der Regel eine radikale Rückkehr zur Tradition. Nach dem Verlust der politischen Stellung des Papsttums kam es zur Stärkung der innerkirchlichen Macht unter Pius IX.⁸⁸ Wichtige Voraussetzung dafür war die ultramontane Haltung seines Vorgängers Gregor XVI., der Pius IX. den Weg ebnete.

Gregor XVI. (1831-1846) begann sein Pontifikat während der Juli-Revolution. In seiner ersten Enzyklika „Mirari vos“ (15. August 1832) verurteilte Gregor den Rationalismus, die Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit, die Freiheit der Bücherverbreitung sowie jegliche Auflehnung gegen die legitime Obrigkeit. Alle Lehren, die als gefährlich schienen, wurden unterdrückt, der liberalen Auslegung des Katholizismus wurde ein Ende gesetzt.

Im Kirchenstaat verweigerte Gregor XVI. selbst die wenigen Reformen, die zu dessen Befriedung 1831 von den europäischen Regierungen empfohlen worden waren: allgemeine Zulassung der Laien zu den Beamtenstellen und Wahlen auf der Ebene der Gemeinden und Provinzen.⁸⁹

Die gesamte Personalpolitik des Papstes richtete sich nach ultramontanen Gesinnungen. Nur Anhänger der römischen Doktrinen wurden zu Beförderungen vorgeschlagen, Vertreter anderer Konzeptionen so weit wie möglich isoliert.

Das darauf folgende, lange Pontifikat von Pius IX. (1846-1878) fiel in die Periode der Einigung Italiens und des damit verbundenen Verlustes des Kirchenstaates.

⁸⁸ Rudolf Lill, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst. In: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (Regensburg 1998), S. 76.

⁸⁹ Lill, Der Ultramontanismus, S. 84.

Nach dem die Romagna, die Marken und Umbrien (1860) für den Kirchenstaat verloren waren, konnte Pius IX. mit französischer Hilfe nur noch Rom mit seiner nächsten Umgebung halten. Doch nach dem Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges (1870/71) nicht länger von der französischen Streitmacht protegiert, konnte er es nicht verhindern, dass die italienischen Streitkräfte auch die Stadt Rom besetzten und diese dem neu entstandenen Königreich Italien angegliedert, ja sogar zur Hauptstadt erklärt wurde. Im Garantiesetz (13.5.1871) sicherte die Regierung dem Papst die persönliche Unverletzlichkeit, die Exterritorialität des Vatikans und anderer Gebäude sowie bedeutende Immunitätsrechte zu. Aufgrund der Aufhebung des Kirchenstaates und des Verlustes der weltlichen Souveränität betrachtete sich der Papst in der Folge als „Gefangener im Vatikan“.⁹⁰

Das von Pius IX. einberufene 1. Vatikanische Konzil (1869/70) stand in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verlust des Kirchenstaates. Auf dem Konzil wurde der „Universalepiskopat“ des Papstes formuliert, d. h. die oberste Lehr- und Hirtenautorität wurde als ein eigener Glaubensgegenstand formuliert. Darin eingebaut ist die lehramtliche Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom in Glaubens- und Sittenfragen.⁹¹

Der „Gefangene im Vatikan“ konzentrierte durch diesen autoritären Akt die gesamte kirchliche Macht auf sein Amt und verdeutlichte die ablehnende Haltung gegenüber jeder Form von Modernismus durch eine Abschottung nach innen. Das 1. Vatikanum schuf eine Zäsur in der Geschichte des Papsttums bzw. begründete zugleich das moderne Papsttum.

Neben dem 1. Vatikanum fallen zwei weitere wesentliche kirchliche Ereignisse in Pius IX. Pontifikat: das Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias (1854) und die Enzyklika „Quanta Cura“ (1864). Im Anhang dieser Enzyklika, dem „Syllabus errorum“, verdammt er, ganz in der Tradition Gregor XVI., die „hauptsächlichen Irrtümer unserer Zeit“ einschließlich der Auffassung, der Papst „könne oder solle sich mit Fortschritt, Liberalismus und moderner Zivilisation abfinden oder diesem zustimmen“. „Quanta Cura“ und „Syllabus errorum“ bedeuteten den Höhepunkt der autoritär-defensiven Abgrenzung des heiligen Stuhls und der ultramontanen Partei. Es war eine Abgrenzung sowohl nach innen, was die Unterdrückung von

⁹⁰ Georg *Schwaiger*, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. (München 1999), S. 40.

⁹¹ *Schwaiger*, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert, S. 43.

liberalen Lehrmeinungen innerhalb der katholischen Kirche betraf, als auch nach außen bezüglich einer Verweigerung bzw. Verdammung der modernen Zeit.

Ganz anderes reagierte Leo XIII. (1878-1903) auf die veränderten politischen Umstände. Er versuchte die Kirche mit der neuen Zeit in irgendeiner Form zu arrangieren bzw. zu einem „modus vivendi“ zu gelangen. Dabei setzte er auf geschickte Diplomatie. Da eines seiner (nicht erreichten) Hauptziele, wie schon das seiner Vorgänger, die Restitution des Kirchenstaates war, versuchte er durch bedingtes Mitgehen mit dem Zeitgeist die Stellung des Papsttums bei den Staatsregierungen wieder mehr zu stärken. Im Zuge dessen näherte sich Leo XIII. auch der alten Schutzmacht des Kirchenstaates, Frankreich, wieder an.⁹²

Das diplomatische Geschick dieses Papstes äußerte sich besonders in der Zeit des Abbaus des von Bismarck initiierten „Kulturkampfes“: „Ihre Staatsklugheit hauptsächlich hat ja wirklich vermocht, dem Deutschen Reich eine solche Größe zu schaffen, wie sie Alle erkennen und anerkennen ... Ihrer weisen Einsicht wird dabei gewiß nicht entgehen, wieviel Kraft für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und des Staatswesens auf jener Macht beruht, die von Uns vertreten wird, besonders wenn sie ungehemmt und in ihrem Wirken frei ist“, so der Papst in einem Schreiben an Bismarck vom 31. Dezember 1885.⁹³

Seine diplomatischen Bemühungen und die Bereitschaft zur Verständigung leisteten zur schlussendlichen Beilegung des „Kulturkampfes“, der zwischen 1871 und 1878 vom deutschen Reichskanzler Otto von Bismarck geführt wurde, einen wichtigen Beitrag.

Papst Leo XIII. spielte auch in der Unterstützung des Kardinal Lavignerie für die katholische Mission eine wichtige Rolle. Bevor in der Folge näher darauf eingegangen wird, soll zunächst aber skizzenhaft der „Kulturkampf“ in Deutschland geschildert werden, dem auch der spätere Kurienkardinal in Rom, Mieczyslaw Halka von Ledóchowski „zum Opfer fiel.“ Er war jener Onkel der Gräfin Ledóchowska, der sie durch seine Beziehungen maßgeblich in ihrem Engagement für die katholische Mission unterstützte.

⁹² Jürgen *Strötz*, *Der Katholizismus im deutschen Kaiserreich 1871 bis 1918. Strukturen eines problematischen Verhältnisses zwischen Widerstand und Integration Teil 1 Reichsgründung und Kulturkampf (1871-1890)* (Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte 6, Hamburg 2005), S. 345f.

⁹³ Rudolf *Goldschmit-Jentner* (Hg.), *Europa wendet sich an Bismarck. Die gesammelten Briefe an Bismarck* (Hamburg 1938), S. 67.

2.1.1 Leo XIII., Bismarck und der „Kulturkampf“

Der Terminus „Kulturkampf“ wurde bereits 1858 von Ferdinand Lassalle geprägt und vom Abgeordneten der linksliberalen Fortschrittspartei, Rudolf Virchow, 1873 im Preußischen Abgeordnetenhaus benützt. Gemeint war der „Kampf für den Fortschritt moderner Kultur und Wissenschaft zur Durchsetzung des eigenen, weltanschaulich untermauerten Monopolanspruchs“ durch die „Ausschaltung der als freiheits- und fortschrittsfeindlich geltenden katholischen Kirche aus dem öffentlichen Leben.“⁹⁴

Folgende Ursachen führten zum Ausbruch des Kulturkampfes: Zunächst die Auseinandersetzungen rund um das Unfehlbarkeitsdogma, die zum Ausgangspunkt für Bismarcks Kampfmaßnahmen wurden. Katholische Geistliche im Staatsdienst, die das Dogma nicht anerkannten, wurden von den Bischöfen kirchlich gemäßregelt, von der preußischen Regierung jedoch nicht vom Staatsdienst suspendiert. Nach mehreren Streitfällen kam es zu administrativen Gegenmaßnahmen der preußischen Regierung, und im Juli 1871 wurde die besondere katholische Abteilung im Kulturministerium aufgehoben.

Hauptursache war jedoch die Gründung der katholischen Zentrumspartei im Reichstag im März 1871. Bismarcks Ziel war eine Zerschlagung der Konfessionspartei des Zentrums, die den Kern einer parlamentarischen Opposition bilden hätte können. Sichere Unterstützung fand er dabei in der staatsloyalen protestantisch-liberalen Reichspartei, deren politisches Mitbestimmungsrecht auch durch den antiparlamentarischen Kurs des Reichskanzlers bedroht wurde.

Zahlreiche Gesetze schränkten den Einfluss und die Macht der Kirche nun massiv ein bzw. unterwarfen sie einem geschlossenen System staatlicher Aufsicht. Im Zuge der neuen gesetzlich verordneten so genannten Anzeigepflicht mussten Bischöfe jede Besetzung eines geistlichen Amtes dem zuständigen Oberpräsidenten melden und die Genehmigung abwarten. Die Nichteinhaltung der Anzeigepflicht wurde mit Geld- und Haftstrafen sanktioniert. Fünf der elf preußischen Bischöfe verbrachten Mitte der 1870er Jahre viele Monate im Gefängnis. Darunter befand sich auch der Onkel der Gräfin Ledóchowska.

⁹⁴ Rudolf Morsey, Der Kulturkampf. Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche. In: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (Regensburg 1998), S. 163.

Der Erzbischof von Posen-Gnesen, Mieczyslaw Halka von Ledóchowski, war mehr als zwei Jahre inhaftiert. Seine beiden Weihbischöfe kamen ebenfalls ins Gefängnis und wurden anschließend ausgewiesen. Im Zuge der Milderungsgesetze am Beginn der 1880er Jahre wurden 280 ausgewiesene Geistliche begnadet. Mieczyslaw Halka von Ledóchowski befand sich allerdings nicht unter den Begnadigten. Das Erzbistum Posen-Gnesen erfuhr weiterhin eine gesonderte Strafbehandlung. Auch der Erzbischof von Köln, Paul Ludolf Melchers, wurde nicht begnadigt. Papst Leo XIII. akzeptierte Ende 1885 den Rücktritt der beiden Erzbischöfe. Sie wurden als Kurienkardinäle nach Rom berufen.⁹⁵

Innenpolitische Probleme, die drohende Gefahr des Sozialismus und letztlich die Einsicht, dass er das Zentrum nicht zerschlagen konnte, führten zum Einlenken Bismarcks und schrittweise zur Beendigung des Kulturkampfes.⁹⁶ Der heilige Stuhl zeigte seine Konsensbereitschaft im Februar 1880, indem er die Anzeigepflicht für die Besetzung von Pfarreien tolerierte. Es kam in der Folge zu einer Reihe von Milderungsgesetzen, und 1885 übertrug Bismarck dem Papst die Vermittlung in einer deutsch-spanischen Streitfrage um die Karolineninseln. Im Gegenzug wurde Bismarck, zum Entsetzen vieler Katholiken, der Christusorden, die höchste päpstliche Auszeichnung verliehen: „... ernennen wir Sie durch dieses Schreiben zum Ritter des Ordens der ‚Militia Christi‘ (Christusorden). Die Insignien dieser Würde lassen Wir gleichzeitig mit diesem Brief Ihnen überreichen.“⁹⁷

2.1.2 Die katholische Mission

Den Herausforderungen der Moderne bzw. den divergierenden Weltanschauungen von liberalem Staat und katholischer Kirche stellte sich die Kurie in Rom weitgehend mit einer totalen Rückbesinnung auf die Tradition entgegen. Durch eine Stärkung des Papsttums nach innen sollte der Machtverlust nach außen gewissermaßen kompensiert werden. In diesem Zusammenhang spielte auch die Betonung der katholischen Mission von Seiten des heiligen Stuhles eine Rolle.

⁹⁵ Morsey, *Der Kulturkampf*, S. 177.

⁹⁶ Am 23. Mai 1887 erklärte Leo XIII. den Friedenszustand wieder hergestellt.

⁹⁷ *Goldschmit-Jentner*, *Europa wendet sich an Bismarck*, S. 67.

Als eines der Ziele dabei kann man die Restitution bzw. Transferierung einer von den politischen und sozialen „Schäden“ gereinigten westlichen Zivilisation in bzw. nach Afrika festmachen. Dort wollte man gewissermaßen von vorne beginnen und die europäische Fehlentwicklung korrigieren.⁹⁸ Dies erwies sich allerdings nicht unbedingt als einfach, und so wurde der Bedeutungsverlust der Kirche in Europa auch dazu benützt, den modernen Zeitgeist für organisatorische bzw. finanzielle Probleme der missionarischen Vereine verantwortlich zu machen.

So liest man im Rundschreiben über die Mission Leos XIII.: „Aber die vielen und heftigen Stürme, welche in Ländern, die längst das Licht des Evangeliums erleuchtet hat, gegen die Kirche sich erhoben, mussten auch jene Institute schädigen, welche zur Sittigung barbarischer Völker gegründet worden sind. Denn aus vielen Gründen hat sich jetzt die Zahl und Mildtätigkeit ihrer Mitglieder gemindert. Da nämlich allenthalben solche Meinungen unter der Menge verbreitet werden, welche die Gier nach irdischem Glück stacheln, die Hoffnung dagegen auf himmlische Güter als nichtig erscheinen lassen, was kann man dann noch von solchen erwarten, welche Leib und Seele nur dazu haben, um sinnliche Lüste auszudenken und zu genießen? Werden solche Menschen beten, damit Gott durch ihr Flehen bewogen, die Völker, welche in Finsternis sitzen, durch seine siegreiche Gnade zum göttlichen Lichte des Evangeliums führe? Werden solche den Priestern Beisteuer leisten, welche für den Glauben arbeiten und streiten?“⁹⁹ Mit großem rhetorischem Geschick verurteilte der Papst die „traurige Zeitlage,“ welche die Menschen seiner Meinung nach moralisch verdarb und sie unempfänglich für die Unterstützung der Mission machte.

Schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts waren eine Reihe von neuen Missionsorden entstanden, 1814 wurde der Jesuitenorden durch Papst Pius VII. wiederhergestellt, und 1822 kam es in Lyon zur Gründung des „Vereins der Glaubensverbreitung der gesamten Mission“. Dieser entwickelte sich zu einem der wichtigsten Vereine für die katholische Mission, der insbesondere von Gregor XVI. gefördert wurde.

⁹⁸ *Gründer, Welteroberung und Christentum*, S. 576.

⁹⁹ *Glazik* (Hg.), *Päpstliche Rundschreiben über die Mission*, S. 13.

Als Präfekt der „Congregatio de propaganda fide“ gab der spätere Papst Gregor XVI., der auch als „Missionspapst“¹⁰⁰ bezeichnet wurde, der Missionstätigkeit neue Impulse. Die Propaganda Fide, ein ständiges Kardinalskollegium, das für die Aufgaben der Weltmission zuständig war, war bereits 1622 in Rom gegründet worden. Seit 1826 als Präfekt der Propagandakongregation tätig, kannte Gregor XVI. die Aufgaben der Missionsarbeit, die er während seines Pontifikats von (1831-1846) in Angriff nahm. Er gab der Mission ein neues Gepräge, indem er das System der Apostolischen Vikare, das von seinen Vorgängern nur zaghaft begonnen worden war, zur eigentlichen Regel erhob. Weiters kümmerte sich Gregor XVI. um den Wiederaufbau der Orden nach deren Zerstörungen durch Revolution und Säkularisation. So konnte zum Beispiel die Gesellschaft Jesu viele ihrer früheren Provinzen wieder errichten und die Missionstätigkeit erneut aufnehmen.¹⁰¹

Neu war auch, dass die einzelnen Vikariate stets einzelnen Orden und religiösen Gemeinschaften geschlossen zur Missionierung anvertraut wurden, was die Spannungen zwischen den missionierenden Orden und der Hierarchie innerhalb der Missionsgebiete vielfach auflöste. Die heimatlichen Ordensinstanzen wurden stärker an die missionarische Tätigkeit ihrer Mitbrüder gebunden, gewährten ihnen materielle Hilfe, und es entwickelte sich eine eigene missionarische Spiritualität der einzelnen Orden.¹⁰² Unter Gregors Pontifikat wurden 44 neue Missionssprengel und an die 70 Vikariate (Missionsbistümer) geschaffen.¹⁰³ Alle Missionsgebiete waren direkt der Propagandakongregation unterstellt.

Bei Betrachtung der Missionsgebiete weltweit fällt der Zusammenhang mit den bereits kolonial erschlossenen Gebieten auf. Für Afrika lässt sich damit auch nur eine missionarische Erschließung der Randgebiete des Kontinents konstatieren. So wurden im Zuge der Besetzung Frankreichs in Nordafrika 1838 die Diözese Algier und 1843 das Apostolische Vikariat Tunis errichtet. In Westafrika wurde zuerst in Liberia die Missionsarbeit unter Eduard Barron aufgenommen.

¹⁰⁰ Josef *Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit 1. Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800-1846) (München 1933), S. 662.

¹⁰¹ *Lill*, Der Ultramontanismus, S. 85.

¹⁰² Roger *Aubert*, Die Kirche zwischen Revolution und Restauration. In: Hubert *Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte 6 (Freiburg im Breisgau 1985), S. 246.

¹⁰³ *Schmidlin*, Papstgeschichte der neuesten Zeit 1, S. 674.

1842 wurde er mit dem Apostolischen Vikariat Ober-Guinea betraut, musste aber Teile dieses Riesengebietes bereits 1844 wieder abtreten.¹⁰⁴ In Südafrika wurde 1837 das Vikariat Kapstadt unter Loslösung vom Mauritiusvikariat errichtet. Auf Mauritius war die Genossenschaft der Missionare vom Heiligsten Herzen Mariä von Franz Maria Libermann tätig. Diese Genossenschaft schloss sich 1848 mit der Gesellschaft vom Heiligen Geist zusammen und stellte seine Gründung ganz „in den Dienst der Schwarzen Rasse.“¹⁰⁵

Der Nachfolger Gregors XVI., Pius IX. (1846-1878), setzte die missionarische Arbeit fort. Es wurden 33 Vikariate, 15 Präfekturen und drei Delegaturen geschaffen.¹⁰⁶ Die Zahl der Missionsbischöfe, also europäischer Bischöfe, die in den Missionsgebieten tätig waren, wuchs stetig an. Sie waren direkt dem Papst unterstellt. Die große Konzentration auf die Mission bzw. auch die teilweise Überbewertung ihrer Erfolge diente Rom auch als eine Ablenkung von den Substanzverlusten in Europa.¹⁰⁷

Die „Vermarktung“ der Mission bzw. ihre Legitimation erfolgte ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vermehrt durch einen „Kampf gegen die muslimische Sklaverei in Afrika“, den die katholische Kirche gemeinsam mit europäischen Kolonialagitatoren auszufechten begann. Die Anti-Sklaverei-Agitation wurde zu einem wichtigen Konzept bzw. Programm in der katholischen Mission. Die Mission diente nicht nur der Bekehrung von Heiden bzw. von Anhängern so genannter heidnischer Kulte (afrikanischer Naturreligionen), sondern war auch gleichzeitig ein Kampf gegen den Islam bzw. gegen die Muslime.

Die erste eindeutige Stellungnahme der katholischen Kirche zur Sklaverei war von Papst Gregor XVI. gekommen. In seinem Breve „In supremo apostolatus“ vom 3.12.1839 hatte er Sklaverei und Sklavenhandel als eines Christen unwürdig verurteilt.¹⁰⁸ Auf dieser Grundlage sollte Kardinal Charles-Martial-Allemand Lavigerie (1825-1892) in der Folge seinen „Kreuzzug gegen die Sklaverei“ starten

¹⁰⁴ *Aubert*, Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, S. 244. Senegambien und Gabun gingen an die Väter vom Heiligen Geiste.

¹⁰⁵ *Aubert*, Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, S. 236.

¹⁰⁶ *Hammer*, Weltmission und Kolonialismus, S. 152.

¹⁰⁷ *Lill*, Der Ultramontanismus, S. 89.

¹⁰⁸ Aleksander *Bejger*, Mission und Kirche in Sambia (1875-1994) (Europäische Hochschulschriften 23, Frankfurt am Main/Wien 1996), S. 53.

(siehe Kapitel 2.2.1) und damit dem katholischen Abolitionismus wichtige Impulse geben bzw. ihn eigentlich erst begründen.

Papst Leo XIII. (1878-1903) unterstützte Lavigerie unter anderem mit der Herausgabe einer Enzyklika, die sich mit der Sklaverei in Afrika beschäftigte. In „In plurimis maximisque“ vom 5. Mai 1888 begrüßte er die Aufhebung der Sklaverei in Brasilien und empfahl sie zur Nachahmung.¹⁰⁹

Der neu entfachte katholische Missionseifer lässt sich auch durch die konfessionelle Konkurrenz mit den Protestanten und das Wettstreben der europäischen Kolonialmächte bei der Aufteilung von noch nicht kolonialisierten Gebieten der Welt („scramble for Africa“), erklären.¹¹⁰

Nach der Erschließung Zentralafrikas durch den im Auftrag des belgischen Königs reisenden Henry Morton Stanley hatten sich in der Folge neben zwei protestantischen Missionsgesellschaften auch zwei katholische Missionsgesellschaften auf seine Spuren begeben. Diese waren die Kongregation vom Heiligen Geist und Lavigeries Gesellschaft der Missionare von Afrika, die aufgrund ihrer Tracht auch „Weiße Väter“ genannt wurde.¹¹¹

Lavigerie war Richtung weisend für die Missionsmethoden der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

2.2 Die Mission des Kardinal Lavigerie

Seine Arbeit für die Mission begann Lavigerie, als ihm die Stellung des Vorsitzenden des Pariser Orientwerkes angeboten wurde. In Damaskus kam er erstmals mit dem Islam bzw. mit Muslimen in Berührung.

Wieder zurück in Rom fand er das besondere Wohlwollen des Papstes, der ihn gern für immer in Rom behalten hätte. Aber Lavigerie wurde Bischof von Nancy, und 1866 erreichte ihn ein Schreiben aus Algerien. Der Generalgouverneur von Algerien Mac Mahon informierte ihn, dass man ihn als Bischof von Algier dem Kaiser Napoleon III. vorzuschlagen beabsichtigte. 1867 ging er auf Mac Mahons Wunsch nach Algier.

¹⁰⁹ Jacques *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914). In: Norbert *Brox*, Jean-Marie *Mayeur* (Hg.), *Geschichte des Christentums* 11 (Freiburg im Breisgau/Wien 1997), S. 414.

¹¹⁰ *Hammer*, *Weltmission und Kolonialismus*, S. 78f.

¹¹¹ *Kinet*, „Licht in die Finsternis“, S. 25f.

Algerien, wo 1830 nach der französischen Eroberung drei Bistümer errichtet wurden, wurde für Lavigerie zum „Einfallstor“ in die Gebiete Zentralafrikas erklärt. 1868 kam seine Ernennung zum Apostolischen Delegierten für die Sahara und den Sudan.¹¹²

Durch die Hungersnot und Choleraepidemie in Algerien Ende 1861 konnte Lavigerie eine groß angelegte Hilfsaktion für verwaiste Kinder verwirklichen und drei Seminaristen boten sich für die Gründung einer neuen Kongregation an. So entstand 1868 die Kongregation „Societe de missionnaires de Notre-Dame d’Afrique“, später „Weiße Väter“ genannt. 1869 folgte die Gründung der „Weißen Schwestern“. Ziel der Kongregationen war die Missionierung ganz Afrikas.¹¹³

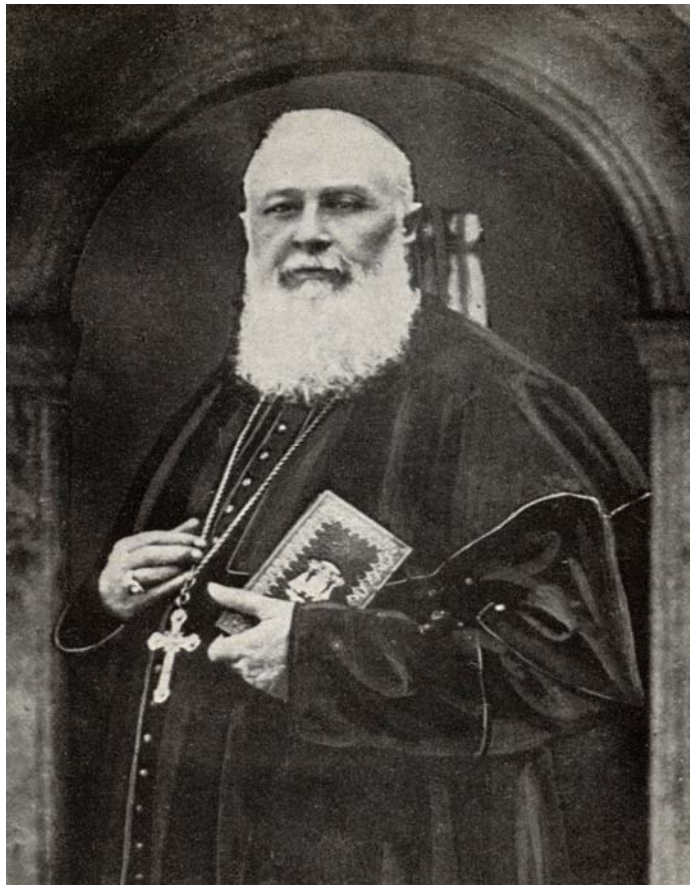


Abbildung 2: Kardinal Lavigerie¹¹⁴

¹¹² *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), S. 975f.

¹¹³ *Lehr*, „Wir leiden für den Taufschein!“, S. 77.

¹¹⁴ *Maria Theresia Walzer*, Auf neuen Wegen. Über Leben und Wirken der Ehrwürdigen Dienerin Gottes Maria Theresia Ledochowska (Salzburg 1972), S. 64.

Lavigerie setzte sich für ein französisches Protektorat in Tunesien ein und wurde 1881 Apostolischer Administrator von Tunis. Sein Institut zur Ausbildung einheimischer Katechisten verlegte er von Malta nach Tunis.¹¹⁵

1882 bekam Lavigerie die Kardinalswürde verliehen und wurde zwei Jahre später zusätzlich zu seinem Amt als Erzbischof von Algier von Papst Leo XIII. zum Erzbischof von Karthago und Primas von Afrika ernannt.

2.2.1 Lavigerie und sein „Kreuzzug gegen die Sklaverei“

Im humanitären Kampf bzw. „Kreuzzug“ gegen den (muslimischen) Sklavenhandel sah Lavigerie für die katholische Kirche ein geeignetes Mittel, ihren missionarischen Einfluss in Afrika zu festigen und auszubauen.

Ideengeschichtlich ist Lavigeries Gedanke vom Kreuzzug die romantisch-historische Rückbesinnung auf das ideal-verklärte Mittelalter. Dieses muss als ideologischer Unterbau für die Ideale der Gegenwart und Zukunft herhalten.¹¹⁶

1888 startete der Kardinal eine Vortragsreihe die ihn nach Paris, London, Brüssel, Deutschland und Italien führte. Auf Einladung der „Anti-Slavery-Society“ betonte er am Londoner Treffen, dass es die Briten waren, die als erste der Sklaverei in Westindien den Kampf angesagt hätten. Namentlich nannte er William Wilberforce, Thomas Clarkson und Sir Thomas Fowell Buxton. Schließlich sprach er noch vom Verdienst des großen britischen Afrikaforschers David Livingstone, der die Welt auf die Sklaverei in Afrika aufmerksam gemacht habe. Lavigerie war bemüht, mögliche Kritik aus den Reihen der Protestanten abzublocken.¹¹⁷

Von Protestanten kam nämlich die Kritik, die katholische Kirche hätte sich ganz dem Kampf der Sklaverei verschrieben, obwohl sie selbst lange Zeit in den Sklavenhandel verstrickt gewesen sei.

¹¹⁵ *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), S. 977.

¹¹⁶ *Hammer*, Weltmission und Kolonialismus, S. 123f.

¹¹⁷ *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), S. 415.

Lavigerie setzte in seiner missionarischen Arbeit in Algerien von Anfang an auch auf die Mitarbeit von Einheimischen. Sie sollten ihrem Umfeld (dem islamischen oder „heidnischen“ Einfluss) entzogen und den „Weißen Vätern“ zur Erziehung anvertraut werden. Sein Ziel war es, die den Sklavenhändlern abgekauften Kinder „nicht nur zu guten Christen, sondern zu waren Aposteln zu formen...“¹¹⁸

Der Verdacht lag nahe, dass aus den ehemaligen Sklaven neue Christensklaven würden. Der deutsche Missionswissenschaftler und Reiseprediger Gustav Warneck (1834-1910) verglich die katholischen Missionsstationen mit „kirchlichen Plantagen, auf welchen die Mission die Kolonistin und die gekauften Sklaven die Hörigen sind.“¹¹⁹ Die Stationen befänden sich aufgrund der großen Menge an Arbeitskräften zudem in einem wirtschaftlich blühenden Zustand. Lavigeries Kreuzzug war für Warneck ein gefährliches und ineffizientes Kriegsspiel im Kampf gegen die Sklavenkarawanen. „Dieser konnte nur den Haß der Afrikaner auf die Europäer verstärken, den religiösen Fanatismus steigern und in Afrika einen Religionskrieg entfachen.“¹²⁰

Die Kritik an Lavigeries Eintreten für das Zusammengehen von missionarischer und militärischer Aktion fand in einem Vorschlag des Kardinals, den er Leopold II. während der Berliner Afrika-Konferenz unterbreitete, einen konkreten Anhaltspunkt. Lavigerie wollte „eine militärische Vereinigung mit religiösem Charakter“ ins Leben rufen. Dabei dachte er daran, ausschließlich belgische und niederländische Soldaten zu rekrutieren, die von der Ausbildungsstätte der „Weißen Väter“ in Woluwé, Belgien aus zur Akklimatisierung in eine nordafrikanische Missionsstation geschickt werden sollten. Dort hätten sie ein einjähriges Noviziat zu absolvieren und in weiterer Folge in Äquatorialafrika Militärposten zu gründen. Die humanitäre und zivilisatorische Kampagne sollte so kostengünstig abgesichert werden, da die aufopferungsbereiten Missionssoldaten keine Personalkosten verursachen würden. Zu finanzieren wären lediglich die Errichtung der militärischen Posten, Kleidung und Nahrung. „Lavigerie griff damit einen Topos der Missions- und Kolonialgeschichte auf, wonach Glaubensboten als kostengünstige Repräsentanten der kolonialen Obrigkeit

¹¹⁸ *Hammer*, Weltmission und Kolonialismus, S. 115.

¹¹⁹ *Hammer*, Weltmission und Kolonialismus, S. 115.

¹²⁰ *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), S. 415.

betrachtet wurden.“¹²¹ Leopold II. lehnte Lavigeries Vorschlag jedoch ab, mit dem Verweis auf die internationalen Vereinbarungen der Konferenz, zum Zwecke der Sicherung des Freihandels keine Armee zu unterhalten.

2.2.2 Lavigerie, Leopold II. und die Missionspolitik im Kongo

Lavigerie zeigte sich in Folge der Ergebnisse der Brüsseler Konferenz alarmiert und äußerte seine Bedenken in dem „Memoire secret,“ das er an den Präfekten der Propaganda-Kongregation Kardinal Franchi richtete. In den Zielen der AIA sah er einerseits das Werk von „Lutheranern, Calvinisten, Freidenkern, Engländern, Deutschen, Amerikanern, Franzosen ...“ und andererseits die große Chance der katholischen Kirche, der er angesichts der protestantischen Ausrichtung des AIA zu entscheidendem Einfluss verhelfen wollte. Interessanterweise unterschied Lavigerie allerdings zwischen der Afrika-Gesellschaft als Exponentin des Protestantismus und ihrem katholischen Präsidenten Leopold II., der als Freund der katholischen Mission bezeichnet wurde.

Zudem wollte Lavigerie dem wissenschaftlichen, säkularen Programm ein religiöses und humanitäres entgegensetzen. Mit einer „Armee von Aposteln“ wollte er einen „großen Kreuzzug zur Befreiung der armen Söhne Hams“ anführen.¹²²

Der heilige Stuhl reagierte und bereitete die Gründung von vier Apostolischen Vikariaten vor. Am 24.2.1878 wurde Lavigerie mit den Aufgaben eines „Apostolischen Delegaten für Äquatorial-Afrika“ beauftragt.¹²³ Damit wurde er auch zum wichtigsten Verhandlungspartner von Leopold II. auf Seiten der katholischen Kirche, der bemüht war, eine nationale Missionspolitik im Kongo durchzusetzen. Leopold II. unterstützte Lavigeries „Weiße Väter“ organisatorisch und finanziell, und Lavigerie versprach belgische Priester für die Kongo-Mission zu rekrutieren, in der Erwartung, Leopolds Association würde neben der Erforschung auch die Evangelisierung des „dunklen“ Kontinents vorantreiben.

Die Nationalisierung der Mission nach Leopolds Wünschen erwies sich jedoch zunächst als unrealisierbar. Erst im November 1882 konnte Lavigerie die Ankunft des ersten belgischen Missionars im Kongo melden, zwei weitere folgten.

¹²¹ Kinet, „Licht in die Finsternis“, S. 49

¹²² Kinet, „Licht in die Finsternis“, S. 30.

¹²³ *Gründer*, Welteroberung und Christentum, S. 523.

Doch nachdem Leopold II. nach der Berliner Kongokonferenz 1884/85 offiziell als Herrscher über den Kongofreistaat anerkannt wurde, verstärkte sich die politisch-religiöse Interessenskoordination zwischen dem belgischen König und dem heiligen Stuhl, was Leopold neue Möglichkeiten für seine Missionspolitik eröffnete. Hinzu kam, dass sich Leo XIII. (Pontifikat: 1878-1903), anders als sein Vorgänger als politischer Papst erwies, der sich vielfach in weltliche Belange einmischte.¹²⁴

Der Patriotismus der „Weißen Väter“ und auch der Heiliggeistväter machten Leopold II. misstrauisch und Lavigerie, seinerseits um den Einfluss der „Weißen Väter“ besorgt, versuchte seinen Ruf als französischer Patriot zu widerlegen und verwies auf die Internationalität des Katholizismus.

Der Papst unterstützte Leopold II. nun tatkräftig in der Verwirklichung seiner nationalen Mission im Kongo und stellte ihm auch die Gründung eines Vikariates Belgisch-Kongo in Aussicht, mit dem die Kongregation von Scheut beauftragt wurde. Die Kongregation des Unbefleckten Herzen Marias (CICM) war in Scheut bei Brüssel ansässig. Leopold II. ging es nicht in erster Linie darum eine für Afrika qualifizierte Kongregation zu gewinnen (die Scheut-Missionare waren zu jener Zeit ausschließlich in China tätig), sondern hauptsächlich darum, dass die CICM eine belgische Missionskongregation war.¹²⁵

Am 9. April 1888 beschloss die Generalversammlung der Propaganda-Kongregation die Gründung des Vikariates. Es stimmte weitgehend mit den politischen Grenzen des Kongo-Freistaates überein.

Dass die Propaganda-Fide das Provikariat Ober-Kongo in den Händen der „Weißen Väter“ beließ, ist auf den Einsatz von Lavigerie zurückzuführen. Während die „Weißen Väter“ ihre Präsenz im Kongo sichern konnten, mussten die französischen Heiliggeistväter nach 10 Jahren Pionierarbeit ihre Stationen im Kongo-Freistaat aufgeben.¹²⁶

¹²⁴ John N.D. Kelly, Reclams Lexikon der Päpste (Stuttgart 2005), S. 330.

¹²⁵ Ruth Kinet, Zwischen Kooperation und Konfrontation: Kolonialer Staat und nationale Mission im Kongo-Freistaat 1876-1908. In: Ulrich van der Heyden, Holger Stoecker (Hg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 (Missionsgeschichtliches Archiv 10, Stuttgart 2005), S. 189.

¹²⁶ Kinet, „Licht in die Finsternis“, S. 64.

2.2.3 Lavigeries „Weiße Väter“ in Zentral- und Ostafrika

Die Missionsgesellschaft der „Weißen Väter“ begann ihre Tätigkeit im Erzbistum Algier, breitete sich dann über das Kabylenland und die Wüste Sahara aus und wurde 1878 vom Papst Leo XIII. nach Zentralafrika entsendet, mit Lavigerie als Apostolischem Delegaten.¹²⁷

Einige gründeten die Uganda-Mission am Victoria-See. Ihr Missionsgebiet befand sich im Reich des Königs Mwanga von Buganda. Er kam 1884 als Nachfolger seines Vaters Mutesa auf den Thron. Während seiner Herrschaft kam es zu Religionskriegen zwischen Christen und Muslimen aber auch zwischen Christen untereinander. Es ging dabei um religiöse Machtkämpfe von politischem Charakter. Katholiken und Protestanten (von der englischen Kolonialmacht unterstützt) kämpften um die Gunst Mwangas. Die Katholiken verloren den Krieg und wurden der Provinz Buddu zugewiesen. Hier gründeten die „Weißen Väter“ 1892 die Mission von Marienberg, die Station Bikira und die Station „Unserer Lieben Frau vom Äquator“. Im selben Jahr erhielt Bischof Hirth (1854-1931) die Genehmigung, sich mit seinen Missionaren in dem von den Deutschen kontrollierten Gebiet von Bukoba niederlassen zu dürfen. Viele katholische Baganda waren während des Krieges dorthin geflüchtet. 1893 entstand in Marienberg die erste Internatsschule. Das Bistum Victoria-Nyanza wurde in Folge der politischen und religiösen Wirren vom Vatikan 1894 in drei Teile geteilt. Bischof Hirth erhielt das in der deutschen Einflussphäre liegende Vikariat Nyanza Süd mit dem Bischofssitz Kamago am Südufer des Victoriasees. Die Missionserfolge ließen jedoch zu wünschen übrig. Hirth hatte aber schon ein neues Ziel vor Augen: Ruanda. Das Königreich bot den „Weißen Vätern“ ein gutes Klima, eine hohe Bevölkerungszahl und das Fehlen jeglicher religiöser Konkurrenz. Nach einigen Zwischenstationen erreichten die „Weißen Väter“ am 2. Februar 1900 den Königshof von Ruanda.

Ruanda war der am dichtesten besiedelte Teil der Kolonie Deutsch-Ostafrika. In Deutsch-Ostafrika genossen die christlichen Missionen besonderen Schutz. § 14 des Schutzgebietes gewährte ab 1900 den im Deutschen Reich anerkannten Religionsgemeinschaften in den Kolonien Gewissensfreiheit und religiöse Duldung.

¹²⁷ Hammer, Weltmission und Kolonialismus, S. 116.

„Nach § 14 Satz 2 Schutzgebietsgesetz unterlag die freie und öffentliche Religionsausübung, das Recht der Errichtung von Gebäuden für den Gottesdienst und der Errichtung von Missionen der bezeichneten Religionsgemeinschaften keinerlei gesetzliche Beschränkung oder Hinderung.“¹²⁸ In den Jahren vor Beginn des 1. Weltkrieges waren in der Kolonie Deutsch-Ostafrika 14 Missionsgesellschaften aktiv. Elf evangelischen standen drei katholische Missionsgesellschaften gegenüber: die Benediktiner von St. Ottilien, die Gesellschaft vom heiligen Geist (Schwarze Väter) und die Afrikanischen Missionare (Weiße Väter). Die „Weißen Väter“ hatten durch ihre antienglische und antiarabische Haltung stark an Popularität im protestantisch geprägten deutschen Reich gewonnen und wurden von der katholischen Zentrumsparterie unterstützt.¹²⁹

Die Aufgabenteilung von Machtkompetenzen zwischen Kolonialmacht und Mission verlief nicht immer reibungslos. In Deutsch-Ostafrika lag die judikative und exekutive Gewalt (Gerichtsbarkeit und Polizei) vor der rechtlichen Übernahme der Gebiete der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft durch das Deutsche Reich am 1. Jänner 1891 in den Händen der Missionare. Diesen blieben nun andere, meist administrative Aufgaben: Schulwesen, Gesundheitsversorgung, sowie Steuereintreibung.¹³⁰ Eine andere wichtige Aufgabe der Mission war die Erziehung der AfrikanerInnen zu Arbeit und Gehorsam nach dem christlichen Grundsatz „ora et labora“. Hier gehen die Konzepte der Mission und die der Kolonialmacht in einigen Punkten auseinander. Die Missionare sahen die Arbeit zwar als kulturfördernde bzw. „zivilisatorische Maßnahme“ an, als eine Pflicht für jeden „christlichen Menschen“, wandten sich aber in der Regel vor allem um die Jahrhundertwende gegen die Zwangsarbeit in den Plantagenbetrieben zugunsten der privaten Pflanzungsunternehmen.¹³¹

Zurück zu Ruanda und der missionarischen Tätigkeit der „Weißen Väter“. Die innenpolitische Lage Ruandas war prekär: Machtkämpfe der Oberschicht, Unterdrückung oppositioneller Gruppierungen und Gegensätze zwischen

¹²⁸ Harald Sippel, Mission und Gewalt in Deutsch- Ostafrika. In: Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000), S. 527.

¹²⁹ Honke, Als die Weissen kamen, S. 131.

¹³⁰ Sippel, Mission und Gewalt in Deutsch-Ostafrika, S. 529.

¹³¹ Sippel, Mission und Gewalt in Deutsch-Ostafrika, S. 535.

einzelnen Familienverbänden. Die Legitimität des jungen König Musingas wurde bis zu Beginn des 1. Weltkrieges angezweifelt. Sein Vorgänger hatte Probleme sein Königreich zu einen bzw. weitere Gebiete unter seine Kontrolle zu bringen. Im Norden und Südwesten des Landes gab es unabhängige Königreiche (chiefdoms). Zudem gab es verheerende Konflikte in der herrschenden Klasse in deren Folge der Erbe auf den Thron, Rutalindwa, und seine Familie 1896 umgebracht wurden. Musinga wurde neuer König von Ruanda.¹³²

Zudem kam eine ökonomische Krise: infolge einer langen Trockenperiode hatte 1897 eine Hungersnot begonnen, die in manchen Regionen bis 1903 anhielt. Hunger und Armut begünstigten wiederum den Sklavenhandel. Bei den Opfern handelte es sich meist um kleine Kinder, vor allem Mädchen. Sie wurden meist gefangen oder von ihren, durch die Hungersnot verarmten Eltern im Stich gelassen und verkauft.

Im Allgemeinen konnten die „Weißen Väter“ von der problematischen politischen und sozio- ökonomischen Lage in Ruanda profitieren.

Aufgrund der sozialen Konflikte und der Gegensätze innerhalb der herrschenden Klasse konnten sie großen Einfluss ausüben. Sie mischten sich in öffentliche aber auch in private Angelegenheiten und traten immer wieder als Fürsprecher oder Beschützer einer Partei auf. So gelang es ihnen, das soziale Leben quer durch alle Gesellschaftsschichten kennen zu lernen und es zu beeinflussen. Auch kam ihnen die schwierige wirtschaftliche Situation für die Bekehrung zum Katholizismus zu gute. So bedauerte Bischof Hirth zwar die tödlichen Folgen der Hungersnot, betrachtete Hunger und Armut aber als eine von Gott geschickte Prüfung, die die Bevölkerung dahin brachte, die Missionare mit offenen Armen zu empfangen und sich dem Katholizismus zuzuwenden. Bei dem Kampf gegen die Sklaverei versuchten die „Weißen Väter“ finanzielle Unterstützung und eine Möglichkeit freigelassene Missionszöglinge für ihre Stationen zu gewinnen.

Erstes Etappenziel der „Weißen Väter“ war, die Kontrolle über die am dichtesten besiedelten Gebiete wie Gisaka, Kinyaga, Mulera und Nduga zu erlangen. Finanzielle Hilfe kam durch die Spendenpropaganda aus Europa.

¹³² Paul Nzacahayo, White Fathers Missionaries in Rwanda 1899-1916. In: Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000), S. 462.

Aber auch vor Ort wurden ihnen bei der Beschaffung von Arbeitskräften und Grundstücken Erleichterungen eingeräumt und Geschenke gemacht. Ausgedehnter Grundbesitz erlaubte den „Weißen Vätern“ weitgehende ökonomische Unabhängigkeit. Gegenüber den Ruandern verhielten sie sich wie (Groß-)Grundbesitzer. Sie wurden Mieter, Pächter oder „Teilpächter“ der „Weißen Väter“ und standen in einem rechtlichen Abhängigkeitsverhältnis. Zudem konnten sie zu allen Arbeiten herangezogen oder zwangsrekrutiert werden. Die Schule war das Bekehrungsinstrument par excellence. Dabei verdankten die Missionare einen großen Teil ihrer Erfolge den Hilfslehrern afrikanischer Herkunft und den „Weißen Schwestern“, die sich seit ihrer Ankunft 1909 vermehrt der Mädchenausbildung widmeten.¹³³

Durch Pflege und Versorgung der Kranken konnten ebenfalls neue „Seelen“ gewonnen werden. Oft bemühten sich die „Weißen Väter“ auch noch Sterbende zu taufen.

Im allgemeinen waren die Ruander den weißen Eindringlingen eher feindlich gesinnt, und die herrschende Klasse blieb für den Katholizismus unempfänglich.

Militärische und logistische Unterstützung aber kam für die „Weißen Väter“ von der deutschen Kolonialmacht. Die ersten sechs Missionsstationen nahmen den deutschen Militärschutz vor allem in den Anfangsjahren gern in Anspruch. „Nichts wurde versäumt, um den Autoritäten und der Bevölkerung Ruandas zu zeigen, dass Mission und Militär sich gegenseitig unterstützen. Auf ihren Dienstreisen besuchten die deutschen Offiziere die Missionsstationen und wurden dort beherbergt, was insbesondere bei Strafaktionen gegen die Bevölkerung der Fall war.“¹³⁴

Auch die „Weißen Väter“ selbst waren bewaffnet und verfügten bis 1907 über Gehilfen, die unter Waffen standen und für den militärischen Schutz der Stationen Save, Zaza, Nyundo und Rawaza verantwortlich waren.

Am 1. Jänner 1914 gab es in Ruanda 53 katholische Missionare, 112 Hilfsprediger, 10.434 Christen und 6.640 Taufbewerber.¹³⁵

¹³³ Honke, Als die Weissen kamen, S. 138.

¹³⁴ Honke, Als die Weissen kamen, S. 133.

¹³⁵ Honke, Als die Weissen kamen, S. 138.

Die Mission am Ost- und Westufer des Tanganjika-Sees wurde im September 1878 zum Pro-Vikariat Tanganjika erhoben. Die erste ständige Missionsstation Karema konnte erst 1885 gegründet werden. Adolphe Lechaptois war bis 1917 als Bischof in Karema.

1889 beauftragte Lavigerie Lechaptois mit der Errichtung einer Station am Südufer des Nyassa-Sees, einem Gebiet unter portugiesischem Protektorat. Es entstand die Mambwe-Mwela-Mission, die auch von der portugiesischen Regierung unterstützt wurde. Pater Joseph, Dupont Missionsoberer in Mambwe, widmete sich besonders der Missionierung der Bemavölker, und er konnte ihren „Häuptling“ Makasa für das Christentum gewinnen. Der Grundstein für die Missionsgründung im Land der Bema war gelegt. Erste Station wurde Kayambi, weitere folgten bald darauf. Die Mission der „Weißen Väter“ vom Nyassaland gehörte bis 1897 zum Apostolischen Vikariat Tanganjika. Danach wurden sie als Apostolisches Vikariat Nyassa unabhängig. Es lag nördlich und östlich der Jesuitenmission Sambesi und umfasste ein Gebiet von der Südspitze des Tanganjika Sees bis zum Sambesi. Dupont wurde zum ersten Apostolischen Vikar ernannt und durch Lechaptois zum Bischof von Kayambi geweiht.¹³⁶ 1902 kamen die ersten „Weißen Schwestern“ nach Kayambi, um sich vor allem der Ausbildung der Mädchen, der Krankenhausarbeit und der katechetischen Unterweisung zu widmen.¹³⁷

¹³⁶ *Bejger*, Mission und Kirche in Sambia, S. 63f.

¹³⁷ *Bejger*, Mission und Kirche in Sambia, S. 65.

3. Das Wirken der Gräfin Ledóchowska für die katholische Mission

„Sie seufzte nicht nach einem erlösenden Tod, sondern lebte für die Arbeit und für ihre schwarzen Kinder, lebte für Gott und für die Unglücklichen. Stets war sie die vollkommenste Verkörperung der Selbstverleugnung und der Liebe.“¹³⁸

3.1 „Auch ich will etwas Großes für Gott vollbringen!“¹³⁹ –

die Berufungserzählung der Gräfin

Diese Äußerung soll Maria Theresia Ledóchowska, die Tochter des aus polnischem Adelsgeschlecht stammenden Grafen Anton Ledóchowski, gegenüber ihrer jüngeren Schwester Julia gemacht haben.

Maria Theresia kam aus einer tief religiösen Familie, die stark kirchlich geprägt war und sicher auch ihren späteren Lebensweg beeinflusste. Maria Theresias Schwester Julia fühlte sich zum Ordensleben hingezogen und trat dem Ursulinenorden in Krakau bei. Sie nahm den Ordensnamen Ursula an und war von 1904 bis 1907 Priorin des Krakauer Ursulinenklosters. Außerdem gründete Schwester Ursula zwei weitere Kongregationen. Ihr Bruder Wladimir (1866-1942) trat ebenfalls eine Ordenslaufbahn an und wurde der 26. Generalobere des Jesuitenordens.¹⁴⁰ Und Maria Theresia selbst wurde die Gründerin der St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen.

Um ihre Person bzw. um ihre religiöse Laufbahn ist ein Mythos entstanden. Ihr Leben wurde in der unwissenschaftlichen Literatur als Aneinanderreihung göttlicher Vorsehungen interpretiert. Dabei nimmt ihre als schicksalhaft inszenierte „Berufung“ für ein dem Katholizismus gewidmetes Leben eine zentrale Rolle ein. Diese Berufungserzählung soll nun in einigen wesentlichen Punkten wieder gegeben werden. Zunächst ihre erste Begegnung mit dem Missionsgedanken durch Franziskanerinnen vermittelt, anschließend ihre

¹³⁸ Bruder Lorenzo aus der Gesellschaft der Väter vom heiligen Geist, Mission Huilla. In: Valerie Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven (Salzburg 1931), S. 293.

¹³⁹ Maria Winowska, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska. Leben und Werk der seligen „Mutter der Schwarzen“ (Aschaffenburg 1977), S. 25. Vgl. auch: Paula Krones (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter! (Salzburg 2003), S.11.

¹⁴⁰ Traugott Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 27 (Nordhausen 2006), S. 842.

Begegnung mit Lavigeries Schriften und zuletzt das mysteriöse persönliche Treffen mit dem französischen Kardinal selbst, das ohne die Mithilfe ihres Onkels Ledochowski, dem Präfekten der Glaubenskongregation, wahrscheinlich nie zustande gekommen wäre.

In den Jahren 1885 bis 1891 war Ledóchowska Hofdame der Großherzogin von Toskana (siehe Abbildung 3). Die Großherzogin von Toskana wohnte mit ihrer Familie in einem rückwärtigen Trakt der Residenz in Salzburg. Der Kaiser hatte dort seinen „verarmten“ Verwandten, dem Großherzog Ferdinand IV. von Toskana und dessen Ehefrau Alice, geborene Gräfin Bourbon-Parma, den so genannten „Toskanatrakt“ als standesgemäßes Domizil zur Verfügung gestellt.¹⁴¹ Während ihrer Zeit als Hofdame am Hof von Toskana kam die polnische Gräfin zunächst mit der Missionsidee und danach auch mit den Schriften des Kardinal Lavigerie in Berührung.



Abbildung 3: Ledóchowska am Toskanischen Hof¹⁴²

¹⁴¹ Alfred Rinnerthaler, Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden: Wiege der Sodalität des Heiligen Petrus Claver und Wirkungsstätte der Seligen Maria Theresia Ledóchowska (unveröffentlicht), S. 2.

¹⁴² Walzer, Auf neuen Wegen, S. 32.

Im Jahr 1886 kam sie erstmals mit Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens in Kontakt, als diese bei Hof vorsprachen und um finanzielle Unterstützung baten. Die französische Kongregation der Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens wurde von Hélène de Chappotin 1877 gegründet und 1896 päpstlich bestätigt. Die Missionsschwestern schilderten die Arbeit in den Missionsstationen als entbehrungsreich und hinterließen bei der jungen Hofdame einen bleibenden Eindruck. Ihr „Vorsatz aus der Begegnung war: viel für die Missionen zu beten.“¹⁴³

Ein Jahr darauf kam es erneut zu einem Zusammentreffen mit Franziskanerinnen. Eine der beiden war die geborene Gräfin Gelin und spätere Mère Marie de St. Hélène. Sie war früher selbst Hofdame der Großherzogin gewesen¹⁴⁴ und versuchte nun Maria Theresia für die Franziskanerinnen abzuwerben, jedoch ohne Erfolg.¹⁴⁵ Maria Theresia, seit ihrer frühen Kindheit kränklich, fühlte sich den Strapazen der Missionsarbeit vor Ort nicht gewachsen, war jedoch tief beeindruckt. Und von diesem Zeitpunkt an ließ sie die Arbeit für die Mission, vorerst noch gedanklich, nicht mehr los. Noch im selben Jahr kam es zur entscheidenden (zunächst nur geistigen) Begegnung mit dem Kardinal Lavigerie. Im Herbst 1887 wurde die Baroness Marie von Haymerle Teil der Familie Led ochowski.¹⁴⁶ Sie verlobte sich mit Maria Theresias Halbbruder Kasimir in Salzburg. Marie von Haymerle war die Tochter des  sterreichischen Diplomaten Heinrich Freiherr von Haymerle. Ab 1879 wurde er als Nachfolger Andr assys Außenminister der k.k. Monarchie.¹⁴⁷ Die politische Vorherrschaft des Liberalismus ging zu Ende und es begann die konservative Ära des „Eisernen Ring“ unter dem Ministerpräsidenten Graf Eduard von Taaffe.¹⁴⁸

Von Marie bekam Maria Theresia ein Schriftstück mit dem Titel „Der Kreuzzug gegen die Sklaverei in Afrika“. Der Verfasser war Kardinal Lavigerie, der diesen Vortrag am 31. Juli 1888 in London gehalten hatte:¹⁴⁹ „Christliche Frauen Europas! Eure Aufgabe ist es, diese Greuel überall bekannt zu machen und gegen

¹⁴³ Walzer, *Auf neuen Wegen*, S. 47.

¹⁴⁴ Rinnerthaler, *Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden*, S. 2.

¹⁴⁵ Winowska, *Das Geheimnis der Maria Theresia Led ochowska*, S. 24.

¹⁴⁶ Walzer, *Auf neuen Wegen*, S. 49.

¹⁴⁷ *Akademie der Wissenschaften* (Hg.), * sterreichisches Biographisches Lexikon 2*, (Wien 1959), S. 227.

¹⁴⁸ Sauer, *Schwarz-Gelb in Afrika*, S. 63.

¹⁴⁹ Winowska, *Das Geheimnis der Maria Theresia Led ochowska*, S. 26.

sie die Entrüstung der zivilisierten Völker zu mobilisieren. Laßt euren Ehemännern, euren Brüdern, euren Vätern keine Ruhe, ehe sie nicht ihre Autorität, ihre Beredsamkeit, ihre Habe eingesetzt haben, um zu verhindern, daß das Blut ihrer Brüder vergossen wird! Hat Gott euch schriftstellerische Begabung verliehen, so stellt sie in den Dienst dieser Sache: es gibt keine heiligere. Vergeßt nicht, daß das Buch einer Frau, ‚Onkel Toms Hütte‘, das in alle Sprachen übersetzt wurde, die Freilassung der Sklaven in Amerika ausgelöst hat ...“¹⁵⁰ Diesen Aufruf nahm Maria Theresia ernst und war für diese Aufgabe regelrecht entflammt. Durch ihre Leidenschaft und ihr Talent zum Schreiben sah sie sich berufen, von nun an ihr Leben dem Kampf gegen die Sklaverei in Afrika zu widmen.

Harriet Beecher Stowe's ‚Uncle Tom's Cabin‘ (1853) war ein Paradebeispiel der Abolitionsliteratur in den USA und schuf zugleich ein neues Stereotyp, nämlich das des *armen, frommen und angepassten Negers*.¹⁵¹ „Die Afrikaner selbst werden darin in überspitzter Weise mit kindlicher Mentalität und unermeßlicher Güte ausgestattet. Die Sklaven besitzen in diesem Werk zwar grundlegende menschliche Züge, die jedoch erst mit Hilfe eines weißen Meisters entwickelt werden können.“¹⁵² Diese „Erziehung“ der Schwarzen fördert auch die katholische Mission, die ihr Bekehrungskonzept nicht nur vom religiösen, sondern auch vom zivilisatorischen Aspekt her begreift und das mitunter paternalistische Züge annehmen kann. (Zum Bekehrungskonzept der katholischen Mission siehe Kapitel 4.1.)

Noch war Gräfin Ledóchowska aber die Hofdame der Großherzogin von Toskana und keine freischaffende Schriftstellerin. Zumal es für sie als Frau zu jener Zeit keine Selbstverständlichkeit war, ein eigenständiges, unabhängiges und selbst bestimmtes Leben zu führen. In diesem Zusammenhang ist auch der Aufruf des Kardinals interessant. Autorität und Beredsamkeit wird in seiner Rede den Männern zugeschrieben, die auch über die finanziellen Mitteln verfügen, sich für den Kampf gegen die Sklaverei einzusetzen.

¹⁵⁰ *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 25, Gekürzt bei: *Krones* (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter!, S. 13.

¹⁵¹ Jan Nederveen *Pieterse*, White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture (New Haven/London 1992), S. 61.

¹⁵² *Warmbold*, Germania's Africa, S. 17 Zitiert nach: Christa *Hager*, Die Wahrnehmung der „Anderen“: das Stereotyp der „Edlen Wilden“ am Beispiel der Massai (Diplomarbeit Wien 1998), S. 35f.

Die Frauen haben ihm zufolge die Aufgabe auf ihre Väter, Brüder und Ehemänner positiv einzuwirken und diese schließlich zum Handeln zu bewegen. Die Frau wirkt also primär im Hintergrund.

Zunächst tat dies auch Maria Theresia. In ihrer Position als Hofdame blieb es ihr untersagt, öffentlich in Erscheinung zu treten. Dafür bedurfte es der Erlaubnis des Kaisers, und es war fraglich, ob Maria Theresia diese bekommen hätte.

Sie schrieb daher unter einem Pseudonym. Ihr erstes Theaterstück „Zaïda, das Negermädchen“ unter dem Pseudonym „Africanus“ wurde im April 1889 fertig gestellt¹⁵³ und wurde später auch in Wien und Salzburg aufgeführt.¹⁵⁴ Es war ihrem großen Vorbild, dem Kardinal Lavignerie gewidmet.

In der Folge schrieb sie meist unter dem Pseudonym „Alexander Halka“, dem sagenumwobenen Gründer des Geschlechts der Ledóchowski.

Für die endgültige Entscheidung, ob sie sich nun wirklich voll und ganz dem Kampf gegen die Sklaverei widmen sollte, brauchte Maria Theresia Hilfe. Da sie keinen Vater mehr hatte und auch keinen Ehemann, kam die „männliche“ Unterstützung zur Verwirklichung ihrer ambitionierten Ziele von ihrem Onkel, den sie seit ihrer frühen Kindheit sehr verehrte. „Meine ersten Erinnerungen an Kardinal Ledóchowski datieren aus dem Jahr 1874. Die Gestalt des gefangenen ‚Onkel Erzbischofs‘ trat vor meine kindliche Phantasie, von einem Glorienschein umgeben. Die Erzählungen über sein edles Verhalten gegenüber der preußischen Regierung, seine Gefangennahme usw. entflamten mein Herz zur höchsten Begeisterung, der ich nicht besser Ausdruck zu geben wußte als in einem – recht stümperhaften Gedicht, worin ich den ‚Martyrer=Onkel‘ besang.“¹⁵⁵

Mieczyslaw Halka von Ledóchowski (1822 – 1902) war Erzbischof von Posen-Gnesen gewesen und wurde nach seiner Gefangenschaft infolge des Kulturkampfes (siehe Kapitel 2.1.1) als Kurienkardinal nach Rom berufen. Später wurde er Präfekt der „Kongregation für die Glaubensverbreitung“. Er bestätigte und unterstützte seine Nichte in ihrem Vorhaben.

Im Sommer 1889 befand sich Kardinal Ledóchowski auf Wunsch des Papstes in Luzern. Der schweizerische Kurort fungiert als Schauplatz des Höhepunktes von

¹⁵³ Traugott *Bautz* (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 27 (Nordhausen 2006), S. 843.

¹⁵⁴ Lieselotte von *Eltz-Hoffmann*, *Salzburger Frauen. Leben und Wirken aus 13 Jahrhunderten* (Salzburg 1997), S. 110.

¹⁵⁵ Zitiert nach: *Bielak*, *Maria Theresia Gräfin Ledóchowska*, S. 16.

Ledóchowskas Berufungserzählung. In Luzern soll sich das für Ledóchowska wegweisende Treffen mit Lavigerie zugetragen haben: die Gräfin war in ihrer Tätigkeit als Hofdame in Luzern und zufällig weilte auch Lavigerie, der mit Ledóchowski freundschaftlich verbunden war, in Luzern, um einen internationalen Kongress der Missionsgesellschaften vorzubereiten.

Im „Hotel Axenstein“ kam es nun, der Berufungsgeschichte zufolge, zu einem Treffen zwischen Ledóchowska und dem Kardinal Lavigerie, wahrscheinlich von Ledóchowskas Onkel arrangiert. Dieses Treffen soll nur unter schwierigen Umständen und unter großem zeitlichen Druck zustande gekommen sein, aber sei dafür umso bedeutender und wegweisend für ihr restliches Leben gewesen.¹⁵⁶ Das wahrscheinlich wichtigste Resultat aus dieser kurzen Begegnung war die Übersetzung von Ledóchowskas „Zaïda, das Negermädchen“, die sie veranlasste.¹⁵⁷

Nachdem sie sich also der Unterstützung und des Segens Lavigeries sicher sein konnte, beschloss Ledóchowska sich von nun an ausschließlich der Missionsarbeit zu widmen. Die logische Konsequenz daraus war, ihren Dienst bei der Großherzogin zu quittieren. Eine Entscheidung, die in ihren Kreisen Fassungslosigkeit, Unverständnis und großes Missfallen hervorrief. Ihre „hochgestellten Freundinnen“ bezeichneten sie als „Mission-Närrin“, der man besser aus dem Weg gehen sollte.¹⁵⁸ Unklar bleibt hingegen, wer diese hochgestellten Freundinnen waren. Anzunehmen ist, dass es sich um Damen aus der Aristokratie handelte, mit denen Ledóchowska (gezwungener Maßen) durch ihre Verpflichtungen als Hofdame Kontakt hatte. Vielleicht sprach aus ihnen auch weniger das Unverständnis für ein Engagement in der Anti-Sklaverei-Bewegung, sondern mehr der Neid um die Gunst der Großherzogin. Jedenfalls bleibt es zu bezweifeln, dass es vertraute Freundinnen waren, die sich plötzlich von ihr abwandten.

Dass Maria Theresias Entscheidung bei ihrer Mutter Josefine Bestürzen auslöste und diese in großem Maße um ihre Tochter besorgt war, erscheint insofern verständlich, da sie ihrer Tochter die Stelle durch arrangierte Empfehlungen aus der Aristokratie überhaupt erst ermöglicht hatte.

¹⁵⁶ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 71.

¹⁵⁷ *Krones* (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter!, S. 16.

¹⁵⁸ *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 85.

Für die inzwischen 28-jährige Gräfin begann jedenfalls ein neuer Lebensabschnitt. Ihr Abschied bei Hof wurde durch ein kaiserliches Handschreiben vom 15. April 1891 offiziell bestätigt.¹⁵⁹

Bevor sich die Arbeit ausführlich Ledóchowskas Tätigkeit für die Anti-Sklaverei-Bewegung und die katholische Mission, ihrer Sodalität und der Analyse ihrer schriftlichen Werke widmet, soll an dieser Stelle ein kurzer Rückblick über ihre Kindheit und Jugend gemacht werden.

3.2 Kindheit und Jugend

Maria Theresia Ledóchowska entstammte aus einer polnischen Adelsfamilie und wurde am 29. April 1863 in Loosdorf bei Melk (Niederösterreich) geboren.



Abbildung 4: Ledóchowskas Geburtshaus¹⁶⁰

Ihr Vater war der polnische Graf Anton Ledóchowski, der in zweiter Ehe mit der Schweizerin Josefine Salis-Zizers verheiratet war. Dieser Verbindung entsprangen

¹⁵⁹ Walzer, *Auf neuen Wegen*, S. 57.

¹⁶⁰ Eigenes Foto, (Loosdorf Februar 2010).

neun Kinder, wobei sechs am Leben blieben: Maria Theresia, die Erstgeborene, und dann in kurzen Abständen Julia, Wladimir, Ernstine, Franziska und Ignaz. Weiters gab es noch die drei Söhne Timothée, Anton und Kasimir des Grafen aus erster Ehe. In Bezug auf die Erziehung der Kinder herrschte große Strenge und eiserne Disziplin im Hause Ledóchowski. Vor allem die Mutter duldeten keinen Widerspruch: „Mama packte mich mit eisernen Krallen zum Klavier. ... Ich wurde zu vielem angehalten und mein Verstand scharf geübt. Es war eine grausame Überlastung ...“ erinnerte sich die spätere Ordengründerin.¹⁶¹ Vielleicht auch aus dieser Überlastung heraus entwickelte sie einen übergroßen Ehrgeiz und wollte in allem die Erste sein. Ihrem eigenwilligen, stets nach Unabhängigkeit und Geltungsdrang strebenden Charakter stand ein eher kränklicher Körper gegenüber. Die Mutter hatte für ihre Töchter nur ein Ziel im Auge, ein Leben als Ehefrau und Mutter. Das wünschte sie sich sehnlich, doch sowohl Maria Theresia als auch Julia enttäuschten sie diesbezüglich.

Durch den Bankenkrah vom 9. Mai 1873 verlor die wohlhabende Familie ihr ganzes Vermögen. Graf Anton war in Loosdorf an der Gründung der Landesvorschusskasse (heutigen Volksbank) beteiligt gewesen und seine Aktienspekulationen gingen schief. Er musste die Villa in Loosdorf verkaufen, und die Familie übersiedelte in ein Mietshaus nach St. Pölten. Dort besuchte Maria Theresia, die bisher Privatunterricht erhalten hatte, vom elften bis zum vierzehnten Lebensjahr die Schule der Englischen Fräulein als Externistin. Sie war die Jüngste, die jedoch bald alle anderen mit ihrem Wissen in den Schatten stellte. Maria Theresia, deren literarischen und künstlerischen Talente schon im zarten Alter zum Vorschein kamen, war eine ausgezeichnete Schülerin.

Ein besonderes Verhältnis soll Maria Theresia zu ihrem Vater gehabt haben, der ihre Talente förderte und ihr Unterricht gab. Graf Anton Ledóchowski war ein tief religiöser Mann, der von seiner ältesten Tochter bewundert und sehr verehrt wurde. Er hatte stets großes Heimweh und gab seine Liebe zu Polen auch an Maria Theresia weiter. Schon mit zehn Jahren begann Maria Theresia polnisch zu lernen und war überaus glücklich, als sie ihr Vater das erste Mal 1879 nach Polen mitnahm.¹⁶²

¹⁶¹ von Eltz-Hoffmann, Salzburger Frauen, S. 106.

¹⁶² Winowska, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 42.

So konnte die 16-jährige Maria Theresia endlich das „Land ihrer Ahnen kennen“ lernen.¹⁶³ Auf dieser Reise soll sie sich auch verliebt haben. Ihr Angebeteter war ihr Cousin, ein gewisser Graf Julius Ostrowski. Er war Kammerherr des Zaren, verfügte über riesige Güter und war eine „gute Partie“.

In Warschau verbrachten die beiden zwei Tage miteinander, wo er ihr die Sehenswürdigkeiten der Stadt zeigte und ihr den Hof machte. Doch Ostrowskis Zuneigung für die junge Gräfin blieb nicht von Dauer, und bald musste sie erfahren, dass er eine reiche französische Erbin aus Dijon geheiratet hatte.¹⁶⁴

Maria Theresia hatte diese Enttäuschung, die sie zugleich als Demütigung empfand, lange nicht überwunden. „Es brach ihr buchstäblich das Herz“, schrieb ihre Schwester Julia „als diese Liebe nicht erwidert wurde.“¹⁶⁵



Abbildung 5: Gräfin Ledóchowska mit 21 Jahren¹⁶⁶

¹⁶³ *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 54.

¹⁶⁴ *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 69.

¹⁶⁵ *von Eltz-Hoffmann*, Salzburger Frauen, S. 109.

¹⁶⁶ *Walzer*, Auf neuen Wegen, S. 32.

Im April 1883 übersiedelte die Familie Ledóchowski ins österreichische Galizien, wo ihr Vater in Lipnica Murowana im heutigen Südpolen ein Landgut erworben hatte. Zwei Jahre später, Maria Theresia war 22 Jahre alt, erkrankte sie an den Pocken. Im selben Jahr am 21. Februar 1885 starb ihr Vater, der sich am Krankenbett angesteckt hatte.¹⁶⁷ Maria Theresia überlebte, jedoch war sie mit Pockennarben übersät und abgemagert. Eine Heirat war nun eher ausgeschlossen, und so blieb nur noch die Möglichkeit Hofdame an einem fürstlichen oder herzoglichen Hof zu werden.

3.3 Ledóchowskas Missionszeitschrift „Echo aus Afrika“

Die kurze Unterredung der Gräfin mit dem Kardinal Lavignerie 1889 hatte zur Folge, dass sie ein Schreiben bekam, worin sie der Kardinal dazu aufforderte, Anti-Sklaverei-Vereine in Österreich zu gründen. Da sie Rücksicht auf ihre Stellung bei Hof nehmen musste, übertrug sie diese Aufgabe der Baronin Sophie Hammerstein-Stolberg. Sie war die Enkelin des Grafen Stolberg-Stolberg. Die Familie des Barons Hammerstein residierte auf Schloss Sitzenthal bei Loosdorf¹⁶⁸ und gehörte zum Bekanntenkreis der Familie Ledóchowski. Besonders die Baronin Sophie stand Maria Theresia sehr nahe.¹⁶⁹ Während es im Zuge einer breiten öffentlichen Kampagne gegen die Sklaverei sogar zu einer Zusammenarbeit von Katholiken und Liberalen im „Anti-Sclavenverein“ gekommen war,¹⁷⁰ gründete Baronin Sophie Hammerstein-Stolberg im Auftrag von Ledóchowska und mit Hilfe des Bischofs von St. Pölten einen Anti-Sklaverei-Verein auf streng katholischer Grundlage.

Das katholische Vereinswesen hat sich in Österreich gegen Ende des 19. Jahrhunderts stark etabliert. Im Jahr 1880 existierten allein in Wien etwa 100 katholische Vereine, und die Zahl sollte in den kommenden Jahrzehnten noch weiter ansteigen. Zwischen 1890 und 1899 stieg die Zahl der Neugründungen auf über 200 an.¹⁷¹

¹⁶⁷ Winowska, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 79.

¹⁶⁸ Peter Kuderer, Ein Leben für Afrika. Die Missionstat der Maria Theresia Ledóchowska (Loosdorf bei Melk 1959), S. 30.

¹⁶⁹ Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 9f.

¹⁷⁰ Walter Sauer, Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Vorgeschichte des Christlichsozial-konservativen Lagers bis 1914 I (Wien 1979), S. 106.

¹⁷¹ Sauer, Katholisches Vereinswesen in Wien, S. 45.

Ledóchowska agierte einstweilen im Stillen, indem sie fortlaufende Artikel über die Anti-Sklaverei-Bewegung und die afrikanischen Missionen schrieb. Diese wurden im 1889 gegründeten „St. Angela Blatt“ des Kirchendirektors des Wiener Ursulinenklosters und späteren Prälaten Anton Schöpfleuthner veröffentlicht, bald schon in Form eines Beiblattes mit dem Titel „Echo aus Afrika“.¹⁷²

Das „St. Angela Blatt oder: Das Apostolat der christlichen Tochter“ war eine in katholischen Kreisen und sogar im Kaiserhaus geschätzte Monatsschrift für die „christlichen Töchter Österreichs.“ Der Titel „Apostolat der christlichen Tochter“ verweist auf das in Frankreich begründete „L’apostolat de la jeune fille chrétienne“, das bestrebt war, den religiösen Eifer zu beleben und gegen „schlechte“ Bücher und sittenverderbende Gesellschaften vorzugehen. Die vermeintliche „Schwachheit“ und die Religiosität der gebildeten Frau wurden dabei zum Politikum erhoben.¹⁷³

Das „Echo aus Afrika“ erschien erstmals im November 1889 und war anfangs ausschließlich ein Organ der Anti-Sklaverei-Bewegung des In- und Auslandes. Nur vereinzelt gab es auch Nachrichten aus den Missionsstationen und über die Arbeit dort selbst. Doch dies sollte sich bald ändern. Die Missionsberichte mehrten sich zuungunsten der Berichte über die Anti-Sklaverei-Bewegung. Ledóchowska stand bereits damals mit sechs verschiedenen Missionsgesellschaften, die in Afrika ihr Betätigungsfeld hatten, in Verbindung.¹⁷⁴

Nachdem die Gräfin ihren Dienst als Hofdame quittierte, bezog sie ein Zimmer bei den Barmherzigen Schwestern in Riedenburg nahe bei Salzburg. Von da an lebte sie quasi das Leben einer Nonne in Einsamkeit und begann mit der Arbeit für die Mission.

Mit 9. Mai 1891 wurde aus dem Beiblatt des St. Angela Blattes ein eigenes Missionsblatt.¹⁷⁵ Ihr „Echo aus Afrika“ wurde also eine eigene Zeitschrift. Zunächst machte sie sich, ohne Gefährtinnen, ganz allein an die Arbeit.

¹⁷² *Rinnerthaler*, Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden, S. 2.

¹⁷³ Bernhard *Doppler*, Zwischen Missionsblatt und heiligster Kunst. In: Franz *Dotter*, Walter *Maklin* (Hg.), *Christliche Markierungen* (Wien 1979), S. 104.

¹⁷⁴ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 83.

¹⁷⁵ *Rinnerthaler*, Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden, S. 2.

Lediglich die Pfarrhausköchin und ein Mesner halfen ihr abends beim Versand des „Echo aus Afrika“ und bei anderen mechanischen Arbeiten.¹⁷⁶

Doch schon bald begann die Arbeit Früchte zu tragen und die Abonnements häuften sich. 1896 hatte die Missionszeitschrift in deutscher Sprache bereits 4.000 Abonnenten und die seit 1893 erschienene polnische Ausgabe zählte 3.000 Abonnenten. Die italienische Ausgabe, für die der Diözesanpriester Mioni als Redakteur gewonnen werden konnte, zählte 8.000 Auflagen. Um immer mehr Leserkreise bemüht, begann Maria Theresia 1893 auch die „Kleine Afrika-Bibliothek“ herauszugeben. Hierbei handelte es sich um kürzere Geschichten und auch Theaterstücke, stilistisch ganz anders als die Briefe und Missionsberichte des „Echo aus Afrika“. Sie sollten auch bei einer jüngeren Leserschaft das Missionsinteresse wecken.¹⁷⁷

Hinzu kamen Artikel und Berichte über die Anti-Sklaverei-Bewegung, die Maria Theresia in den verschiedensten Zeitungen veröffentlichte. Durch diese zahlreichen Veröffentlichungen wollte sie die Massen für die Missionen begeistern.¹⁷⁸ 1896 hatte sie sogar ein „Wander-Museum“ eingerichtet, um damit das Leben in Afrika (bzw. das afrikanische Leben, wie es die Europäer interpretierten) für ein europäisches Publikum zu veranschaulichen.¹⁷⁹

Neben der Herausgabe zahlreicher Publikationen, die zur Entwicklung des kirchlichen Pressewesens beitrugen, veranstaltete sie Basare und so genannte „Ausstellungen afrikanischer Curiositäten“, schrieb Theaterstücke und verfertigte Musterpredigten für Pfarrer. Durch diese Tätigkeit entwickelte die offensichtlich begabte Journalistin neue Formen der Öffentlichkeitsarbeit.¹⁸⁰

In diesem Zusammenhang soll auch ihre Tätigkeit als Vortragende genannt werden, bei der sie als eine der ersten Diapositive verwendete.¹⁸¹ Einer Anekdote zufolge, begann ihre Vortragsreihe 1893 in der Pfarre von Nikolsburg in Mähren. Sie suchte stets Pfarrer und Prälaten auf, um sie von ihrem Vorhaben zu unterrichten und sie zu bitten, ihre Aufrufe weiter unter die Leute zu bringen. Doch der Pfarrer in Nikolsburg forderte sie auf, ihren Vortrag selbst zu halten.

¹⁷⁶ Walzer, *Auf neuen Wegen*, S. 61.

¹⁷⁷ Krones (Hg.), *Immer heiter, Gott hilft weiter!*, S. 27.

¹⁷⁸ Bielak, *Maria Theresia Gräfin Ledóchowska*, S. 92.

¹⁷⁹ Krones (Hg.), *Immer heiter, Gott hilft weiter!*, S. 28.

¹⁸⁰ Sauer, *Schwarz-Gelb in Afrika*, S.77.

¹⁸¹ von Eltz-Hoffmann, *Salzburger Frauen*, S. 112.

Dies war der Beginn ihrer Karriere als Vortragende vor teils ganz unterschiedlichem Publikum.¹⁸²

3.4 Die St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen

„Wir sollten niemals vergessen, daß unser Institut auf Armut und Demut begründet ist. Es hat arm und demütig begonnen, und je ärmer und einfacher ihre Mitglieder sind, umso besser wird dies für sie selbst und ihre Mitglieder sein. Denn Gott widersteht dem Hochmütigen, dem Demütigen aber schenkt er seine Gnade.“¹⁸³

In Anbetracht der vielen Arbeit begab sich Maria Theresia auf die Suche nach Mitarbeiterinnen und stellte zunächst eine Buchhalterin ein. Doch dies war erst der Anfang, denn sie wollte die Missionshilfe generell auf eine breitere Basis stellen und so kam ihr der Gedanke zur Gründung einer Vereinigung, die nach dem Beispiel der Marienkinder „Sodalität“ genannt werden sollte. Die Marienkinder waren eine studentische Vereinigung der Ursulinen, die von Maria Theresias Schwester Julia gegründet worden war.

In dieser Sodalität wollte man Laien für die Missionsarbeit aufnehmen. Gemeinsam mit dem Jesuiten Pater Schwärzler, Provinzial in Wien, entwarf sie 1894 den Plan zur besagten Vereinigungsgründung, und die „St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen“ stand am Beginn ihrer tatsächlichen Verwirklichung. Bevor sie ans Werk gingen, musste Ledóchowska aber noch unbedingt die Erlaubnis und den Segen des heiligen Vaters einholen, die ihr ohne weiteres gewährt wurden.¹⁸⁴

Die Claver-Sodalität wurde in gedanklicher Anregung an Kardinal Lavignerie gegründet und war eine „Hilfsmissionsgesellschaft“, die es sich zur Aufgabe machte, mittels massiver Missionspropaganda und Spendensammlungen den

¹⁸² Winowska, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 89 / Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 170 / Walzer, Auf neuen Wegen, S. 74 / Krones (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter!, S. 22.

¹⁸³ Krones (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter!, S. 33.

¹⁸⁴ Walzer, Auf neuen Wegen, S. 62f.

Missionaren in Afrika Hilfe zu leisten. Zum Patron dieser Organisation wurde der Jesuitenmissionar Petrus Claver erklärt.

Petrus Claver wurde 1580 zu Verdu bei Cervera in Nordspanien geboren. Während seiner theologischen Studien trat er 1602 in die Gesellschaft Jesu ein und legte zwei Jahre später seine Profess ab. Zwischen 1605 und 1608 weilte er zum Zweck philosophischer Studien im Kolleg Monte Sion auf der Insel Mallorca. Dort wurde seine Begeisterung für die Missionen in Amerika erweckt. Im April 1610 machte er sich auf in die neue Welt, nach Cartagena in Kolumbien. Er vollendete zunächst seine Studien, wurde 1616 zum Priester geweiht und stellte sich von da an in den Dienst der „armen Negerklaven“. 300.000 soll er im Laufe seines Lebens auch getauft haben.

Der Jesuitenmissionar starb am 8. September 1654 in Cartagena. Petrus Claver wurde 1896 von Leo XIII. zum Patron der „Negermission“ ernannt. 1851 wurde er selig gesprochen und 1888 sein Heiligsprechungsprozess vollendet.¹⁸⁵ Die Heiligsprechung von Petrus Claver erfolgte in einer Zeit, als die katholische Kirche die Befreiung der schwarzen Bevölkerung aus den „Fesseln der Sklaverei“ zu einem wesentlichen Bestandteil ihres Missionskonzeptes machte.

Die erste Gefährtin bzw. Mitbegründerin der Sankt Petrus Claver Sodalität war Melanie von Ernst. Die in Trient wohnende Schweizerin war bereits eine Abonnentin des „Echo aus Afrika“.¹⁸⁶ Am 9. September 1894 weihte sie sich als erste interne Sodalitin auf ein Jahr. Für weitere Mitarbeiterinnen sorgte die Gräfin durch die Werbung für die Mission über ihre Zeitschrift. Inzwischen zog sie auch mit ihren ersten Mitarbeiterinnen in die so genannte Pagerie des fürsterzbischöflichen Priesterhauses in der Dreifaltigkeitgasse 12 (neben der Dreifaltigkeitskirche) in Salzburg. Die Sodalität begann zu wachsen, Melanie von Ernst zog es, wie die Stifterin selbst, zum Ordensleben und sie beschlossen, das ursprünglich als Laienvereinigung konzipierte Werk nun doch auf einer religiösen Genossenschaft mit Ordensgelübden aufzubauen. Nach Besprechung mit Pater Schwärzler am 5. Juli 1895 wurden die Ordensregeln des heiligen Ignatius von Loyola für die Sodalität festgelegt¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Traugott *Bautz* (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 7 (Herzberg 1994), S. 341f.

¹⁸⁶ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 105.

¹⁸⁷ *Walzer*, *Auf neuen Wegen*, S. 68.

Ein Grundriss von Konstitutionen wurde von Ledóchowska in der Folge ausgearbeitet und dieser vom fürstlichen Erzbischof Haller von Salzburg 1897 approbiert. Somit war ein neues religiöses Institut entstanden. Als „Hilfsmissionsgesellschaft“ wurde die Sodalität wie die anderen Missionsgesellschaften auch direkt der Propaganda Fide und damit Ledóchowskas Onkel unterstellt.¹⁸⁸

Die Wohnung in der Pagerie in Salzburg reichte für die Aktivitäten der Sodalität und die inzwischen personell vergrößerte Gemeinschaft nun längst nicht mehr aus, und so machte sich Maria Theresia auf die Suche nach größeren Räumlichkeiten, genauer einem Haus mit Garten und Landwirtschaft. 1897 besichtigte sie eine alte sanierungsbedürftige Papiermühle in Lengfelden, die von Herz-Jesu Missionaren¹⁸⁹ zum Verkauf angeboten wurde.

Die Wasserkraft der Fischach konnte zur Stromerzeugung und in weiterer Folge auch für den Betrieb einer Druckerei genützt werden und so entschloss sich Ledóchowska die alte Papiermühle samt Grundbesitz für die Sodalität zu erwerben. Am 16. Juni 1897 wurde der Kaufvertrag mit einem Kaufpreis von 26.500 Gulden unterzeichnet. Das Geld kam zu einem überwiegenden Teil aus dem Erbteil von Maria Theresia.¹⁹⁰

Das Landgut umfasste neben einigen alten Gebäuden, einen großen Garten, einen Park, eine Landwirtschaft mit Feldern, Äckern und mehreren Parzellen Wald. Die Ernährung der Mitglieder durch Subsistenzwirtschaft konnte sichergestellt werden und so würden auch die Kosten gering gehalten werden können. Die angehenden Schwestern sollten in „Maria Sorg“, wie die Gräfin den neuen Besitz in Erinnerung an einen Wallfahrtsort in Böhmen nannte, kochen, waschen, bügeln und andere häusliche Arbeiten erlernen sowie auch in Handwerksarbeiten ausgebildet werden. Bereits am 5. August 1897 kamen drei Franziskanerinnen Mariens nach „Maria Sorg“, um die neue Gemeinschaft in das Ordensleben einzuführen.

Neben dem Mutterhaus „Maria Sorg“ entstanden weitere Filialen der Sodalität in Wien, München, Triest usw. Am 29. Jänner 1902 bekam Maria Theresia die lang

¹⁸⁸ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 112.

¹⁸⁹ Diese hatten mit der Gründung des Missionshauses Liefering-Salzburg 1888 ihre erste Niederlassung im deutschsprachigen Raum. Die Herz-Jesu Missionare wurden von dem französischen Priester Jules Chevalier 1854 gegründet.

¹⁹⁰ *Rinnerthaler*, Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden, S. 5.

ersehnte päpstliche Erlaubnis in Rom das Generalatshaus der Sodalität zu eröffnen. Nachdem sich das erste Haus der Sodalität in der Via Giovanni Lanza bald als zu klein erwies, wurden schließlich drei alte Häuser in der Via dell' Olmata in der Nähe der Kirche Santa Maria Maggiore erworben. Vom Mutterhaus in Rom aus kam es zu weiteren Filialgründungen in Spanien (Madrid), England, Irland und sogar Amerika (St. Luis, Missouri).¹⁹¹

In seinem Breve vom 10. 6. 1904 erteilte Pius X. dem Werk der St. Petrus Claver Sodalität die endgültige Bestätigung und „sprach die Hoffnung aus, die ‚Sodalität‘ möge sich unter allen Völkern und Nationen verbreiten und sie anspornen, einmütig das geistliche Wohl der Neger zu fördern.“¹⁹²

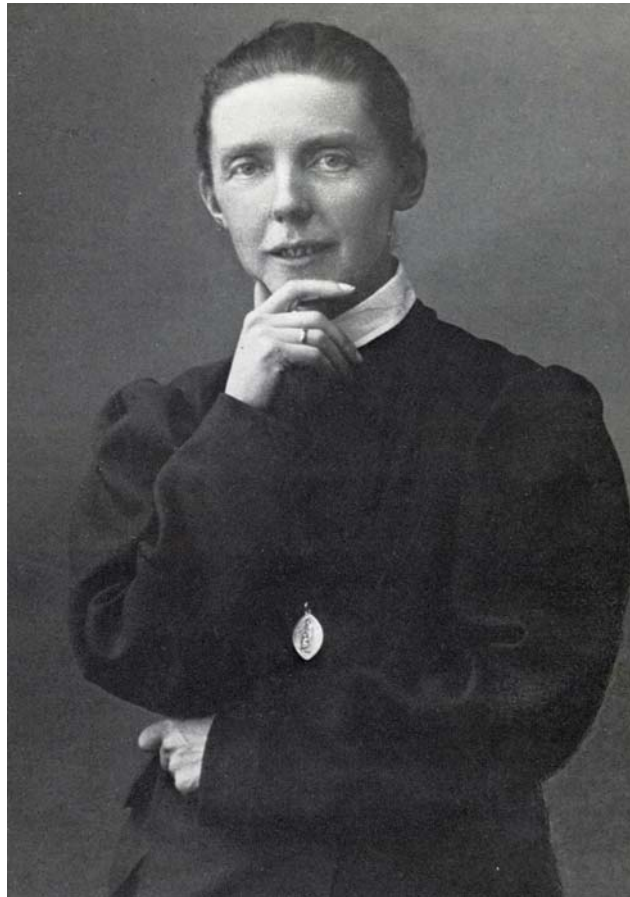


Abbildung 6: Die Gräfin als Sodalin¹⁹³

¹⁹¹ Walzer, Auf neuen Wegen, S. 98.

¹⁹² Kuderer, Ein Leben für Afrika, S. 36.

¹⁹³ Winowska, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S.80.

3.4.1 Die Sodalität – Konzeption, Ideologie und Aufgaben

Die Gründung der Sodalität war die erste ihrer Art, eine Missionsgesellschaft mit speziellen Aufgaben. Eben als Hilfsmissionsgesellschaft konzipiert, war es die Aufgabe der Sodalität, Missionare in Afrika von Europa aus in vielfältiger Weise zu unterstützen. Einerseits durch Gebete für die Missionare und die Bekanntmachung und Aufklärung über die afrikanische Missionsarbeit in Europa, andererseits durch das Lukrieren von Spendengeldern. Konkrete materielle Hilfe kam durch die zahlreichen Gegenstände für die Mission die nach Afrika entsandt wurden (von Haushaltsgeräten bis zu Gebetbüchern). Das Weiterbestehen der Sodalität war durch den Kern der internen Sodalinnen, die sich durch ein zeitliches oder ewiges Gelübde der Missionsarbeit verpflichteten, gesichert. Auf die Bedeutung der Sodalinnen für die geregelte Missionsarbeit verwies die Stifterin mehrfach in ihren Vorträgen. Sie bezeichnete sie als „lebende Bausteine“, ja als die „Grundmauern der Sodalität.“¹⁹⁴ Durch ihre Arbeit unterschied sich die Sodalität auch, nach Ansicht Ledóchowskas, von anderen Vereinen und machte sie so essentiell für den Fortbestand der Missionsstationen in Afrika. Auf den Einwand, wieso man überhaupt die Sodalität bräuchte, wenn man auch direkt die Missionen in Afrika unterstützen könnte, entgegnete Ledóchowska folgendes: „Freilich kann man die Missionen ‚auch so‘ unterstützen, aber auf die spontane Unterstützung, auf die einzelnen Wohlthäter können die Missionäre nicht dauernd rechnen. Nur wenn die Unterstützung der Missionen, und besonders die Propaganda, diese Maulwurfsarbeit für dieselben, in die Hände einer eigens dazu berufenen Gesellschaft gelegt ist, ist ihnen eine Gewähr für deren geordnete und fortlaufende Unterstützung gegeben.“¹⁹⁵

Die Missionäre könnten sich demnach voll und ganz auf die Hilfsmissionsgesellschaft und deren kontinuierliche, unveränderte Unterstützung verlassen. Das religiöse Institut der Sodalinnen wurde von Rom gebilligt bzw. gut heißen und oblag somit aber auch der Überwachung des heiligen Stuhls. Das Wirken der Sodalität sollte sich nicht mit dem Wechsel der Personen ändern, wie dies bei anderen Vereinigungen der Fall hätte sein können.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Maria Theresia Ledóchowska, Über die Sodalität und ihr Wirken. Vortrag gehalten im Sacre Coeur zu Wien (Salzburg 1898), S. 15.

¹⁹⁵ Ledóchowska, Über die Sodalität und ihr Wirken, S. 5.

¹⁹⁶ P. Friedrich, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika in der St. Petrus Claver Sodalität (Salzburg 1911), S. 1.

Missionskandidatinnen konnten ihr Vorpostulat, also die Zeit des Kennenlernens und der persönlichen Prüfung ob sie für den Missionsberuf geeignet sind, in der Sodalität absolvieren. Sie wurden allerdings danach nicht gleich in die Missionen nach Afrika entsandt, sondern konnten zunächst der jeweiligen Missionsgesellschaft in ihren europäischen Niederlassungen beitreten, bevor es nach Afrika oder auch in andere Weltteile ging. Von September 1896 bis Dezember 1897 meldeten sich 155 Missionskandidatinnen. Die Aufnahme wurde 50 Kandidatinnen zugesagt, wovon 30 die Probe antraten und von diesen nur 18 blieben.¹⁹⁷

Die Sodalinnen wirkten im Gegensatz zu den Missionsschwestern nicht vor Ort, sondern in der Heimat, wo sie einen klösterlichen Beruf mit festen Regeln auszuüben hatten, der zudem auch eine völlige Selbstaufopferung bedeutete: „Die Sodalin aber sagt: „Ihr lieben Schwarzen, ich bringe nicht nur von dem Überfluß, (Vergleich mit gewöhnlichen Geldspenden) sondern ich opfere mich euch selbst mit Leib und Leben, mit Gut und Freiheit, und nicht nur für einen Tag, für ein Jahr oder Jahrzehnt, sondern bis in den Tod! Ja bis in den Tod – so lieb hab ich euch.“¹⁹⁸

Maria Theresia erstellte für die Sodalität Jahresberichte, wo die Tätigkeiten der Sodalität eine genaue Auflistung erfuhren (Propaganda in Wort und Schrift, eine Auflistung der Geldspenden und deren Verwendung für die Missionen, die Entwicklung der einzelnen Filialen, der Briefverkehr der Sodalität, der Mitgliederbestand usw.). Der erste Jahresbericht befasste sich mit dem Zeitraum von 26. April 1894 bis Ende 1896 und stammte von der Generalleiterin selbst. Er ist ein Musterbeispiel an Genauigkeit. Für die folgenden Berichte wurde dann auch die Mitarbeit von Sekretärinnen herangezogen. In Rom galten die Jahresberichte der Gräfin als vorbildlich, und es wurde bedauert, dass nicht alle Missionswerke eine so genaue Buchführung hatten.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen 1897 (Salzburg 1898), S. 24.

¹⁹⁸ P. Norbert *Geggerle*, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung in der St. Petrus Caver Sodalität (Rom 1914), S. 26.

¹⁹⁹ *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska, S. 100.

Im Jahr 1897 gründete die Stifterin, nicht ohne anfänglichen Widerstand, eine Druckerei in Maria Sorg. Dort sollten Missionsblätter, Kalender, Broschüren, Flugschriften und ähnliches gedruckt werden. Besonders wichtig für den Bekehrungserfolg in den Missionsstationen war das religiöse Material in den jeweiligen afrikanischen Sprachen. Die Stifterin ließ sich die Manuskripte der Missionare senden und durch die Sodalitätsmitglieder in der eigenen Druckerei die Bücher herstellen. So wurden Religions- und Schulbücher, Katechismen, biblische Geschichten, Heiligenleben, Gesang- und Gebetbücher sowie Wörterbücher in der Druckerei in Maria Sorg gedruckt und nach Afrika versandt. Das erste Buch in der afrikanischen Sprache Sindebele wurde 1899 in Maria Sorg gedruckt.²⁰⁰ Sindebele gehört zur Gruppe der Bantu-Sprachen und wird unter anderem von den Matabele im heutigen Zimbabwe gesprochen. Weitere Druckereien entstanden nach Ledóchowskas Tod in Rom, Nettuno, Krosno (Polen), St. Paul (USA) und in Montevideo (Uruguay).²⁰¹

Maria Theresia erkannte bald, dass die relevanten Bücher und religiösen Schriften für die Mission in Afrika selbst hergestellt werden müssten, und so gründete sie nach dem 1. Weltkrieg das „Werk der afrikanischen Presse“.

Die Gründung einer Druckerei in Maria Sorg war kein einfaches Unterfangen. Zweimal wurde ihre an die österreichische Regierung gerichtete Petition abgelehnt und erst am 13. Juli 1898 erhielt sie vom Minister Thun die Ermächtigung zur Einrichtung einer Druckerei in Maria Sorg. Ihr Aufruf für die Notwendigkeit der Gründung einer Druckerei bediente sich einer militanten Rhetorik. Der Zweck der St. Petrus-Claver Sodalität sei es „... Propaganda zu machen für die katholischen Missionäre, die nach Afrika das Licht des Glaubens tragen, und ihnen Gebete, Geld und Berufe zuzuführen.... Die erste Waffe in der Hand einer Kampf- und Agitationsgesellschaft ist heutzutage die Presse und die rationellste Weise, diese Waffe zu handhaben, ist die Errichtung einer eigenen Druckerei. In früheren Jahrhunderten gab es sogenannte Höllenmaschinen, welche Tod und Verderben um sich verbreiteten. Auch heutzutage gibt es viele geheime ‚Höllmaschinen‘, d.h. Druckereien, welche das Gift des Gotteshasses in Gestalt glaubens- und sittenloser Flugschriften und Traktätlein bis in die entferntesten Alpenthäler tragen. Dem entgegen tritt nun die St. Petrus Claver Sodalität mit

²⁰⁰ Bielak, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 172.

²⁰¹ Walzer, Auf neuen Wegen, S. 91.

einer ‚Himmelsmaschine‘ hervor – einer apostolischen Druckerei, ... Jedes in dieser Druckerei gedruckte Heftchen oder Buch wird selbst zum Missionar werden, so viele Lettern sich in unseren Setzkästen befinden, so viele Seelen der Schwarzen werden wir für den Himmel gewinnen können!“²⁰²

Die Gräfin verstand es sehr gut, ihr Werk und damit auch sich selbst mit großem rhetorischen Geschick zu präsentieren und in Szene zu setzen. Dabei stellte sie sich selbst gern als unterwürfige Dienerin Gottes dar, als die bloße Marionette seiner großen Pläne. Ihr ganzes Leben ist dem Willen Gottes gewidmet und dadurch wird ihr aber auch seine besondere Gnade zu Teil. Sie sieht sich als von ihm auserwählt und zur Missionsarbeit berufen, wie es aus einem ihrer zahlreichen Vorträge hervorgeht: „Ich am wenigsten hätte mir diesen Beruf erträumen lassen, da ich doch bis zu meinem 23. Jahre nicht das leiseste Interesse und Verständnis für die Missionen hatte, wie Sie es gleichfalls in der dem vorjährigen Berichte beigegebenen Vorgeschichte der Sodalität lesen können. Berufssache ist Gottessache! Da rechte man mit dem lieben Gott, der nur einem kleinen Häuflein Menschen diese Gnade erweisen wollte.“²⁰³

Die von ihr erwähnte Vorgeschichte der Sodalität ist zugleich auch ihre Vorgeschichte bzw. ihre Vergangenheit, bevor sie begann, sich den Missionen in Afrika zu widmen. Sie verstand es Spannungsmomente und Höhepunkte in ihren Vorträgen einzubauen, um dadurch das Interesse des Publikums zu erwecken bzw. auch dessen Bereitschaft sich finanziell am Missionswerk zu beteiligen. Die Vorgeschichte der Sodalität bzw. ihr persönlicher Werdegang wurde ebenfalls perfekt inszeniert. „Wie ist denn dieses noch junge und doch schon so weit verzweigte Werk entstanden? ...es fing an, wie vielleicht noch kein anderes frommes Institut begann, – mit einem Theaterstück und der Theaterdichter war: Ihre Dienerin! Wollen Sie mehr hierüber lesen, so finden Sie alles beschrieben in einem blauen Heftchen, betitelt: ‚Die Entstehungsgeschichte der St. Petrus Claver-Sodalität,‘ die Sie um den Preis von 10 h erhalten können“.²⁰⁴

²⁰² Maria Theresia *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen 1897 (Salzburg 1898), S. 31f.

²⁰³ Maria Theresia *Ledóchowska*, Über die Sodalität und ihr Wirken. Vortrag gehalten im Sacre Coeur zu Wien (Salzburg 1898), S. 9.

²⁰⁴ Maria Theresia *Ledóchowska*, Ein Hilfswerk für Afrika. Vortrag gehalten im Saale der „Union“ zu Luzern (Salzburg 1905), S. 16.

3.4.2 Eine Mitgliedschaft in der St. Petrus Claver Sodalität

Die Sodalität war als eine Vereinigung von Welt- und Ordensleuten organisiert. Die AnwärterInnen auf eine Mitgliedschaft in der Sodalität wurden von der Gräfin in verschiedene Gruppen eingeteilt. Da gab es den schon erwähnten Kern der Internen, Sodalinnen des heiligen Petrus Claver, die sich mit einem Gelübde zum Dienst für die afrikanischen Missionen verpflichteten. Es handelte sich um unverheiratete Frauen und Witwen, die gemeinschaftlich in den Zentralen und Filialen der Sodalität lebten und sich ganz der Missionsarbeit widmeten.²⁰⁵

Neben den internen Mitgliedern der Sodalität gab es die so genannten Externen, Männer und Frauen, die der Sodalität durch einen privaten, religiösen Weiheakt verbunden waren. Diese beteiligten sich nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten an dem Werk und verpflichteten sich zu einem Jahresbetrag von 20 Kronen (K).

Weiters gab es noch externe Mitglieder, die sich der Mitarbeit in den Häusern des Institutes widmeten oder die Leitung von Filialen übernahmen. Ende des Jahres 1897 hatte die Sodalität bereits vier Niederlassungen: Wien, Krakau, Innsbruck und Triest. Nach April 1900 sind weitere Filialen in Breslau, München und Paris hinzugekommen.²⁰⁶

Neben den externen Mitgliedern der Sodalität gab es noch die Förderer (bzw. Ehrenmitglieder) und Förderinnen der afrikanischen Missionen, die sich durch mindestens eine jährliche Geldspende von 2 K oder durch wichtige Tätigkeiten an dem Missionswerke (Gebet und Verbreitung der Sodalitätsschriften) beteiligten.²⁰⁷

Die Förderer aus dem Priesterstand beteiligten sich mit der Übernahme einer Predigt oder eines Vortrages (jährlich), der Verfassung oder Veröffentlichung von Artikeln in Zeitungen oder Zeitschriften, wo sie die Sodalität bekannt machten, durch die Übernahme einer Abgabestelle der Sodalität oder durch eine jährliche Spende von 5 K.²⁰⁸

Die Gruppe der so genannten TeilnehmerInnen teilte sich wiederum in die TeilnehmerInnen am Missionsbund für Afrika und die TeilnehmerInnen am „Meßbund für Afrika“. Erstere zahlten 50 Heller (h) als Jahresbeitrag oder 5 h monatlich für den „Missionsbund der Claver-Sodalität für Afrika“. Für Kinder

²⁰⁵ Friedrich, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika, S. 11.

²⁰⁶ Ledóchowska, Über die Sodalität und ihr Wirken, S. 12.

²⁰⁷ Ledóchowska (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 36.

²⁰⁸ Friedrich, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika, S. 12.

gab es den so genannten „Kinderbund für Afrika“ mit einem jährlichen Beitrag von 24 h oder einem monatlichen von 2 h.

Die TeilnehmerInnen am „Meßbund für Afrika“ beteiligten sich mit einer Einmalzahlung von 1 K am Hilfswerk. In den „Meßbund für Afrika“ konnten auch Verstorbene eingeschrieben werden und die TeilnehmerInnen hatten dadurch Anteil an 300 Messen, welche jährlich auf ihre Meinung in der St. Petrus Claver-Kapelle in Rom gelesen wurden.²⁰⁹

Durch diese vielfältigen finanziellen Beteiligungsmöglichkeiten und die differenzierte Mitgliedschaft schuf Ledóchowska eine gut organisierte Finanzierungsgrundlage für die Missionen.

3.4.3 Spendenpropaganda im Dienste der afrikanischen Mission

Die St. Petrus Claver Sodalität unterstützte alle Missionsgesellschaften, egal welcher Nation bzw. Kolonialmacht und stand auch in ständigem (Schrift-) Verkehr mit den Gesellschaften, um ihnen eine maßgeschneiderte Unterstützung zukommen lassen zu können. In diesem Zusammenhang betonte die Stifterin auch den Unterschied der Sodalität zu einem gewöhnlichen Sammelverein, der nicht genau wisse, in welcher Art Hilfe benötigt wird.²¹⁰

Ledóchowska leistete mit ihrer Arbeit für die Mission insofern Pionierarbeit, als sie die Bedeutung der Propaganda für die Durchsetzung einer religiösen Idee erkannte.²¹¹ Propaganda erfolgte durch Wort (ihre Vortragsreihen) und vor allem durch Schrift, durch ihre zahlreichen Publikationen: ihre monatlich erscheinenden Zeitschriften, allen voran das „Echo aus Afrika“, die „Kleine-Afrikabibliothek“, die Monatsschrift „Das Negerkind“ (später „Junge Afrikaner“, ab 1972 „Du und die Mission genannt“), das Missionsblatt die „Missions-Propaganda“ (heute „Afrika für Christus“), welches besonderes zur Massenverteilung geeignet war; die jährlichen „Claver-Missionskalender“ und „Kinder-Kalender“ sowie weitere Broschüren und Flugschriften.²¹² Hinzu kamen publizierte Vorträge, Berichte in anderen Zeitschriften und Ledóchowskas Theaterstücke, 9 insgesamt.

²⁰⁹ *Geggerle*, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung, S. 30.

²¹⁰ *Ledóchowska*, Ein Hilfswerk für Afrika, S. 12.

²¹¹ *von Eltz-Hoffmann*, Salzburger Frauen, S. 111.

²¹² *Walzer*, Auf neuen Wegen, S. 90.

Unter anderem ihr erstes Anti-Sklaverei-Stück „Zäida, das Negermädchen“ (1889), „Das Weinkörbchen“ (1907)²¹³, „Von Hütte zu Hütte“ (1912), „Ein Freiheitlicher am Kongo“²¹⁴ (1910) usw.

Sie wollte mit ihren Schriften möglichst breite Bevölkerungsschichten ansprechen, ja die Massen erreichen, für die Mission begeistern und natürlich zu deren finanziellen Unterstützung mittels Spendenpropaganda anregen. Das „Echo aus Afrika“ wurde wegen seines niedrigen Preises von ihr auch als „Volksschrift“ bezeichnet. Dieses Faktum „gestattet ihm (dem „Echo aus Afrika“) Eingang sowohl bei dem bereits mit Zeitschriften überladenen Reichen als auch bei dem Armen, der gern die paar Kreuzer dafür opfert.“²¹⁵

Auch der kleinere Geldbeutel sollte eine Möglichkeit finden sich an der „guten Sache“ zu beteiligen. „Die kleinste Gabe wird natürlich dankend angenommen. Wer es aber kann der greife für eine so extra gute Gelegenheit doch einmal tiefer in die Tasche.“²¹⁶ Dieser Aufruf der Gräfin wurde zur Ermöglichung der Gründung einer Missionsdruckerei in Maria Sorg gemacht. Als Dank für die Spende eines größeren Geldbetrages erhielt man eine Empfangsbestätigung in Form einer „Actie“ von 10, 50 oder 100 Gulden (fl.). Ab 50 fl. an galt man sogar als Mitbegründer, wurde als „Actionär“ der Druckerei betrachtet und kam auf eine Gedenktafel in Maria Sorg.

Neben diesen weltlichen Aufzeichnungen wies die Gräfin auch auf den Dank der Missionare und Missionsschwestern, natürlich auf den großen Nutzen, den die „Neger und Negerkinder“ davon hätten und nicht zuletzt verwies sie auf den himmlischen Lohn, den die Spender zu erwarten haben: „Mit wie viel mehr Trost wird ein solcher „Actionär“ unserer Druckerei einst in seiner Sterbestunde auf eine dieser, von uns ausgegebenen „Schein=Actien“ blicken als auf eine der so genannten wirklichen Actienpapiere, die er vielleicht besessen?“²¹⁷ Gleichzeitig kann diese Äußerung als die Aufforderung verstanden werden, den weltlichen Verlockungen zu entsagen und dem irdischen Leben nicht so viel Bedeutung beizumessen.

²¹³ Dieses Drama ist im Feuilleton des *Sodalitas Sancti Petri Claver pro Missionibus Africanis* (Hg.), „Echo aus Afrika“. Katholische Monatsschrift zur Förderung der afrikanischen Antisklavenbewegung und der afrikanischen Missionstätigkeit XXI. (1909 Salzburg), Nr.1-Nr.11.

²¹⁴ Dieses Drama ist im Feuilleton des „Echo aus Afrika“ publiziert, XXII. (1910) Nr.1-Nr.7.

²¹⁵ *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 13.

²¹⁶ *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 32.

²¹⁷ *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 32.

Eine weitere Form sich finanziell am Spendenwerk der Gräfin zu beteiligen, war der so genannte Claverheller, der von ihr ins Leben gerufen wurde. Er bestand aus einer monatlichen Spende von 10 Pfennigen oder Hellern. Für Kinder gab es den so genannten Kinderbund für Afrika mit einem monatlichen Beitrag von 2 Hellern oder Pfennigen.²¹⁸

Dann gab es das so genannte „Antoniusbrot für Afrika“.²¹⁹ Aus dem Jahresbericht der St. Petrus Claver Sodalität für das Jahr 1897 ging hervor, dass 9614 fl. für Antoniusbrot eingingen.²²⁰

Sie beantragte weiters die kirchliche Einrichtung eines „Meßbundes für Afrika“, der in 300 heiligen Messen besteht. An dessen Gnaden hätte man schon durch die einmalige Spende von 1 Schilling Anteil.²²¹

Für die Transparenz der Spendeneingänge und jener der Ausgaben für die Missionen wurde von der Gräfin zur Genüge Sorge getragen. In den Jahresberichten der Sodalität findet sich unter anderem, neben den ermöglichten Loskäufen von Sklavenkindern und Taufen, eine Auflistung der Gegenstände die durch Spendengelder erworben worden sind und in die einzelnen Missionen nach Afrika versandt werden konnten.²²²

Mit dem Tiroler Priester Franz Mayr, der als Missionar in Natal, Südafrika tätig war, stand Ledóchowska in regem Briefkontakt. Seine Missionsstationen wurden fast zur Gänze von der Sodalität finanziert. Neben den Geldspenden schickte ihm Ledóchowska auch „(Alt-)Kleider für die afrikanische Bevölkerung und andere brauchbare Gegenstände für seine Missionen wie etwa Bilder, einen tragbaren Altar, Kruzifixe für die „Neubekehrten“, Weihwassergefäße oder das „Prager Jesulein“ aus Wachs, das leider wegen der afrikanischen Hitze zu schmelzen begann und bei der Überfahrt zerbrach.“²²³

Mayr verfolgte regelmäßig die Berichte im „Echo aus Afrika“ und revanchierte sich bei Ledóchowska, indem er ihr Alltagsgegenstände aus Afrika schickte, Missionsartikel für ihre zahlreichen Zeitschriften sowie diverse Kuriositäten, die sie in ihren Missionsausstellungen in Europa gebrauchen konnte.

²¹⁸ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 171.

²¹⁹ „Antoniusbrot“: verspricht dem heiligen Antonius ein beliebiges Almosen.

²²⁰ *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 27.

²²¹ *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska, S. 172.

²²² *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität, S. 21.

²²³ Clemens *Gütl* (Hg.), „Adieu ihr lieben Schwarzen.“ Gesammelte Schriften des Tiroler Afrika-Missionars Franz Mayr (1865-1914) (Wien 2004), S. 57.

In einem Brief an Ledóchowska vom 29. Juni 1896 ist folgendes zu lesen: „Wenn Sie für Museen wirkliche Heuschrecken, klein und groß und deren Eier wünschen, will ich bei meiner Sendung solche beilegen. ... Wenn Ew. Hochgeboren viel daran gelegen ist, so bitte ich mir europäische Naturalien senden zu wollen und ich verspreche Ihnen dafür einen guten Austausch mit afrikanischen Sachen.“²²⁴

3.5 Wieso gerade Afrika?

Die Sodalität beschränkte sich mit ihrer Missionsarbeit nur auf einen Kontinent: Afrika. Wieso die Spenden nur nach Afrika und nicht auch in andere Weltteile flossen, erläuterte Ledóchowska unter anderem in ihren Vorträgen anhand der Kritik, mit der sie sich diesbezüglich konfrontiert sah.

Ledóchowska argumentierte sowohl rational als auch ideologisch. Rational betrachtet, bietet die Spezialisierung auf ein Missionsgebiet, ihrer Ansicht nach, viele Vorteile, weil ja jedes Missionsgebiet anderes sei: „... denn die Missionsländer sind ja von einander so verschieden, ihre Kultur, ihr Fortschritt, ihre Sprache, ihre Gewohnheiten und Fähigkeiten und Eigentümlichkeiten, ihre Rassen sind so grundverschieden, daß dieselben Missionäre nicht für jede Mission passen. Ein für Afrika geschulter Missionär paßt nicht für China und Japan, und einer von Afrika paßt wieder nicht für die Indianer Amerikas.“²²⁵ Interessant bei dieser Argumentation ist, dass zunächst von ‚Missionsländern‘ die Rede ist und Afrika dann aber als homogener Block betrachtet wird, China und Japan aber separat genannt und nicht als Asien subsumiert werden, was die Annahme einer höheren Entwicklungsstufe dieser Länder impliziert. Dies führt zu einer ideologischen Argumentation, indem zwischen entwickelt bzw. zivilisiert und unentwickelt unterschieden wird. Offener ausgesprochen findet sich die Annahme einer asiatischen Überlegenheit gegenüber Afrika in einer Ansprache eines Jesuitenpaters: „... weil jene Völker infolge der vielhundertjährigen Abgeschlossenheit von jeder Kultur weit ärmer und hilfsbedürftiger sind als Indier, Chinesen und Japaner, die in kultureller Beziehung den Europäern wenig nachstehen.“²²⁶

²²⁴ Gütl (Hg.), „Adieu ihr lieben Schwarzen“, S. 91.

²²⁵ Geggerle, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung, S. 15.

²²⁶ Friedrich, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika, S. 7.

Demzufolge habe Afrika also keine Kultur, konnte selbst keine entwickeln und auch nicht von einer anderen profitieren. Ohne Kultur befänden sich die Afrikaner also im Naturzustand, der sich allerdings für die erfolgreiche Mission als günstig erweist. „In religiöser Hinsicht bietet der Naturzustand dem Missionär große Vorteile, weil sich da so manche tief eingewurzelte Mißstände, z.B. das Kastenwesen, nicht finden und weil auch der Fetischdienst leichter überwunden wird als der Götzendienst. In Japan ist das größte Hindernis der völlige Unglaube bei der Intelligenz. So sind die weit größeren Fortschritte bei Naturvölkern erklärlich.“²²⁷

Neben dem Attribut des Naturzustandes werden die Afrikaner als *die bedauernswertesten Geschöpfe* bezeichnet, „... alles (sei) noch in einem wilden Urzustand, unzivilisiert, ungebildet, ungeschult, verkommen, versumpft, moralisch auf der niedrigsten Stufe stehend, hilflos nach jeder Richtung hin, bedauernswert im tiefsten Schatten des Götzendienstes, des Fetischdienstes schmachend, der Rechtlosigkeit, der Unsittlichkeit, dem Mord, der Sklaverei, ja sogar der Menschenfresserei huldigend.“²²⁸

Die Schilderung dieser schrecklichen Zustände diene einerseits als Rechtfertigung der Legitimität, sich nur mit Afrika zu befassen. Afrika bräuchte die Hilfe schlicht am meisten: „Unter allen Weltteilen lag dieser am längsten in der Finsternis und Barbarei des Heidentums begraben. Man schien diesen dunklen Erdteil förmlich vergessen zu haben, und doch übertrifft er an Größe Europa ums Dreifache.“²²⁹ Andererseits konnte die große Aufopferungsbereitschaft betont werden, die dazu gehört, wenn man bereit ist, sich diesen Zuständen anzunehmen. Denn neben den inneren Umständen seien auch die äußeren höchst problematisch: „Bis vor kurzem war auch Afrika die kostspieligste unter allen Missionen wegen der Transportschwierigkeit und nicht minder wegen der schrecklichen Heimsuchungen, die in Form von Cyklonen, Erdbeben, Heuschreckenplagen und Krankheiten aller Art über das unglückliche Land hereinbrachen. Auch das mörderische Klima hat die Erfolge der Missionäre immer wieder zerstört.

²²⁷ Friedrich, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika, S. 7.

²²⁸ Geggerle, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung, S. 18.

²²⁹ Timotheus Kranich, Die St. Petrus Claver Sodalität und ihre Wirksamkeit (Salzburg 1914), S. 6.

Das alles verschlang ungeheure Geldsummen. Hilfesuchend schauen die afrikanischen Missionäre nach Europa.²³⁰

Ein weiterer ideologischer Grund, sich mit der Missionshilfe nur auf Afrika zu konzentrieren, war eine verfeindete Religion: der Islam.

„Der Islam, der als politische Macht gebrochen ist, erwacht umsomehr jetzt in seiner religiösen christentumsfeindlichen Natur. Die Apostel des Islam überschwemmen zur Zeit ganz Afrika und haben mit der Verbreitung ihrer Lehre sichtlich mehr Erfolg als das Christentum. Ihre grobsinnliche Religion wirkt auf die Masse. Die tiefstehenden materiell gesinnten Völker nehmen natürlich eine solche Lehre viel leichter auf als die Kreuzeslehre des Christentums. Der Islam gestattet, wie Sie wissen, die Vielweiberei mit allen ihren Ausschreitungen; er gestattet die Blutrache usw. Wo aber der Islam an Einfluß gewinnt, erzieht er seine Anhänger zu fanatischen Christenfeinden.“²³¹

Hier wird die Religion des Islam als einerseits moralisch dem Christentum weit unterlegen bewertet und andererseits als Feindbild des Christentums inszeniert. Neben den „Heimsuchungen“, die über Afrika hereinbrächen (siehe oben), würde nun die „arme“ indigene afrikanische Bevölkerung erstes Opfer des Islam: „... sind denn nicht gerade diese armen Neger Afrikas der Gefahr, in den Schlund des Mohammedanismus zu verfallen, ausgesetzt? Sind sie nicht von den verschiedensten, mit irdischen Mitteln mehr ausgestatteten protestantischen Missionären von Amerika und England, von Deutschland und Holland überallher umworben, die ihnen ein verwaschenes Christentum bringen?“²³²

Neben dem Feindbild Islam spielt auch die Konkurrenz der Protestanten eine Rolle.

Mit dem Argument, dass es in Österreich selbst ohnehin genug Heiden gäbe, die man zur katholischen Konfession bekehren sollte, wurde die überseeische Mission generell in Frage gestellt. Man *täte besser daran die Neger in Ruhe zu lassen*, so das gängige Argument gegen die überseeische Mission.

Eine Berechtigung der Missionen versuchte die Gräfin mit dem Argument zu unterstreichen, dass ihr Missionswerk auch der Festigung des Glaubens im eigenen Land dienen würde. In diesem Zusammenhang wird eine Anekdote über

²³⁰ *Kranich*, Die St. Petrus Claver Sodalität, S. 6.

²³¹ *Kranich*, Die St. Petrus Claver Sodalität, S. 8.

²³² *Geggerle*, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung, S. 18.

das „Echo aus Afrika“ und die Sozialdemokraten angeführt, deren Aussage allerdings eher nicht als Regelfall interpretiert werden kann: „... glauben Sie, daß der Arbeiter, der mit Interesse das ‚Echo‘ liest – und ich kenne deren nicht wenige – unter die Sozialdemokraten gehen wird? Gewiß nicht! Aber das ist schon vorgekommen – in Wien war’s – daß Sozialdemokraten mir zugehört haben, und daß einer, dem das Elend der Schwarzen zu Herzen gegangen ist und ihm die Augen geöffnet hat, zu mir gekommen ist mit einer ausgefüllten Sammeliste von 30 Echo Abonnenten und sich dann später bekehrt hat und jetzt ein eifriger Besucher der Jesuiten-Kirche in Wien ist.“²³³ Dieses Beispiel war für die Gräfin gewissermaßen der Beweis, dass das „Echo aus Afrika“ auch in Europa für die katholische Bekehrung, in diesem Fall von Sozialdemokraten, wirken konnte, bzw. eine Abwendung vom katholischen Glauben verhindert würde. Das „Echo aus Afrika“ und die anderen Propagandaschriften der Gräfin hätten also durchaus eine Auswirkung auf die religiöse Einstellung ihrer Leserschaft, nach dem Motto, entweder ist sie schon katholisch oder sie wird es nach der Lektüre. Nach dieser Konzeption fördere das Missionswerk also nicht nur die Missionen, sondern auch den katholischen Glauben insgesamt. Die Verbreitung der Missionszeitschriften („Echo aus Afrika“, „Kleine Afrikabibliothek“ usw.) helfe also nicht nur den Missionaren in Afrika sondern mache, nach Einschätzung der Gräfin, auch hier die Leute gläubiger und mit ihrem Schicksal zufriedener.²³⁴ Herauszustreichen ist der hier konstruierte Zusammenhang von gläubig mit der Zufriedenheit mit dem eigenen Schicksal, was zugleich in Zusammenhang mit der Arbeiterschaft eine politische Unterwürfigkeit impliziert.

3.6 Eine kritische Beleuchtung von Ledóchowskas schriftlichem Schaffen

Ledóchowska hat im Laufe ihrer 31-jährigen Tätigkeit für die katholische Anti-Sklaverei-Bewegung eine große Menge an Text verschiedenster Form produziert: Pamphlete, Vorträge, Artikel in Zeitschriften, kürzere Geschichten für Kinder und sogar Theaterstücke.

²³³ *Ledóchowska*, Ein Hilfswerk für Afrika, S. 23. Vgl. auch: *Ledóchowska*, Über die Sodalität und ihr Wirken, S. 9f.

²³⁴ *Ledóchowska*, Über die Sodalität und ihr Wirken, S. 10.

Ihr schriftliches Schaffen diene immer ein und demselben Zweck: den Menschen, insbesondere den Katholiken, die Aufgaben, Ziele und vor allem die, in ihren Augen, große Notwendigkeit der Anti-Sklaverei-Bewegung zu verdeutlichen, um in der Folge deren Spendenbereitschaft mobilisieren zu können.

Die Argumente Ledóchowskas, um sich am Anti-Sklaverei-Werk zu beteiligen, waren vielfältig, eines sei an dieser Stelle erwähnt, bevor sich das Kapitel näher mit der Analyse ihrer Schriften beschäftigt. Bei ihrer Mobilisierung verweist die Gräfin unter anderem auf den himmlischen Lohn, der den fleißig spendenden Katholiken nach seinem Tod erwarten würde: „Wir müssen alle sterben. ... Und wer zittert nicht vor diesem großen Augenblicke, der über das ewige Heil unserer Seele entscheiden wird, wer fürchtet sich nicht vor seinem Richter zu erscheinen? ... sorgen wir schon im Leben dafür, dass wir diesen schrecklichen Gang zum Richterstuhle hin in guter Begleitung antreten, dann wird unsere Furcht vor dem Tode bedeutend abnehmen.“²³⁵

Wie sind nun ihre Theaterstücke aufgebaut, welche Themen werden behandelt und wie werden die Protagonisten dargestellt? Was sagt die Darstellung der Protagonisten über ihr Afrikabild bzw. ihre Beurteilung der AfrikanerInnen aus? Bei dieser Analyse wird auch ihr ambivalentes Verhältnis zu der säkularen Kolonialmacht und die Stellung Österreichs im europäischen Wettlauf um Afrika eine Rolle spielen. Ledóchowskas Frauenbild speziell in Bezug auf die Rolle der Frau in der katholischen Mission soll ebenso beleuchtet werden.

Ledóchowskas Theaterstücke (wobei sich die Analyse insbesondere auf ihre Dramen „Zaida, das Negermädchen“ (1889), „Das Weinkörbchen“ (1907) und „Ein Freiheitlicher am Kongo“ (1910) beruft) spielen sowohl in Europa als auch in Afrika und haben immer die „Wohl bringende“ katholische Mission und deren Ziel, die Menschen in Afrika zu befreien, zum Thema. Diese befänden sich in einer „doppelten Knechtschaft“, nämlich seien sie „gefesselt an Leib und Seele.“²³⁶ Es geht also primär um die Wünsche der katholischen Missionare bzw. auch der Neubekehrten und deren Verwirklichung in Afrika sowie auch um die tief greifende Bedeutung des religiösen Glaubens. Cindy Brewer spricht in diesem

²³⁵ Maria Theresia *Ledóchowska*, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antislaverei und die katholische Missionstätigkeit in Afrika (Salzburg 1892), S. 29.

²³⁶ *Ledóchowska*, Was geht das uns an?, S. 1 (Geleitwort von Anton Schöpfleuthner).

Zusammenhang von „colonial fantasies“.²³⁷ Diese Fantasien beziehen sich auf die sehnlichsten Wünsche der Protagonisten und deren Erfüllung. Wobei die spirituelle Erfüllung immer über die Befriedigung physischer Bedürfnisse siegt, d.h. die Protagonistin des Stückes (meist ein junges Mädchen) verheiratet sich am Ende mit Gott und verzichtet auf eine irdische Ehe mit einem Mann. So zum Beispiel auch die Hauptperson von Ledóchowskas Stück „Das Weinkörbchen“ (1907). Rosa ist eine junge Frau, deren sehnlichster Wunsch es ist, als Missionsschwester nach Afrika zu gehen. Dadurch sabotiert sie eine mögliche Ehe mit ihrem Jugendfreund und Adoptivsohn ihres Vaters, Max. Sie stellt sich damit gegen den Willen ihrer Eltern, vor allem der Mutter, die ihr Kind, auch aus finanziellen Gründen der Familie, verheiratet wissen will und natürlich stellt sie sich gegen den Willen von Max. Im Laufe des Stückes erfährt sie von der St. Petrus Claver Sodalität. Brewer sieht „Das Weinkörbchen“ unter anderem auch als „... ‚frequently-asked-questions‘ guide to the religious order.“²³⁸ Rosa, respektive auch der Leser, erfährt alles was man über die Sodalität wissen muss und bekommt außerdem die Gelegenheit persönlich mit einem Missionar der „Weißen Väter“ zu sprechen. Das Drama kann also als Werbung für Ledóchowskas Sodalität, inklusive Erlebnisbericht eines Missionars interpretiert werden. Nun soll aber, in Bezug auf die Fragestellung, näher auf Rosa eingegangen werden und anhand dieser Figur auch das Frauenbild der Gräfin erläutert werden. In der Figur der Rosa sind im Übrigen auch autobiographische Züge der Autorin zu erkennen. So wie Ledóchowska ist auch Rosa von schwacher Gesundheit und eigne sich deshalb, nach Ansicht des Missionars in „Das Weinkörbchen“, wenig für eine missionarische Tätigkeit in Afrika. Rosa bleibt letztlich in Europa und auch Ledóchowska, die ihr Leben Afrika widmete, war nie selbst dort.

²³⁷ Cindy Brewer, *Fantasies of African Conversion: The Construction of Missionary Colonial Desire in the Dramas of a Catholic Nun, Maria Theresia Ledóchowska (1832-1922)*. In: *German Studies Review* 30 (Tempe 2007), S. 560.

²³⁸ Brewer, *Fantasies of African Conversion*, S. 566.

Rosas Wunsch ins ferne Afrika zu reisen, um dort *„auf dem Kampfplatze selbst ... dem bösen Feinde Seelen abbringen und sie für den Himmel gewinnen“*²³⁹ entspricht einer maskulinen Kolonialfantase, geprägt von Kampf und Eroberungsphilosophie.²⁴⁰ Rosas Herz „lechte“ nach so einem Lebensplan. Doch sie gibt ihre Wünsche und Fantasien auf, nicht für ein Leben als katholische Ehefrau, sondern der inneren Selbstverleugnung und Gottesliebe wegen. Selbstverleugnung bzw. die totale Selbstaufopferung wird zugleich auch als Hauptanforderung an eine St. Petrus Claver-Sodalität gerichtet: *„mit einem Leben, das allzeit Gelegenheit gibt, die Gottesliebe rein und unverletzt zu bewahren, wo keine dankbare Menschenliebe als Lohn winkt; mit einem Leben der inneren Selbstverleugnung, da die Claver-Sodalität auch das Verlangen der Mission zum Opfer bringt.“*²⁴¹ Eine gute Katholikin unterdrückt also nach dieser Konzeption ihre eigenen Wünsche und ordnet sich unter, entweder als Ehefrau dem Willen des Gatten, oder eben als Jungfrau dem ausschließlichen Willen Gottes. So wird aus einer nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmtheit strebenden jungen Frau im Laufe des Stückes eine gottesfürchtige Dienerin. Trotzdem oder gerade deswegen bleibt Rosa die Heldin des Stückes. Max ist zunächst über die Zurückweisung tief gekränkt und enttäuscht, folgt letztendlich Rosas religiösem Beispiel und entschließt sich als Missionar nach Afrika zu gehen. Es ist ein Sieg des weiblichen Prinzips, so wie es von Ledóchowska verstanden wird. Weibliche Selbstverleugnung siegt über männliche Eroberungsphilosophie (Rosa geht nicht als Missionsschwester nach Afrika, sondern wird Sodalität) und weibliche Keuschheit siegt über männliche Sexualität (Max bleibt es verwehrt Rosa zu heiraten). Indem nun Max, und nicht Rosa nach Afrika geht, lebt er gewissermaßen ihren (männlichen) Traum.

Bei der Beleuchtung von Ledóchowskas Frauenbild sei noch auf ein anderes Drama hingewiesen, nämlich die auf *„Die Prinzessin von Uganda“* (1915). Die Prinzessin von Uganda, Hamuhanda, zieht darin, ähnlich wie Rosa, das Leben

²³⁹ Maria Theresia *Ledóchowska*, *Das Weinkörbchen*. Drama in drei Akten. In: *„Echo aus Afrika“* XXI. (1909), S. 29.

²⁴⁰ *Brewer*, *Fantasies of African Conversion*, S. 567.

²⁴¹ *Ledóchowska*, *Das Weinkörbchen*, S. 151.

einer Nonne jenes einer Ehefrau vor. Dem Mann wird das Herz gebrochen, aber auch er entschließt sich letztlich für die Ehelosigkeit.²⁴²

Die Frauen (Rosa und Hamuhanda) fungieren demnach als Vorbilder für sexuelle Enthaltbarkeit.

Interessant ist Ledóchowskas Frauenbild auch in Zusammenhang mit der Konzeption ihrer Sodalität. Wie in Kapitel 3.4.1 bereits erklärt wurde, handelt es sich hierbei um eine „Hilfsmissionsgesellschaft“, die den Missionaren in Afrika Unterstützung leisten sollte. So wie die „Hilfsmissionsgesellschaft“ als notwendige und wichtige Ergänzung der eigentlichen Mission zu dienen hat, habe sich die Frau als notwendige Ergänzung des Mannes zu verstehen: „Ledóchowska did not believe men and women to be equal in every way, basing her views on the biblical account of the creation of woman „als Ergänzung des Mannes“.²⁴³

Schauplatz von „Das Weinkörbchen“ ist Europa, genauer gesagt Österreich und demgemäß sind auch die Darsteller des Stückes Europäer. Bis auf eine Ausnahme: nämlich der *Negerknabe Peter*. Er ist der Begleiter des Missionars und spielt eine kleine aber dennoch sehr wichtige Rolle, denn er ist ein katholisches Musterbeispiel eines Neubekehrten und Aushängeschild einer erfolgreichen Missionstätigkeit in Afrika: *Peter*: „*Ich will Priester und Missionar werden. Wenn wir nach Afrika zurückkehren, komme ich ins kleine Seminar, der Herr Bischof hat es mir schon versprochen, und dann studiere ich bis ich so klug bin wie mein geistlicher Vater hier.*“²⁴⁴

In diesem Beispiel wird also ein Afrikaner positiv dargestellt, was jedoch keinen Rückschluss auf ein positives Afrikabild zulässt. Der Zusammenhang gestaltet sich als weitaus komplexer, denn Ledóchowskas Afrikabild war durchaus von den eurozentristischen Annahmen einer kulturellen Unterlegenheit Afrikas jener Zeit geprägt,²⁴⁵ bzw. auch von den problematischen Aussagen der Missionare über die indigene Bevölkerung (Kapitel 4 wird sich eingehend damit beschäftigen).

²⁴² Cindy Brewer, Christianity, Race and Colonial Discourse in the Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska (1863-1922). In: Modern Austrian Literature. Journal of the Modern Austrian Literature and Culture Association 40 (Riverside 2007), S. 32.

²⁴³ Brewer, The Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska, S. 31.

²⁴⁴ Ledóchowska, Das Weinkörbchen, S. 104.

²⁴⁵ Brewer, The Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska, S. 24.

Ihre Theaterstücke handeln von despotischen afrikanischen Königen, Fetischpriestern, Menschenfressern, Sklavenhändlern usw. So gesehen, werden AfrikanerInnen sehr negativ dargestellt. (Über die negativen Afrika-Bilder siehe auch Kapitel 3.5)

Die europäischen Missionare, stets positiv dargestellt, haben damit ihre Schwierigkeit und ihre ganze Opferbereitschaft wird gefordert, um diese ‚sich im Naturzustand befindlichen‘ Menschen zum Glauben zu bekehren und ‚zur europäischen Zivilisation‘ zu führen.

Generell werden die Charaktere in Ledóchowskas Theaterstücken eindimensional dargestellt, entweder als nur böse oder als nur gut. Es gibt Helden und Bösewichte und sie agieren genauso wie es sich das Publikum erwartet.²⁴⁶

Die Trennlinie „gut gegen böse“ verläuft allerdings nicht, wie man es vielleicht erwarten würde, zwischen weiß und schwarz beziehungsweise zwischen europäisch und afrikanisch, sondern äußert sich diffiziler. Dazu soll Ledóchowskas Anti-Sklaverei-Drama „Zaïda, das Negermädchen“ (1889) als Beispiel angeführt werden. Der Bösewicht des Dramas ist der „Negerkönig“ Kaduna, der Kinder aus der Mission raubt und sie in die Sklaverei verkauft. Die Mutter von Zaïda ist eine Zauberin und Komplizin des Königs. Zaïdas Reaktion, als sie über die dunklen Geschäfte des Königs erfährt: *„Die Mutter magst du täuschen – mich nicht länger. Jetzt kenn’ ich dich und deine schwarze Seele!“*²⁴⁷ Schwarz wird hier im doppelten Sinn mit dem Bösen in Verbindung gebracht. Der Vorwurf kommt nicht etwa von einem Weißen, sondern von einer Schwarzen. Hier wird also eine Afrikanerin positiv dargestellt, gleichzeitig der „Negerkönig“, auch ein Schwarzer, als negativ. Die Katholische Mission logischerweise als positiv, nicht aber weil die Missionare weiß sind werden sie als die Guten geschildert, sondern weil sie katholisch sind. Die Trennlinie in Ledóchowskas Dramen verläuft also nicht zwischen weiß und schwarz, sondern eher zwischen katholisch und nicht katholisch. Denn umgekehrt werden Weiße, welche die katholische Mission sabotieren oder in Frage stellen, sehr negativ dargestellt.

So z. B. der Distriktskommissar aus Ledóchowskas „Ein Freiheitlicher am Kongo“ (1910), Augusto Serpellini, ein skrupelloser Kolonialbeamter,

²⁴⁶ Brewer, *Fantasies of African Conversion*, S. 565.

²⁴⁷ Maria Theresia Ledóchowska, *Zaïda, das Negermädchen*. Volksdrama in fünf Aufzügen (Salzburg 1889), S. 52.

Sklavenhändler und zudem Kritiker der katholischen Mission. In seinem ersten Auftritt unterbricht er eine Religionsstunde in der Mission, indem er den Kindern frei stellt, den Unterricht zu verlassen. Der Missionar bekommt eine Ermahnung, er dürfe die Kinder nur mit der ausdrücklichen Erlaubnis der Eltern unterrichten. Es folgt ein Disput zwischen dem Missionar und dem Beamten, unter anderem geht es um die so genannte „Vielweiberei“. Dabei entpuppt sich Serpellini nun fast schon als Rassist: *„Die afrikanische Frau ist das ja gewohnt. Sie ist ja nicht viel besser als ein Tier, und ob sie eine Seele hat, das ist noch nicht bewiesen.“*²⁴⁸ Durch diese Äußerung wird er zum Widerpart der katholischen Mission, deren primäre Aufgabe ja die „Seelenrettung“ ist. Serpellini, ein weißer Kolonialbeamter, ist also in diesem Stück der Bösewicht. „Das Gute“ wird wie immer durch die Mission repräsentiert bzw. auch durch die Knaben der Missionsschule. Einer von ihnen, Kersala hat jedoch eine ambivalente Rolle, kehrt aber letztlich zur Missionsschule und damit auch „zum Guten“ zurück. Er hat Mutter und Schwester an arabische Sklavenhändler verloren und wendet sich kurzzeitig von der Mission ab, um Serpellinis „Boy“ zu werden. Eine Hinwendung zum Bösen also, die vom Missionar sehr bedauert wird: *„Törichter Junge! Du gehst in dein Verderben!“*²⁴⁹ Er gibt an, in die weite Welt hinaus zu wollen, da ihm das Leben in der Mission zu eintönig wird. In Wirklichkeit will er etwas über Mutter und Schwester erfahren und an deren Räuber Rache nehmen, was ihm auch gelingt. Ein Sklavenhändler hat die beiden an Serpellini ausgeliefert und Kersala will sich nun mit Hilfe eines Fetischpriesters an ihm rächen. Serpellini wird in die Falle gelockt indem der Fetischpriester den König für diese Aktion gewinnt, der Rache für seine kürzlich verstorbene Nichte nehmen will. Letztlich greift die Mission ein, Serpellini wird nicht getötet und Kersala bereut seinen versuchten Mord zutiefst. Auch der König sieht seinen Fehler ein und verspricht kein Menschenfleisch mehr zu essen. Alle Einheimischen des Stückes zeigen also im Sinne der Missionare, Besserung, Reue und Nachsicht. Und der Kolonialbeamte? Dem Tod schon sehr nah gewesen, zeigt er immer noch keine Anzeichen von Gläubigkeit.

²⁴⁸ Maria Theresia *Ledóchowska*, Ein Freiheitlicher am Kongo. In: „Echo aus Afrika“ XXII. (1910), S. 57.

²⁴⁹ *Ledóchowska*, Ein Freiheitlicher am Kongo, S. 60.

Der Missionar über ihn: *„Ein armer Schwarzer wäre leichter zu bekehren als dieser übergebildete Humanitäre!“*²⁵⁰ Serpellini entschließt sich, zurück nach Europa zu gehen, ohne dem Missionar vorher versichern zu können, dass der Religionsunterricht von Seiten der Regierung nun in Zukunft bedingungslos gestattet wird. Sein Charakter erfährt im Laufe des Stückes also keine Veränderung. Die Erwartungen des Publikums werden erfüllt: der Bösewicht bleibt ein Bösewicht, die Mission zeigt ihre positive Wirkung bei den Eingeborenen und die Missionare werden ausschließlich positiv gezeichnet.

Auch in „Die Prinzessin von Uganda“ wird der Kolonialismus bzw. Europas Einfluss auf die AfrikanerInnen sehr schlecht dargestellt. Der protestantische Reverend Flowers, grundsätzlich ein guter Mensch, zeigt sich aber durch kolonialpolitische Macht sehr leicht verführt.²⁵¹ Ihre Hauptprotagonistin lässt Ledóchowska folgendes sagen: *„Man sagt, wir Neger seien falsch und sinnlich. Doch falscher und sinnlicher seid Ihr Weißen, die Ihr durch euer Gaukelspiel den schlechtesten Neger in den Schatten stellt: denn Ihr lehrt ihn, mit Willen und Bewusstsein das zu sein, was er nur aus Naturtrieb ist. Pfui über Euch! Gäb es nicht römische Missionäre und die weißen Schwestern, bei Gott! Ich möchte dem Tage fluchen, an dem der erste Weiße dieses arme Land betrat.“*²⁵²

Hier werden die armen, naiven Schwarzen, von Trieben geleitet, zu den Opfern der durchtriebenen Weißen, die ihnen ganz bewusst Schaden zufügen wollen. Die kulturelle Überlegenheit der Weißen wird als gegeben angenommen. Europäischer Einfluss dürfte nur von Seiten der katholischen Mission kommen.²⁵³

Ledóchowskas Haltung zur europäischen Kolonialpolitik repräsentiert sich, wenn man ihr gesamtes schriftliches Schaffen heranzieht, als ambivalent bzw. ändert sich im Laufe ihres Lebens. In ihrem Aufsatz „Was geht das uns an?“ (1892) macht sie die europäischen Mächte „zu Mitarbeitern der katholischen Kirche bei dem Werke der Civilisation und Bekehrung Afrikas, bei dem Werke der Antisklaverei im Besonderen ...“.²⁵⁴ Die Bekämpfung der Sklaverei in Afrika bedeutete für Ledóchowska zugleich ein Kampf gegen den Islam bzw. gegen die

²⁵⁰ Ledóchowska, Ein Freiheitlicher am Kongo, S. 137.

²⁵¹ Brewer, *Fantasies of African Conversion*, S. 565.

²⁵² Brewer, *Fantasies of African Conversion*, S. 564f.

²⁵³ Brewer, *Fantasies of African Conversion*, S. 565.

²⁵⁴ Ledóchowska, Was geht das uns an?, S. 48.

Araber (auch als Kampf zwischen Kreuz und Halbmond imaginiert). Dieser Kampf kann auch als Antithese zum Konzept christlicher Mildtätigkeit verstanden werden, indem die europäischen Mächte einen wichtigen Beitrag zu leisten hätten. In „Was geht das uns an?“ spricht sie von „Hauptmittel zur Abschaffung der Sklaverei“ wobei das „Schwert“ eines davon ist: „Sein Gebrauch kommt in erster Linie den Mächten zu, da, wo Waffengewalt nöthig erscheint, um Afrika von den Arabern zu säubern und ihren Greuelthaten ein Ende zu machen.“²⁵⁵

Ein Waffengebrauch für die Mission wird dadurch nicht ausgeschlossen (Die „Weißen Väter“ in Ostafrika etwa waren auch bewaffnet), ist aber in erster Linie der Kolonialmacht vorbehalten.

In diesem Zusammenhang ist auch Österreichs problematisches Verhältnis zum Kolonialismus anzusprechen, das in der Forschungsgeschichte lange Zeit zu wenig Beachtung gefunden hat. Imperialistische Absichten der Habsburgermonarchie wurden dabei lediglich auf Forschungszwecke bzw. auf rein wissenschaftliche Interessen reduziert und das wechselseitige Verhältnis von Kolonialinteressen und Wissenschaft vielfach geleugnet.²⁵⁶

Eine Habsburgermonarchie ohne kolonialpolitische Interessen war für Ledóchowska nicht hinderlich, sondern ganz im Gegenteil, ließ diese Konzeption ihre missionarische Tätigkeit „umso idealer“ hervortreten,²⁵⁷ führte aber nicht zu einer kritischen oder gar oppositionellen Haltung dem Kolonialismus gegenüber.

Trotzdem repräsentierte sie in ihren Theaterstücken „Ein Freiheitlicher am Kongo“ (1910) bzw. „Die Prinzessin von Uganda“ (1915) europäische Potentaten in Afrika als sehr negativ und afrikanische Figuren als positiv. Zumindest eine eindimensionale, radikal pro-kolonialistische Haltung kann ihr dadurch nicht vorgeworfen werden.

Was von Ledóchowskas Dramen bleibt, sind ihre revolutionären Figuren. Gegen den europäischen Trend schuf sie im ausgehenden 19. Jahrhundert afrikanische Helden, die ihrem europäischen Gegenüber zumindest auf moralischer Ebene oft weit überlegen waren.

²⁵⁵ Ledóchowska, Was geht das uns an?, S. 38.

²⁵⁶ Walter Sauer, Jenseits der „Entdeckungsgeschichte“: Forschungsergebnisse und Perspektiven. In: Walter Sauer (Hg.), k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika (Wien 2007), S. 9.

²⁵⁷ Ledóchowska, Die Antisklaverei-Bewegung und die St. Petrus Claver-Sodalität, S.3.

Wenn die katholische Mission also erfolgreich war, dann brachte sie auch zu Stande, aus den Afrikanern mitunter sogar die „besseren Europäer“ zu machen.²⁵⁸ Mit der katholischen Mission in Afrika und deren Afrikabild beschäftigt sich Kapitel 4.

²⁵⁸ Brewer, *The Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska*, S. 26.

4. Kreuz und Halbmond: Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“

„auf das sie, (die Sodalität) auch weiter das von Sünde und Tod verdorrte Land befruchtet und bewässert ... es ist fürwahr ein armes Land, ein bedauernswertes Volk, diese nach so vielen Jahrtausenden noch im tiefsten Heidentume verbliebenen Adamskinder!“²⁵⁹

Die Missionsberichte des „Echo aus Afrika“ der Jahrgänge 1891 bis 1914, die in der Arbeit untersucht wurden, sind von manichäischen Konstruktionen, im Sinne einer „Schwarz-Weiß-Malerei“ geprägt. Sie basieren auf dem ideologischen Prinzip „gut gegen böse“, wobei christliche Moral und ein europäisches Zivilisationskonzept maßgebend für die Kategorie „gut“ sind. An der indigenen afrikanischen Bevölkerung wollten die katholischen Missionare dieses Prinzip angewandt wissen. Denn obwohl die AfrikanerInnen in den Berichten primär als *arm* und nicht als „böse“ bewertet werden, stehen sie meist durch ihre Bekehrung zum Islam in einem engen Verhältnis mit dem „Bösen“. Eine Geringschätzung erfolgt nicht nur in Bezug auf ihre religiösen Vorstellungen, sondern auch auf ihre gesamte Lebensweise. In diesem Punkt bringt die Mission mit ihrem primären Zweck der Bekehrung nicht nur die Religion, sondern auch die Zivilisation als europäisches Importprodukt. Diese „Zivilisierungsversuche“ der Missionare an der indigenen Bevölkerung werden bei der Analyse der Missionsberichte unter anderem in Kapitel 4.1 behandelt. Kapitel 4.2 soll sich unter anderem mit dem Islam als Feindbild und der Thematik des „Loskaufs“ befassen.

²⁵⁹ P. *Apel*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 8.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

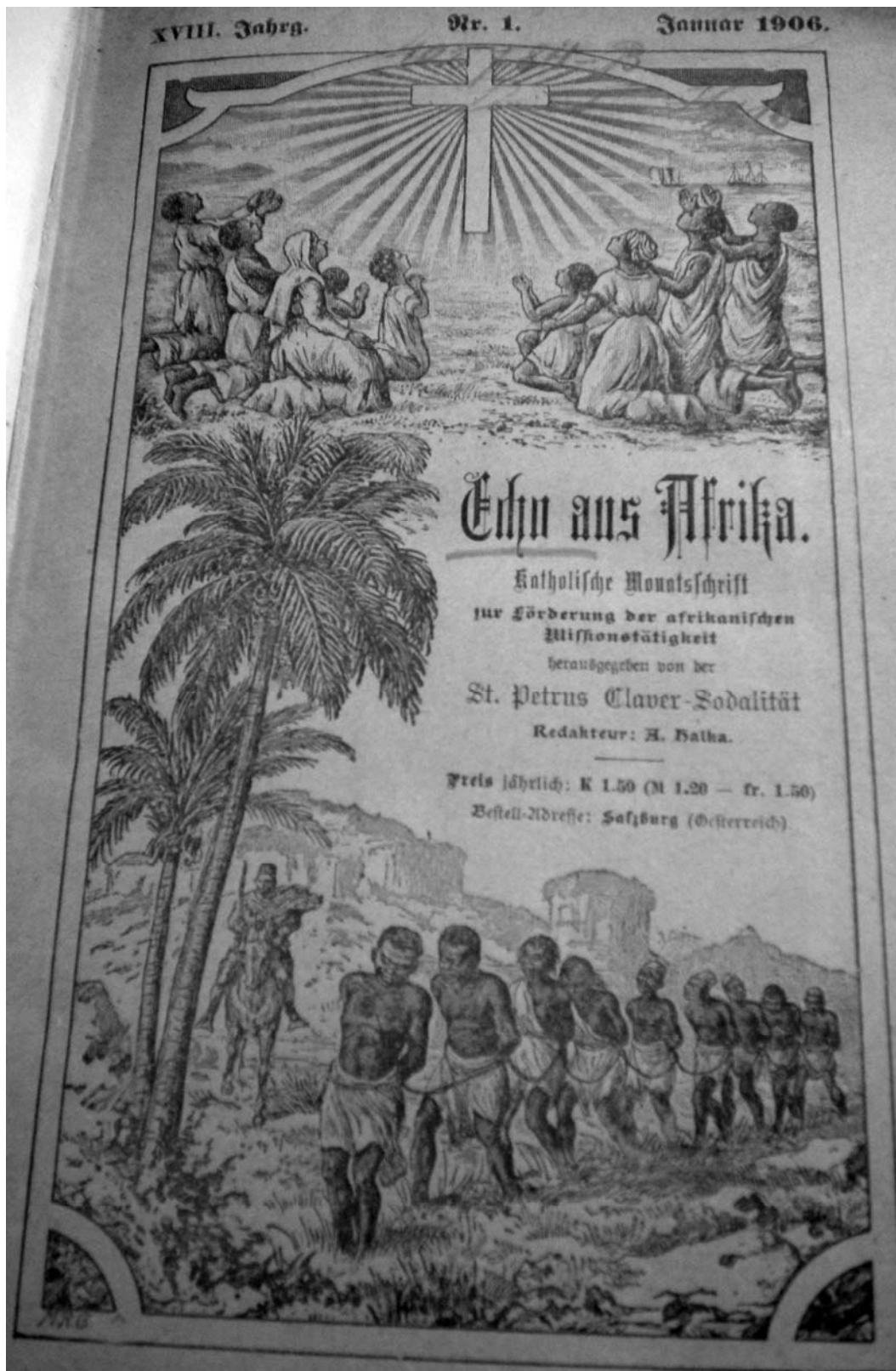


Abbildung 7: Titelblatt "Echo aus Afrika" XVIII. (1906)

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Bei den Missionsberichten handelt es sich um Briefe der Missionare und Missionsschwestern an die Gräfin Ledóchowska bzw. an die LeserInnen des „Echo aus Afrika“. Diese sind nicht darauf ausgelegt möglichst, differenzierte, objektive Darstellungen zu liefern, sondern wollen einerseits überhaupt das Interesse an der afrikanischen Mission wecken und andererseits auch Mitleid mit den armen Menschen dort erwecken. Die Missionsberichte spiegeln also letztlich nur die lebensweltlichen Vorstellungen der Missionare selbst wider. In diesem Bewusstsein sollen sie als manipulative Quelle betrachtet und analysiert werden. Die Realität in den katholischen Missionsstationen in Afrika Ende des 19. Jahrhunderts und deren Berichterstattung durch die Missionare bzw. durch das Sprachrohr der Gräfin Ledóchowska sind also zweierlei.

Für eine umfassende und objektivere Darstellung der Zustände in den afrikanischen Missionen kann das „Echo aus Afrika“ als Quelle schon deshalb nicht dienen, da die Betroffenen selbst, also die zu bekehrenden Afrikaner, keine Stimme haben. Wie die indigene Bevölkerung auf die Mission reagiert hat, ob es Widerstände gab und wenn ja, in welcher Form sich diese geäußert haben, lässt sich nur schwer festmachen bzw. erfährt man nur durch den jeweiligen Bericht eines Missionars.

Die Berichterstattung aus den Missionen soll zunächst aufgezeigt und durch Textzitate verdeutlicht werden. Der Textanalyse folgt eine Interpretation, wobei der Ausgangspunkt jeder Interpretation nur in den Texten der Zeitschrift selbst liegen kann.

Maria Theresia Ledóchowska stand in den Jahren 1891 bis 1914 mit über 24 Missionsgesellschaften in Kontakt, deren Berichte sie im „Echo aus Afrika“ drucken ließ. Aus dieser Unmenge an „Missions-Korrespondenz“ sollen für die Analyse die Berichte der Missionsgesellschaft der „Weißen Väter“ und jene der Jesuiten herangezogen werden. Von diesen beiden Missionsgesellschaften wird im Analysezeitrahmen am häufigsten berichtet, und Maria Theresia stand in enger Verbindung mit ihnen.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäistische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Mit dem Begründer der „Weißen Väter“, Kardinal Lavignerie, bzw. mit seinen Schriften begann sie sich überhaupt erst, ihrer Berufungsgeschichte zu Folge siehe Kapitel 3.1, für die katholische Mission zu interessieren. Zudem stand Lavignerie in enger Verbindung mit ihrem Onkel Mieczyslaw Ledóchowski, dem Präfekten der Propaganda Fide.

Die Verbindung zu den Jesuiten bestand zunächst durch ihren Bruder Wladimir, der General bei den Jesuiten war. Und es war ein Jesuit, nämlich Pater Schwärzler, mit dem sie gemeinsam 1894 den Plan zur Vereinigungsgründung der „St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen“ entwarf. Als Ordensregeln für die Sodalität wurden jene des heiligen Ignatius von Loyola festgelegt, dem Begründer des Jesuitenordens.

4.1 Die „Zivilisierungsversuche“ der Missionare an der indigenen Bevölkerung

Die katholischen Missionare sahen ihre Aufgabe nicht nur in der Bekehrung der afrikanischen Bevölkerung zum Katholizismus, sondern auch in der Anerkennung europäischer Werte und Lebensformen. Damit beschäftigt sich dieses Kapitel, indem es die Facetten dieses europäischen Zivilisierungskonzeptes in den Missionsberichten des „Echo aus Afrika“ exemplarisch aufzeigt, mit Textzitate belegt und diese interpretiert. Aus der Sicht der katholischen Missionare galt es also den „Unzivilisierten“ die „Zivilisation“ zu bringen. Diese „Zivilisierungsversuche“ der Missionare basierten auf den verschiedenen indigenen Lebensbereichen, z. B. die Bekleidung, die Ernährung, die Wohnsituation, die Religiosität, die Erziehung der Kinder etc. die man europäisieren wollte. In folgendem Beispiel zeigt sich die Aufgabe, die sich die katholische Mission neben der Bekehrung zugeschrieben hat sehr deutlich, nämlich die Zivilisierung der schwarzen Bevölkerung nach europäischem Muster: „Hier heißt es gleichsam eine neue Welt, Menschen zu Menschen schaffen. Der Neger bedarf nicht bloß einer einfachen Katechese, er, der auf der niedersten Stufe, die auch nur ein menschliches Wesen einzunehmen vermag, sich befindet, muß auch erst in den allerelementarsten Dingen belehrt und unterwiesen werden, wie er sich kleiden, sich ernähren, überhaupt wie er als vernunftbegabtes Geschöpf nur leben soll.“ Auf jegliche Weise müsse man ihm „wie einem unmündigen Kinde zu Hilfe kommen.“

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Es sei eine überaus schwere Aufgabe „dieses Volk zu arbeitsamen, ehrenwerten Menschen umzugestalten, wie viel mehr erst, aus ihm gute Christen zu machen.“²⁶⁰

Die Belehrungen der Missionare bezogen sich unter anderem auf Handwerker, die erst aus einem „rohen Negermaterial“²⁶¹ zu bilden wären. Sie könnten nichts anderes als „ihre Felder notdürftigst anpflanzen und ihre Strohütten bauen.“²⁶² Hier wird also auf ihre vermeintliche Unzulänglichkeit verwiesen, wobei nicht näher angeführt wird, was sie alles nicht könnten. Lediglich als einfache Ackerbauern würden sie sich bewähren und sie könnten Strohütten bauen. Der Bau von Strohütten impliziert wiederum die Unzulänglichkeit mit anderen, witterungsresistenteren Materialien (z.B. Holz, Stein etc.) bauen zu können.

Die AfrikanerInnen müssten also in so gut wie allem unterwiesen werden und hätten keinerlei Qualifikationen. Oftmals gibt es in den Berichten einen Verweis auf die Natur, mit der „diese einfachen, urwüchsigen Völker“²⁶³ sehr im Einklang leben würden: „Ein solches Land nennt man den Busch oder die Wildnis; dessen Bewohner sind in vollständiger Harmonie mit ihrer Umgebung was Sitten, Kleidung oder vielmehr Kleidungs-mangel, Nahrungsweise und dgl. anbelangt.“²⁶⁴ Indem der Busch bzw. die Wildnis als ihre Umgebung mit der sie in Harmonie leben, beschrieben wird, lässt sich die Andeutung, die AfrikanerInnen seien Naturmenschen, im Sinne, dass sie mit der Natur, auch im Gegensatz zur Kultur zu verstehen, in besonderer Weise verbunden wären, konstatieren.

In anderen Berichten werden sie dezidiert als „Naturkinder“ bzw. als „Kinder der Natur“ bezeichnet, die das zügellose Leben des Heidentums dem Christentum vorziehen würden.²⁶⁵ „Nichts ist geeigneter, diese Naturkinder herbeizulocken und zu rühren, als die Musik.“²⁶⁶

²⁶⁰ P. *Apel*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 9.

²⁶¹ P. *Hiller*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 141.

²⁶² P. *Classe*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 98f.

²⁶³ Bischof *Lemaître*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 117.

²⁶⁴ Schwester *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XXII. (1910), S. 184.

²⁶⁵ P. J. *Hornig*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 189.

²⁶⁶ P. *Biehler*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXIII. (1911), S. 10.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Diese Naturverbundenheit der so genannten „Waldmensen“²⁶⁷ steht manchmal auch mit dem Vergleich mit Tieren in Verbindung wie folgendes Zitat zeigt: „... die kleinen stets hungrigen Neger mit dem Nöthigen versehen, um sie nicht darben zu lassen und bei guter Laune zu erhalten, da sie sonst leicht, gleich den kleinen Rehen und Rebhühnern, sich im Walde verstecken und Reißaus nehmen. Die hiesigen Neger, Groß und Klein, lieben das Waldleben über Alles und müssen erst langsam an ein geregeltes Leben angewöhnt werden.“²⁶⁸

Hinweise der Missionare auf „mangelnde Zivilisierung“ gibt es auch in Bezug auf die Essgewohnheiten. Da gäbe es z.B. keinen Stuhl bzw. eine Bank und weder Glas noch Gabel.²⁶⁹

4.1.1 Die Bekleidung der AfrikanerInnen – „... in Leinenhosen und leichtem Leinenrocke gesehen, ... aber so sah er schon etwas civilisiert aus.“²⁷⁰

Auch die Frage der Bekleidung ist ein immer wieder vorkommendes Thema der Missionsberichte. Die Bekleidung der AfrikanerInnen, die sich von der europäischen unterscheidet und oft sehr spärlich sei, wird darin mehrfach kritisiert: „Die Kleidung des uncivilisierten Kaffers ist gewöhnlich eine Wolldecke, ein Fell für die Knaben. ... Die christlichen Kaffern aber thun alles mögliche, um sich wie Europäer zu kleiden, der besseren Sitten wegen.“²⁷¹ „Die schwarzen Knaben, besonderes hiezulande, sind nicht sehr wählerisch in Bezug auf Kleidung.“²⁷²

Europäische Kleidung wurde vielfach als Belohnung für die indigene Bevölkerung eingesetzt. Manchmal dienten auch bloß Woll- oder Baumwollstoffe der Entlohnung für diverse Arbeiten. Diese würden bei den Schwarzen dem Bargeld vorgezogen.²⁷³ Für gute Leistungen in der Schule, aber auch etwa bei der Garten- und Feldarbeit²⁷⁴ bekamen die Kinder eine Belohnung in Form von Kleidung. „Nur dann wenn der Knabe mit eigenem Fleiß sich über seinen Stand

²⁶⁷ P. Hiller, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 78.

²⁶⁸ „Echo aus Afrika“, VI. (1894), S. 27.

²⁶⁹ P. Dialer, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 90.

²⁷⁰ P. Dialer, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 90.

²⁷¹ P. J. Hornig, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 192.

²⁷² P. Moreau, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXI. (1909), S. 60.

²⁷³ J. Torrend, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIX. (1907), S. 154.

²⁷⁴ J. Apel, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XVII. (1905), S. 68.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

erhoben hat, soll er eine europäische Kleidung bekommen.²⁷⁵ Folge davon war, dass nur die besten sieben Schüler in Hosen gehen durften.

Die Kinder kämen etwa auch nur mit einem „Lendentuch“ bekleidet in die Schule.²⁷⁶ Europäische Kleidung tragen zu dürfen, sollte generell bei den Kindern ein Anreiz für einen regelmäßigen Schulbesuch gewesen sein.²⁷⁷

In einem Bericht wird die mangelnde Bekleidung auf ihre Armut infolge ihrer Untätigkeit zurückgeführt und somit auch ein Indiz für ihre oft unterstellte Faulheit.²⁷⁸

Aussagen über Charakter und Eigenschaften der AfrikanerInnen sind ambivalent. Sie gehen von negativen Zuschreibungen bis hin zu sehr positiven Bildern, die gezeichnet werden. Die Analyse wird sich zuerst den negativen Charakterbildern widmen.

4.1.2 Faul, selbstüchtig und wenig mitfühlend – negative Charakterbilder in den Missionsberichten

Ein immer wieder kehrendes Bild ist jenes des faulen und trägen Einheimischen.²⁷⁹ Als „Kinder der Unabhängigkeit und der Wüste“ seien sie „von klein auf an ein Leben der Faulheit und des Herumstreifens gewöhnt.“ Daher bräuchten sie eine Regel, „die ihnen feste Stunden für die Arbeit, die Mahlzeiten und den Schlaf vorschreibt.“²⁸⁰ Da sie von Natur aus träge wären, müsse man ihnen die Liebe und den Wert der Arbeit erst beibringen.²⁸¹ Anstatt in die Schule zu gehen, würden die „kleinen Schwarzen“ sich lieber dem süßen Nichtstun daheim hingeben oder auf Bäume und Sträucher klettern, im Fluss baden und Waldbeeren essen. Sein Glück wäre ein träges Leben.²⁸² Sie hätten kein Verlangen nach Schule und wollten ihr „äußerst primitives Naturleben“ nicht aufgeben.²⁸³

²⁷⁵ Ladislaus *Menyharth*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 46.

²⁷⁶ Schwester Maria *Willibrord*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XI. (1899), S. 129f.

²⁷⁷ J. *Hornig*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 5.

²⁷⁸ Karl *Friedrich*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VIII. (1896), S. 56.

²⁷⁹ u. a. Bischof *Lemaître*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 117.

²⁸⁰ „Weiße Schwestern.“ In: „Echo aus Afrika“ VI. (1894), S. 56.

²⁸¹ J. *Apel*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XVII. (1905), S. 68.

²⁸² P. J. *Merleau*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 11.

²⁸³ Karl *Friedrich*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VIII. (1896), S. 56.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Besonders negativ werden die so genannten „Kongoneger“ beschrieben. Auch sie seien von Natur aus faul, wobei hier speziell die Männer gemeint sind. Während der Mann nur 2 Monate im Jahr (für die Pflanzung und Ernte des Mais) arbeiten würde, fiel der ganze Rest der Arbeit und die Kindererziehung der Frau zu. Zudem wären die Kongolesen Meister in der Kunst zu lügen. Sie hätten einen Mangel an Herz und Gemüt und „sogar die Liebe zu den Eltern, die man sonst bei den wildesten Volksstämmen findet, ist bei den heidnischen Congonegern nur selten anzutreffen.“²⁸⁴

Auch sehr negativ wird über die Balera, von der Mission von Mulera im apostolischen Vicariat von Süd-Nyanza, berichtet. Diese seien grausame und mordende Diebe und Räuber.²⁸⁵ Zudem habgierig und wenig mitfühlend. Arme Kranke würden geschlagen und beraubt und wegen des kleinsten Diebstahls sei der Urteilsspruch der Tod.²⁸⁶ Überhaupt wären sie im Umgang mit Kranken wenig zärtlich und besorgt.²⁸⁷

Da Nächstenliebe den Schwarzen unbekannt sei, müssten Kranke auch damit rechnen von ihren Angehörigen verlassen zu werden. Als Beispiel sei eine junge Frau genannt, die von einem Krokodil gebissen wurde. Ihr Bein müsste amputiert werden, um ihr Überleben zu sichern. Die Antwort der Kranken: „nicht abnehmen lassen, der Tod ist mir jedenfalls gewiß. Du weißt ja, Pater, mit einem verstümmelten Fuße ist eine Frau zu nichts mehr zu brauchen; mein Mann und meine Angehörigen würden mich Hungers sterben lassen.“²⁸⁸ Kurze Zeit später soll sie der Pater getauft haben.

Als wichtiges Hindernis für die Bekehrung der Schwarzen wird ihre Selbstsucht genannt, vernünftig seien sie nur in Bezug auf ihre eigenen Interessen. Deshalb müsse man „sie erst denken lehren“ im dem Sinn „was unter der christlichen Lehre für ein tiefer und weitgehender Sinn liegt.“²⁸⁹ Die schwierigste Aufgabe sei

²⁸⁴ P. *Prevers*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 67.

²⁸⁵ P. *Classe*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVII. (1905), S. 34.

²⁸⁶ P. *Classe*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 98f. Im Kontext einer schweren Hungersnot.

²⁸⁷ P. *Classe*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 98f.

²⁸⁸ P. *Loubiere*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 84.

²⁸⁹ P. *Andreas M. Hartmann*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 18.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

es ihr „Herz umzuändern.“²⁹⁰ Man müsse, um eine erfolgreiche Bekehrung zu erzielen, ihre verhärteten Herzen wieder erweichen und „der Schwarze dem Einfluß der heidnischen Umgebung entzogen, in ein christliches Gebiet verpflanzt und dem sanften, aber starken Walten der göttlichen Gnade unterworfen werden.“²⁹¹

Die Schwarzen werden mitunter als wilde und moralisch gesunkene Heiden mit harten Köpfen²⁹² und harten, dornenvollen Herzen bewertet.²⁹³ Die katholischen Missionare hatten es sich zum Ziel gesetzt „die den Schwarzen angeborene Indolenz und Gleichgültigkeit, die bei einzelnen Stämmen durch ihre Zugehörigkeit zum Islam noch verstärkt wird, zu überwinden.“²⁹⁴

Auf die problematische Position des Islam in der katholischen Mission wird in Kapitel 4.2.1 eingegangen.

Eine weitere Erschwernis für die erfolgreiche Bekehrung sei das Faktum, dass die Kinder schon früh Geld verdienen könnten, da sie zum Familienunterhalt beitragen müssten: „Wir können natürlich solche Löhne nicht zahlen und so wird es dem Teufel oft leicht die ohnehin große Habsucht der Schwarzen zu benützen, um die Kinder von dem Unterrichte, der ja kein Geld einbringt, abzuhalten, oder richtiger gesagt die Eltern zu veranlassen, lieber die Kinder ohne Unterricht und Erziehung zu lassen, als auf deren Monatslöhne zu verzichten.“²⁹⁵ „Wie alle unzivilisierten Völker ist auch der Kaffir sehr materiell, und man erlangt nur sein Zutrauen, wenn man ihm Interesse an seinem zeitlichen Wohle beweist.“²⁹⁶ Der Materialismus der Schwarzen würde sich auch an den Eltern zeigen, die ihre Kinder nur der Mission anvertrauen, wenn sie etwa ein Handwerk lernen könnten, um damit auch Geld zu verdienen.²⁹⁷

²⁹⁰ P. Andreas M. *Hartmann*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 18.

²⁹¹ P. *Prevers*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 68.

²⁹² P. J. *Hornig*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 207.

²⁹³ P. Franz Xaver *Bogler*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 28.

²⁹⁴ Bischof *Lemaître*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 115.

²⁹⁵ F. J. *Richaertz*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 52.

²⁹⁶ P. Ch. *Bick*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 39.

²⁹⁷ P. *Meskopp*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXIV. (1912), S. 236.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäistische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Die Bandbreite der negativen Zuschreibungen geht also von faul und unehrlich über selbst- und habsüchtig bis hin zu grausamen Dieben. In den Charakterbildern, die in den Missionsberichten gezeichnet werden, dominiert ihre angebliche Gefühlskälte. Oft ist von ihren harten Herzen die Rede, jedoch nicht von Herzlosigkeit. Die Missionare müssten die harten Herzen lediglich erweichen. Diese „Herzensbildung“ steht nun auch in einem engen Zusammenhang mit der religiösen Bekehrung. Mitgefühl und Nächstenliebe etwa wolle die Mission durch religiöse Unterweisung schulen und hervorbringen. Dieser Punkt ist wesentlich, da sich somit kein offener Rassismus in den Missionsberichten konstatieren lässt. Einschlägige, negative Eigenschaften werden zwar zugeschrieben, diese aber nicht als unveränderbar und in den Genen festgeschrieben begriffen. Bei dem Konzept der Rasse handelt es sich um ein historisches Konstrukt. Die französische Soziologin Colette Guillaumin hat vier unterschiedliche Elemente, die für die Konstruktion des Konzepts Rasse relevant sind, herausgearbeitet. Neben den soziologischen, den symbolischen und geistigen sowie den phantastischen Merkmalen spielen in der Folge insbesondere die so genannten „morpho-physiologischen Merkmale“ eine Rolle. Diese werden als Unterscheidungsmerkmale verstanden, z.B. in Bezug auf die Hautfarbe. Die Unterscheidungsmerkmale werden als natürlich und vererbbar angenommen.²⁹⁸

Werden einer bestimmten Rasse nun bestimmte Charaktereigenschaften zugesprochen bzw. kommt es zu einer Hierarchisierung der Rassen, sprechen wir von Rassismus. Die oben beschriebene Konzeption eines biologischen Rassekonzepts lässt sich also nicht auf die Missionsberichte des „Echo aus Afrika“ anwenden. Als Beispiele seien angeführt, dass sie nicht herzlos seien, sondern sie hätten bloß harte Herzen, die man erweichen müsse. Oder sie wären faul, aber nicht unfähig Arbeit, zu verrichten, also müsse man ihnen den Wert der Arbeit beibringen. Wenn diese „Umerziehung“ nicht möglich wäre, würde die Mission auch wenig Sinn machen bzw. keinen Erfolg versprechen. Alle negativen Charaktereigenschaften ließen sich also durch religiöse Unterweisung und europäische Erziehung verbessern bzw. aufheben. Das ist die Aufgabe der katholischen Mission bzw. ihr Ziel. Man kann also statt Rassismus eher

²⁹⁸ Esther Leroy, Von gutem und schlechtem Blut. Historische Rassentheorien. In: Vokus. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften 16 (Hamburg 2006), S. 50.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Paternalismus konstatieren. Als Untermauerung dieser Interpretation soll nochmals das Zitat eingangs in Kapitel 4.1 herangezogen werden. Hier ist vom Menschen, der erst zum Menschen geschaffen werden müsste, die Rede. Gemeint ist zu einem europäischen, christlichen Menschen. Der Afrikaner befindet sich nach dem Zitat auf der niedrigsten Stufe auf der sich ein menschliches Wesen befinden kann. Er ist zwar ein Mensch, aber man müsse ihm noch alles beibringen. Der Missionar ist quasi der Vater, die schwarzen Afrikaner sind seine Kinder. Paternalismus ist insofern doppeldeutig, da manchmal nicht klar hervorgeht, ob nun von Kindern oder Erwachsenen berichtet wird.

Generell wird Kindern in den Berichten große Aufmerksamkeit geschenkt. Die Missionsarbeit ist auf sie zugeschnitten, vor allem beim Schulunterricht (also hauptsächlich Religionsunterricht, aber auch Lesen und Schreiben). Sie weisen quasi den Weg in die Zukunft, sind die Hoffnung der Missionare auf ein katholisches Afrika. Denn Kinder, die in der Religion unterwiesen sind und danach leben, würden auch christlich heiraten, ihre Kinder taufen lassen und die religiösen Werte an die nächste Generation weiter geben.

Auch bei den Themen Taufe und Loskauf (siehe Kapitel 4.2.2 und Kapitel 4.2.3) stehen Kinder im Mittelpunkt des Interesses. Diese seien, im Gegensatz zu den Erwachsenen logischerweise leicht zu beeinflussen und somit am besten zu bekehren: „Am erfolgreichsten ist unsere Arbeit bei den Kindern, die noch nicht vom Götzendienst und den lasterhaften Gewohnheiten angesteckt sind. Bei den alten ist es fast unmöglich, den christlichen Anschauungen Eingang zu verschaffen. Die Trunksucht, die Wollust, der Aberglaube machen aus diesen armen Leuten die unbedingten Sklaven des Teufels.“²⁹⁹

Aus diesem Zitat geht hervor, dass die Bekehrung bei den Erwachsenen bzw. bei den alten Menschen beinahe schon aufgegeben wurde. Diese „Sklaven des Teufels“ seien zu bemitleiden und werden in den Missionsberichten auch sehr oft mit dem Attribut arm belegt. Als Nachkommen Hams seien sie aber auch verflucht: „Wie viel Gebet und Opfer wird es noch kosten, ehe der Fluch von den Kindern Chams weicht und ihr Land von Pest, Hunger und Krieg befreit wird?“³⁰⁰

²⁹⁹ P. Loubiere, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXII. (1910), S. 11.

³⁰⁰ J. Hornig, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 5.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Hier wird auch die manichäische Grundstruktur des „Echo aus Afrika“ sehr deutlich. Die AfrikanerInnen, an anderer Stelle auch als die „verlassenen Nachkommen Chams“³⁰¹ bezeichnet, stehen durch ihre Verfluchung sehr stark mit dem Bösen in Verbindung. Dennoch hätten sie diese kindliche Unschuld und seien trotzdem Kinder Gottes. Umso mehr ist die große Aufopferungsbereitschaft des Missionars gefragt, dem Repräsentanten des Guten. Für den Heilsplan Gottes und das Werk der Anti-Sklaverei opfert der Missionar seine ganze Kraft und geht dabei auch an seine physischen Grenzen. Unter schwierigen Bedingungen, vor allem durch die klimatisch bedingte große Hitze und weiteren Entbehrungen müssen die Missionare arbeiten. Ziel der Mission ist es, den „armen und unglücklichen afrikanischen Negerklaven“ zu befreien und ihm so seine geraubte Menschenwürde wiederzugeben. Die Befreiung würde aber nur dann einen Sinn machen, wenn anschließend eine Bekehrung zum Katholizismus stattfinden würde. Die einmal bekehrten AfrikanerInnen werden dann mitunter sehr positiv beschrieben.

4.1.3 Intelligent, wissbegierig und vor allem empfänglich für den katholischen Glauben – positive Charakterbilder in den Missionsberichten

Besonders positiv werden die BewohnerInnen Ruandas und Ugandas geschildert. Die EinwohnerInnen Ruandas werden als wissbegierig und aufgeweckt beschrieben, wobei hauptsächlich auf die jungen Leute Bezug genommen wird.³⁰² Es handle sich um ein intelligentes und vor allem den Missionaren gut gesinntes Volk: „Seit den vielen Jahren, welche ich schon in Afrika zugebracht, habe ich noch nie ein Volk getroffen, welches so gute Anlagen hatte, um das wahre Evangelium ernstlich aufzunehmen.“³⁰³ In Ruanda fände „die Saat der Lehre Christi den besten Boden.“³⁰⁴

Der Religion Mohammeds würden sich die Menschen aus Ruanda abgeneigt zeigen, dennoch gäbe es einen im Sinne der katholischen Mission verderblichen Einfluss: „allein die vielen fremden Negerstämme, die sich in Kigali ein

³⁰¹ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 4.

³⁰² A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 5.

³⁰³ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 85.

³⁰⁴ Bischof Hirth, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXIII. (1911), S. 123.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Stelldichein geben und zum guten Teil aus islamverseuchten Gegenden kommen, könnten allmählich verderblichen Einfluß üben, mehr noch als die 40-50 Inder, die hier Handel treiben und zum größten Teil Mohammedaner sind.“³⁰⁵ Trotzdem wären tausende Menschen in Ruanda bereit, den christlichen Glauben anzunehmen.³⁰⁶

Über die Mission in Uganda wird etwa berichtet: „die katholische Kirche kann stolz sein auf ihre schwarzen Kinder, welche man früher kaum als zur Menschheit gehörig betrachtet hatte. ... Die einmal civilisierten und wirklich bekehrten Neger stehen den Weißen in keiner Weise nach; sie sind klug, liebenswürdig, gutmütig; sie haben dieselben Neigungen, dieselben Gedanken und Bedürfnisse wie wir.“³⁰⁷ Das Volk der Baganda wird als edel bezeichnet³⁰⁸ und es übertrifft die Erwartungen der europäischen Beobachter: „Nie hätte ich geglaubt, unter der so niedrig taxirten Negerrasse ein so intelligentes,³⁰⁹ sympathisches Volk zu finden, das, wie die Erfahrung genugsam lehrte, sehr bildungsfähig und für alles Gute empfänglich ist.“³¹⁰ Diese „Rasse“ habe Charakter.³¹¹

Auch ihre äußere Erscheinung wird, wenn auch mit Abstrichen, eher positiv geschildert: „Die Züge sind durchaus nicht unangenehm und werden durch das lebhafteste, große Auge und den heiter lächelnden Mund mit den blendenden Zähnen fast anziehend gemacht. Die Gestalten sind fast durchweg hoch und schlank, die Haltung würdig.“³¹² Am wichtigsten und positivsten für die Missionare ist aber der feste katholische Glaube der Baganda.

Ähnlich positiv und auch mit den Baganda verglichen, werden die Angonis geschildert. Bei den Angonis handelt es sich um Zulu, die nach Norden abwanderten und sich jenseits des Zambesi niederließen.³¹³

³⁰⁵ P. Donders, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXVI. (1914), S. 141.

³⁰⁶ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVI. (1904), S. 4.

³⁰⁷ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 79.

³⁰⁸ P. Huwiler, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 4f.

³⁰⁹ Attribut intelligent auch bei P. Donders, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXVI. (1914), S. 141.

³¹⁰ Schwester Maria *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XII. (1900), S. 102.

³¹¹ Schwester Maria *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 104.

³¹² Schwester Maria *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XII. (1900), S. 102.

³¹³ Carl Wiese, Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Zambesi, namentlich der Angoni. In: Zeitschrift für Ethnologie 32 (Berlin 1900), S. 181.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Die Angonis seien eine der besten Rassen Afrikas, wollten alles lesen und schreiben lernen und mit ihrer Lernbegierde könnte man ihnen leicht die Religion beibringen. Auch ihr Land wird als herrlich beschrieben und das Klima sei angenehm kühl.³¹⁴ Die Menschen seien dankbarer als am Zambesi. „Das kalte Klima übt dabei freilich auch seinen Einfluß aus. Die Leute sind nicht so tief gesunken wie am heißen Zambesi.“³¹⁵ Der angenommene Einfluss des Klimas auf die Charaktereigenschaften findet sich auch in der Mission von Ruanda wieder: „Ruanda ist ein sehr dicht bevölkertes Land, dichter bevölkert als irgendein anderes Gebiet Innerafrikas, mit einem Klima, das, obwohl es am Äquator beginnt, doch durchaus europäisch anmutet. Es bietet ganz andere Lebensbedingungen als der westlich von Ruanda sich weitende Kongourwald und die sich östlich im Sonnenbrand erstreckenden Steppen, die dem Europäer das Leben nahezu unmöglich machen und den Neger physisch und moralisch niederdrücken.“³¹⁶ Dem heißen Klima, das einen moralisch schlechten Einfluss auf die Menschen hätte, wird der Idealfall eines gemäßigten europäischen Klimas gegenübergestellt. Diese Thesen erinnern stark an die verschiedenen Klimatheorien des 18. Jahrhunderts, die sowohl die äußere Erscheinung als auch die Charaktereigenschaften der Menschen auf die Einflüsse des Klimas zurückführten.

Bei den positiven Darstellungen wird mitunter auch „eine Feinheit des Gefühls“ konstatiert.³¹⁷

Das Volk der Batonga, eine kleine ethnische Gruppe im heutigen Zimbabwe, wird insgesamt als kindlich dargestellt. „In Bezug auf ihre Moral – wenn es überhaupt bei den Schwarzen von Südafrika eine Moral gibt – ist sie gewiß nicht schlechter, als die der anderen Schwarzen...“³¹⁸ In ganz Südafrika gäbe es keine ehrlicheren, geduldigeren und einfacheren Schwarzen als die Batonga.³¹⁹ Vor allem in Bezug darauf die Religion anzunehmen, werden sie positiv beschrieben.

³¹⁴ P. Hiller, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 135.

³¹⁵ P. Hiller, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXI. (1909), S. 126.

³¹⁶ Josef Loidl, Ruanda-Urundi. Zwei Königreiche auf dem Weg zur Kirche (Wien 1946), S. 3.

³¹⁷ Bischof Lemaître, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 118.

³¹⁸ P. Bick, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXIII. (1911), S. 147.

³¹⁹ P. Bick, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXIII. (1911), S. 146.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Generell scheint die Bereitschaft den katholischen Glauben anzunehmen, aus der Sicht der Missionare, gegeben zu sein. „Der Neger hat trotz aller seiner Fehler die gute Eigenschaft, gern von göttlichen Dingen zu hören und das ihm Gesagte bereitwilligst zu glauben.“ Auch fände man bei ihnen „keine Spur von dem Fanatismus der Muhamedaner.“³²⁰ „Es ist wirklich rührend, diese Neger beten zu sehen und zu hören, die doch vor kurzem noch völlig in der Gewalt des Bösen waren.“³²¹ „Sie lieben das Gebet und nehmen mit ebenso freundlicher Miene eine Strafe als eine Belohnung an, wenn ihr Gewissen ihnen sagt, dass sie die eine oder die andere verdient haben.“³²² Oder: „Die braven Neger horchten hoch auf; sie verschlangen mit einer wahren Gier meine Worte über die neue Lehre, die sie da zum ersten Male hörten.“³²³ Auch wären sie zum Teil ausgezeichnete Katholiken, die sich trotz Anfeindungen aus der eigenen Familie nicht für ihren neuen Glauben schämen würden.³²⁴ Ein 10-jähriges Mädchen sei etwa geflohen, weil es seine Mutter am Beten gehindert hätte.³²⁵

Aus dem Apostolischen Vikariat Französisch Sudan wird von Schulkindern berichtet, die auf eine Mahlzeit am Tag verzichten wollten, damit ihre Eltern auch etwas bekämen. Diese Haltung der Kinder wird wie folgt interpretiert: „Für einen, der die Selbstliebe, die Eblust und die Magentüchtigkeit der Schwarzen kennt, ist diese Anfrage ein Zeichen einer neuen Geistesrichtung.“³²⁶

Bei diesen positiven Zuschreibungen fällt ein Zusammenhang zu einer bereits erfolgreichen Bekehrung auf. Ob sie diese positiven Charaktereigenschaften wie Intelligenz, Sympathie, etc. Eigenschaften schon vor der Bekehrung hatten, diese sie erst dazu befähigten den Glauben anzunehmen, oder ob sie diese infolge der Bekehrung erworben haben, lässt sich nicht genau konstatieren. Im Beispiel über die Mission in Uganda erscheinen die positiven Attribute eher als Folge der erfolgreichen Mission. Der neu bekehrte wird nicht nur positiv dargestellt, sondern befindet sich zudem sogar auf der gleichen Stufe wie der Europäer.

³²⁰ P. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 34.

³²¹ P. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 144.

³²² „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ VI. (1894), S. 56.

³²³ J. Dupont, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIX. (1907), S. 134.

³²⁴ P. J. Thevenoud, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 6.

³²⁵ P. J. Tribout, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXIV. (1912), S. 196.

³²⁶ Bischof Lemaitre, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 116.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Sein Charakter vor der Bekehrung zum Katholizismus wird nicht beschrieben, da jedoch eine Verbesserung eingetreten ist, ist anzunehmen, dass es sich bei einer Beschreibung um eher negative Zuschreibungen handeln würde. Diese Aufwertung des Charakters erscheint somit als logischer und gewünschter Nebeneffekt in einem Bekehrungskonzept, das Bekehrung als über das Religiöse hinaus gehend begreift, nämlich auch als eine „Bekehrung zum Europäer.“ Bei den positiven Beschreibungen der bekehrten AfrikanerInnen geht es auch ein Stück um die Erfolgsstory der Mission. Der Missionar schafft es sogar eine charakterliche Veränderung in den Menschen zu bewirken. Nach dem Motto hinter jedem zivilisierten, intelligenten, gutherzigen Afrikaner steckt ein erfolgreicher Missionar, der einen guten Job gemacht hat. Im Sinne eines paternalistischen Missionskonzeptes ist es der stolze Vater, der seine Kinder unter großen Aufopferungen erzogen hat und nun die Früchte seiner entbehrensreichen Arbeit ernten darf. Zusammenfassend lässt sich also nochmals der kausale Zusammenhang einer erfolgreichen Bekehrung zum Christentum, genauer zum Katholizismus, mit der Zuschreibung von positiven Attributen die bis hin zu einer Gleichstellung mit dem Europäer feststellen.

Als besonderes erfolgreich wird mit unter die Mission von Ruanda dargestellt, und die Ruander werden positiv beschrieben. Sie wären sehr empfänglich für den Katholizismus und würden den Glauben gut aufnehmen. In Zusammenhang mit der konfliktreichen Situation in Ruanda, die in Kapitel 2.2.3 behandelt wird und zu der die „Weißen Väter“ auch einen beträchtlichen Anteil hatten bzw. diese Konflikte ausnützten, erscheinen diese positiven Schilderungen in den Missionsberichten als problematisch. Die herrschende Klasse blieb für den Katholizismus weitgehend unempänglich und die Begegnung der Ruander mit den „Weißen Vätern“ gestaltete sich als konfliktreich, wenn man auch in Betracht zieht, dass die „Weißen Väter“ bewaffnet waren bzw. militärische Unterstützung von der deutschen Kolonialmacht in Anspruch nehmen mussten. Diese Diskrepanz lässt den Rückschluss zu, dass in jedem Fall nur sehr stark gefilterte Informationen in die Missionsberichte der „Weißen Väter“ kamen und jegliche Konflikte schlicht ausgeklammert wurden. Was für die Interessen einer Missionszeitschrift wie das „Echo aus Afrika“ als logisch erscheint.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Wie lässt sich aber die große Anzahl an Bekehrungen erklären. Mit der Annahme, dass diese nicht frei erfunden sind, kann man also nur davon ausgehen, dass sie zu einem großen Anteil durch Machtausübung und Einschüchterung jeglicher Art zu Stande kamen.

4.2 Die Bekehrung zum katholischen Glauben – Hindernisse und Probleme

4.2.1 Konkurrenten und Feindbilder der katholischen Mission

Die Protestanten werden in den Missionsberichten als starker Konkurrent angesehen,³²⁷ gegen den man ankämpfen muss. In Südafrika (Kap-Kolonie) z. B. würde es nur so vor protestantischen Missionsgesellschaften wimmeln, katholische Missionen gäbe es hingegen nur 3: Dunbrody, Keilands und die Missionsfarm Jzeli.³²⁸

Wo es geht würden sie alles machen, um der katholischen Mission zuvorzukommen³²⁹ bzw. diese zu verdrängen,³³⁰ etwa durch ihre finanzielle Zerstörung. Denn im Gegensatz zu den Katholiken hätten die Protestanten Reichtum³³¹ und Macht, es ist mitunter auch von den reichen Sekten die Rede.³³² Sie würden im Überfluss leben und wären verschwenderisch. Durch die Hüttenbesteuerung der protestantisch-englischen Regierung³³³ würden sie den katholischen Missionaren ihre Existenz massiv erschweren. Die Missionserfolge der Protestanten hielten sich jedoch in Grenzen. Sie würden nur Abneigungen gegen die Katholiken provozieren und ansonsten schlechte Resultate erzielen.³³⁴ Ihre eigenen Glaubensgenossen hätten sie sogar zum Teil schlecht beurteilt, wo hingegen die katholischen Missionare gelobt würden.³³⁵

³²⁷ u. a. P. *Schebasta*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 163.

³²⁸ Ant. *Boos*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 147.

³²⁹ P. Ch. *Bick*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 37; P. J. *Torrend*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 69.

³³⁰ J. *Torrend*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIX. (1907), S. 152f.

³³¹ P. J. *Hornig*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 207.

³³² P. J. *Hornig*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 5.

³³³ Schwester *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 230.

³³⁴ Ant. *Boos*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 147.

³³⁵ Karl *Friedrich*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VIII. (1896), S. 55f.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Diese werden als arm und schwach dargestellt, aber damit letztlich, ein Verweis auf Christus und seine Apostel wird an dieser Stelle gemacht, siegreich.³³⁶ Zudem würden die Protestanten mit der Regierung zusammenarbeiten und die Katholiken würden „trachten, immer Gott für uns zu haben.“³³⁷

Berichtet wird über den Übertritt zweier protestantischer Prinzessinnen (13 und 14 Jahre alt), die zum Katholizismus übergetreten seien sollen. Als Folge dieses Übertritts hätten sie nun Einschüchterungen und Drohungen zu erdulden.³³⁸ Sie seien jedoch standhaft und der neuen Konfession treu geblieben.

Der Protestantismus wird als lästiger Nebenbuhler bewertet, den man verdrängen sollte. Seine Repräsentanten ließen sich aber manchmal sogar zum Katholizismus bekehren. Die Anhänger des Islam hingegen gelten als unbekehrbar. Der Islam wird im „Echo aus Afrika“ als Urfeindbild des Christentums inszeniert und ihre Anhänger als ultimative Repräsentanten des Bösen. In einer Gegenüberstellung der beiden monotheistischen Weltreligionen Christentum und Islam bedienen sich die Missionare auch der Sprache und Wirkung religiöser Symbole, wie dem christlichen Kreuz und seinem Pendant, dem islamischen Halbmond. In einem Bericht der Gräfin Ledóchowska über die Abreise von Missionaren nach Zentralafrika kommt das Kreuz als heiliges Symbol des Friedens und des katholischen Glaubens vor. Mit einem Verweis auf die Worte Christi zu seinen Aposteln versucht sie die Missionare in ihrem Vorhaben zu ermutigen und bedient sich dabei der Symbolik des Kreuzes: „..., dort (in Zentralafrika) wird Euer Reich sein, dort werdet ihr das Kreuz Christi siegreich aufrichten.“³³⁹

Muslime treten in den Missionsberichten beinahe ausschließlich in dem Zusammenhang mit Sklaverei und Sklavenhandel auf. Als Sklavenhändler, -halter und -jäger werden sie als weitgehend unbekehrbar, starrsinnig, brutal, fanatisch und grausam beschrieben.³⁴⁰

Mit dem Ausdruck des Bedauerns werden in den Berichten beispielsweise die „muhamedanischen Küsten“ erwähnt.³⁴¹ Wäre nicht die Mission bzw. wäre sie

³³⁶ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 78f.

³³⁷ Bischof Hirth, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 170.

³³⁸ Schwester *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 205.

³³⁹ „Echo aus Afrika“ VI. (1894), Deckblatt.

³⁴⁰ P. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 34f.

³⁴¹ Bezieht sich höchst wahrscheinlich auf die afrikanische Ostküste.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

später gekommen, „so wäre auch ganz Inner-Afrika muhamedanisch gewesen“.³⁴² An anderer Stelle wird berichtet, dass ganze Landstriche in die Hände der Muslime fallen würden.³⁴³ Der Islam sei auch durch seine „Vielweiberei“³⁴⁴ ein großes Hindernis bei der Bekehrung der indigenen afrikanischen Bevölkerung. Und umgekehrt gäbe es mit großer Wahrscheinlichkeit Erfolg für die katholische Mission, wenn Gebiete noch nicht islamisiert worden seien.³⁴⁵

4.2.2 Der „Loskauf“ aus der Sklaverei

Das Thema des so genannten „Loskaufes“ von Sklaven, meist von Kindern in der Sklaverei, die von der katholischen Mission frei bzw. losgekauft werden ist in den Missionsberichten stark repräsentiert.

Expeditionen wurden los geschickt, um Sklavenkinder freizukaufen bzw. gegen Stoffe einzutauschen. Die Preise wären seit einem Jahr gestiegen, von 20 Mark pro Kind bis auf 40-50 Mark. Deshalb Tauschwaren bis zu 2000 Mark.³⁴⁶ Schuld daran wären die Araber: „Es heißt, daß wegen der Araber die Preise gestiegen sind, also bekommt man einen Knaben nur gegen zwei breite Baumwollstücke und zwei Ellen Sacktücher.“³⁴⁷

Besonders problematisch war der Loskauf minderjähriger Kinder. Diese kamen meist nicht zu ihren Eltern, sondern gelangten direkt in die Obhut der Mission. So z. B. in einem Bericht der „Weißen Schwestern“ zu lesen: „Wenn wir diese kleinen Mädchen nicht kauften, so würden ihre Eltern dieselben, nachdem wir sie mit Mühe erzogen haben, sobald sie erwachsen sind, zurückfordern, um sie als Sklavinnen gegen theures Geld zu verkaufen.“³⁴⁸ Sollten sich die Mädchen widersetzen, würden sie in manchen Fällen sogar gefoltert.³⁴⁹

³⁴² A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 78f.

³⁴³ Bischof Bazin, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXI. (1909), S. 19.

³⁴⁴ P. A. M. Hartmann, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 142.

³⁴⁵ Bischof Lemaître, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXV. (1913), S. 117.

³⁴⁶ Josef Platzer, Jesuiten. In: „Weiße Väter“ VI. (1894), S. 107.

³⁴⁷ Johann Josef de Moura, Jesuiten. In: „Weiße Väter“ VI. (1894), S. 113.

³⁴⁸ Schw. Maria, „Weiße Schwestern.“ In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 58.

³⁴⁹ P. A. M. Hartmann, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 142.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

An anderer Stelle geht es um den Verkauf von Kindern und Frauen, infolge des großen Elends einer Hungersnot. Alles würde zu Geld gemacht werden. Um ein wenig Fleisch zu bekommen, würden Männer fremde Frauen rauben, um diese dann zu verkaufen und Mütter würden ihre Kinder für einen Korb voll Bohnen verkaufen.³⁵⁰

Berichte über „50 kleine Kinder“ die von „Congo-Rebellen“³⁵¹ die an nur einem Tag losgekauft worden seien, klingen unglaubwürdig, zumal die Hälfte von ihnen nach kurzer Zeit verstorben seien, aber und dies wird im Bericht betont, alle jungen Verstorbenen erhielten zuvor noch die Taufe.

In einem der Berichte geht es um ein Sklavenehepaar. Die Frau wurde von einem anderen Herrn gekauft und der Mann, der allein zurück blieb, bat nun die Mission seine Frau zurückzuholen. Die Reaktion des Missionars „wenn Du fleißig in die Kirche und in den Unterricht kommen willst, kaufe ich dein Weib los und auch dich selbst...“³⁵² Sie wurde frei gekauft und ermahnt, Gott und ihren Wohltätern zu danken und für sie zu beten. „Wenn sie aber Gott nicht dienen und Sklaven des Teufels bleiben wollten, so thäte man ihnen keinen Zwang an, aber dann müssten sie ihr Lösegeld abarbeiten.“³⁵³ Dieses Beispiel zeigt die Bedingungen, die an den Loskauf gebunden waren sehr deutlich, gleichzeitig wird dieser zu einem Mittel der Bekehrung durch Drohung. Die Machtlosigkeit der indigenen Bevölkerung wird hier aufgezeigt. Sie müssten sich eben zwischen gut und böse entscheiden, wobei die Wahl eigentlich keine ist. Denn auch frei, wären sie nach der Konzeption der Mission immer noch Sklaven des Teufels. Hier wird die Auffassung von Freiheit der Missionare verdeutlicht, es geht ihnen in erster Linie um die so genannte „Befreiung der Seele.“ Nur dann würde auch die körperliche Freiheit einen Sinn machen.

³⁵⁰ Leo Classe, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 99.

³⁵¹ Van der Burgt, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 11.

³⁵² P. J. Hiller, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 79.

³⁵³ P. J. Hiller, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 79.

4.2.3 Über die Taufe in der Mission – „... der scheidenden Seele ihren Laufpaß für den Himmel mitzugeben.“³⁵⁴

Die Taufe nimmt in den Missionsberichten eine zentrale Bedeutung ein und wird als essentieller Punkt der Missionsarbeit geschildert. Mitunter wird auch von der „Gnade eines durch die Taufe kostbar gewordenen Todes“³⁵⁵ gesprochen. Oftmals finden sich kurze Notizen wie viele Personen wann und wo getauft wurden. Diese Anmerkungen zur Taufe werden meist im Rahmen von Missionsstatistiken gemacht, also Berichten über den jeweiligen Status der Missionsstationen: Wie viele Missionare im Dienst sind, wie viele Loskäufe, Vermählungen und eben auch Taufen erreicht werden konnten. Weiters ging es um die Infrastruktur der Missionsstationen, meist bestehend aus Feldern für die Selbstversorgung, einer Kirche, einer Missionsschule und einem Wohnhaus für die Missionare.

Ein vierjähriger Unterricht im Glauben war als Taufvorbereitung vorgesehen. Die ersten beiden Jahre, das so genannte Postulat dient der Erlernung einfacher Gebete und des kleinen Katechismus. Anschließend an das Postulat soll ein zweijähriges Katechumenat zur Vertiefung des Unterrichts und Glaubensfestigkeit folgen: „Sind die Taufbewerber endlich in das letzte der vier Vorbereitungsjahre gekommen, dann scheuen sie auch den Weg von 6 bis 8 Stunden nicht, um zur Hauptstation zu gehen und dort ihren unmittelbaren Taufunterricht zu empfangen. Nicht steile Berge und unwegsame Schluchten, nicht die Gluthitze der Äquatorsonne, nicht endlose Regengüsse können ihren Mut schrecken. Die Taufe ist all diese Opfer wert.“³⁵⁶ Soviel zum theoretischen Konzept über die Erfordernisse und auch Hindernisse bei der Erwerbung der Taufe nach Missionsberichten der „Weißen Väter“.

Bei den Berichten im „Echo aus Afrika“ über die Taufe handelt es sich jedoch zum überwiegenden Teil um Missionsberichte, die sich mit der Taufe von kranken oder bereits im Sterben liegenden Personen befassen.

³⁵⁴ Schwester *Restituta*, „Weiße Schwestern“. In: „Echo aus Afrika“ XXII. (1910), S. 185.

³⁵⁵ Leo *Classe*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 99.

³⁵⁶ *Loidl*, Ruanda-Urundi, S. 28.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Dabei kann ein vier-jähriger Unterricht im Glauben, wie er vor der Spendung der Taufe vorgesehen war,³⁵⁷ freilich nicht mehr durchgeführt werden. Der Himmel sei diesen Personen also quasi „in den Schoß gefallen.“³⁵⁸

Bei der Taufe von Kranken oder bereits im Sterben liegenden Personen nimmt insbesondere die Taufe der kranken Kinder, oder der Kinder in Todesgefahr eine große Berichterstattung in Anspruch.³⁵⁹ Dabei sollten die Katechisten eine besondere Bedeutung gehabt haben, da sie als Boten fungierten.³⁶⁰

In Bezug auf die Schaffung christlicher Gemeinden und die Taufe von Kindern in Todesgefahr liest man allerdings folgendes: „Kinder in Todesgefahr taufen ist gewiss ein vortreffliches Werk, allein damit gründet man keine Christengemeinde.“³⁶¹

In dem unten angeführten Beispiel erwirkte die Taufe nicht die von den Missionaren erhoffte bzw. angestrebte Annäherung der Menschen an den katholischen Glauben, sondern das Gegenteil: „Wie in allen Missionen haben auch wir hier die Kinder in Todesgefahr aufgesucht, um ihnen noch die hl. Taufe zu spenden; da jedoch gewöhnlich der Tod bald nach der Taufe eintrat, haben die Leute daraus geschlossen, diese habe ihn herbeigeführt, und die Folge davon ist, dass man bei Schwerkranken keinen Zutritt mehr erhält.“³⁶²

In manchen Fällen soll nach der Taufe eines Kranken wieder Besserung oder eine völlige Genesung eingetreten sein.³⁶³ Solch eine Genesung wird dann mitunter als göttliches Wunder bzw. als Gnade Gottes interpretiert.³⁶⁴

Bei jenen, die nicht überlebten, handelte es sich mitunter auch um „Auserwählte Gottes“, so wie im Falle der Taufe einer im sterben liegenden jungen Frau. Als eine von der Mission losgekaufte Sklavin hätte sie nach einem kurzen Aufenthalt

³⁵⁷ M. L. Loonus, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ VIII. (1897), S. 6.

³⁵⁸ P. Hartmann, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ VII. (1895), S. 107.

³⁵⁹ F. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XII. (1900), S. 68, 69. 2 Beispiele; Van der Burgt, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XV. (1903), S. 11. ; A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVI. (1904), S. 5.

³⁶⁰ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIV. (1902), S. 4.

³⁶¹ P. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 35.

³⁶² P. Loonus, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 131.

³⁶³ Schwester *Restituta*, „Weiße Schwestern.“ In: „Echo aus Afrika“ XXII. (1910), S. 186.

³⁶⁴ F. Müller, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XII. (1900), S. 69.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

in einer christlichen Familie einen jungen Katechumenen geheiratet. Zudem sei sie eine hoffnungsvolle, ehrgeizige Religionsschülerin gewesen.³⁶⁵

Über eine im Sterben liegende Frau wird etwa wie folgt berichtet: „In einer derselben (gemeint ist eine Hütte) liegt ein armes, sterbendes Negerweib auf dem Boden. Gleich setze ich mich zu ihr und beginne ohne Zögern, sie zu unterrichten. Nach zwei Stunden konnte ich ihr die heilige Taufe spenden, die sie sehnsüchtig und unter Beteuerungen des Glaubens und der Liebe zu Gott empfing.“³⁶⁶

In einem Bericht über die Taufe eines todkranken Mannes, sei am nächsten Tag Besserung eingetreten und seine Verwandten hätten ihm eingeredet, dass er nicht wirklich die Taufe wollte. Der als Johannes getaufte wollte jedoch ganz genau gewusst haben, die Taufe empfangen zu wollen.³⁶⁷

In den Missionsberichten überwiegen Schilderungen von Kranken, die getauft werden, gegenüber jenen, die sich mit der Taufe von gesunden Erwachsenen befassen. Diese wird in den Berichten mit unter hervorgehoben.³⁶⁸

Es kann durchaus angenommen werden, dass sich die Taufe von kranken Menschen, die teilweise um ihr Leben fürchten müssen einfacher gestaltete als jene, die nach vier-jährigem Unterricht zustande kam. Auch die Taufe von Kindern, krank oder gesund, erzielte sicher aufgrund der leichteren Beeinflussbarkeit bessere Ergebnisse, als jene von Erwachsenen, die sich plötzlich mit einer ganz anderen „Wahrheit“ konfrontiert sahen, als ihre eigene es war.

In einem Beispiel geht es um eine heldenhafte Inszenierung von jungen Christen, die mutig für die Rettung ihrer „Brüder“ ihr eigenes Leben riskieren würden. Es handelte sich um Missionszöglinge, die den Hass eines Fetischpriesters auf sich gezogen hätten. Zwei von ihnen sollten durch einen Schuss getroffen worden seien und fielen zu Boden. Die anderen kamen zu den Verwundeten und als sie bemerkten, dass der eine noch atmete, brachten sie ihn zu einem Bach und taufte ihn.³⁶⁹

³⁶⁵ P. J. *Thevenoud*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 7.

³⁶⁶ J. *Dupont*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XIX. (1907), S. 134.

³⁶⁷ P. *Apel*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 143.

³⁶⁸ Bischof *Dupont*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XX. (1908), S. 54.

³⁶⁹ P. *Prevers*, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ XIII. (1901), S. 69f.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

In einem drastisch wirkenden Bericht, der sich aber eher als Einzelfall präsentiert, erscheint es fast so als würde die Freude über die Taufe die Trauer des frühen Todes noch übersteigen: „Mehrere sind in Folge der Qualen, die sie während der Hungernoth erlitten hatten, gestorben, aber diese sind wenigstens alle getauft und vergnügt wie die Engel davongeflogen, und haben durch ihren sanften, heiteren Tod im Kreise ihrer Gefährten den heilsamsten Eindruck hinterlassen.“³⁷⁰

Die Taufe ist für die Mission zentral und als Initiationsritual auch der erste wichtige Schritt für die Bekehrung zum katholischen Glauben. Mit jeder vollzogenen Taufe konnte die Mission eine Seele für den Himmel gewinnen. In spiritueller Hinsicht sehr bedeutsam, für den Fortgang der Missionsstationen war die Taufe von Einzelnen allerdings noch kein Garant. Die Taufe von ganzen Familien war diesbezüglich schon sicherer. Sie würden mit großer Wahrscheinlichkeit auch ihre Kinder und Kindeskinde im katholischen Glauben unterweisen.

Neben der zentralen Aufgabe der Taufe zur Seelenrettung hat sie noch eine weitere wichtige Bedeutung. Sie gibt *dem armen Neger* auch einen christlichen Namen und damit eine Identität, über die es sich nun auch zu berichten lohnt. Spendengelder aus Europa ermöglichten im Regelfall die Taufe bzw. auch den Loskauf eines afrikanischen Kindes.³⁷¹ Den Taufnamen durfte dann auch der jeweilige Spender für sein Patenkind aussuchen.³⁷²

Die Missionare waren dann auch bemüht bzw. fühlten sich dazu verpflichtet den Wohltätern über ihre Paten Bericht zu erstatten, was nicht immer möglich war.³⁷³

In der Jesuitenmission am Zambezi³⁷⁴ wird über ein Mädchen berichtet, dass nach seinem Gönner, in diesem Fall das Kloster St. Ursula von Wien-Währing, den Taufnamen Ursula erhalten sollte. Das Kloster St. Ursula war für das Geld für Loskauf und Taufe aufgekommen.

³⁷⁰ Schwester *Maria*, Algerische Missionsgesellschaft („Weiße Schwestern“ Lavigeries). In: „Echo aus Afrika“ VI (1894), S. 56.

³⁷¹ François *Gerboin*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XVIII. (1906), S. 22.

³⁷² F. *Müller*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XII. (1900), S. 70f. ; Ant. Boos, Jesuiten. In: „Echo aus Afrika“ X. (1898), S. 146.

³⁷³ Bischof *Sweens*, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ XXIV. (1912), S. 170.

³⁷⁴ Joseph *Platzer*, Jesuitenmission am Zambesi. In: „Echo aus Afrika“ VI. (1894), S. 67f.

*Kreuz und Halbmond:
Die manichäische Konstruktion von gut und böse im „Echo aus Afrika“*

Die Schilderungen der großen Fortschritte der getauften Kinder, die nun eine christliche Erziehung genießen, verdeutlichen auch, dass ihr Wesen und Charakter durch die Mission veränder- und in ihrem Sinne verbesserbar sei. Dieser „Aufstieg“ in intellektueller und spiritueller Hinsicht wird oft sehr positiv geschildert, und damit rühmt die Mission in Wahrheit ihre Erfolge.

Schlussbetrachtung

Die Analyse der Jahrgänge 1891 bis 1914 des „Echo aus Afrika“ hat gezeigt wie ambivalent sich das Afrikabild der katholischen Missionare („Weiße Väter“ und Jesuiten) ihrer LeserInnenschaft präsentiert. Denn die indigene afrikanische Bevölkerung wird sowohl sehr negativ als auch sehr positiv dargestellt. Auf den ersten Blick gibt es für sie im katholischen Missionskonzept, wo gut und böse genau definiert sind, keinen eindeutig festgelegten Platz. Aber es gibt ein Ziel: nämlich sie zum katholischen Glauben zu bekehren, also, nach dieser Konzeption, zum Guten. In den Missionsberichten werden die zu bekehrenden AfrikanerInnen hauptsächlich als bedauernswerte, arme Geschöpfe bezeichnet, denen man unbedingt helfen muss. Diese „Hilfe“ besteht allerdings zum überwiegenden Teil aus Belehrung mit einem erziehungspädagogischen Impetus. Zahlreiche Berichte befassen sich damit, wie sie sich zu versorgen, zu ernähren, zu kleiden weiters wie sie zu wohnen, zu arbeiten und natürlich auch wie sie zu beten hätten. Kurz gesagt bedurfte es, nach Ansicht der katholischen Missionare, der Belehrung in allen Lebensbereichen. In Zusammenhang mit der Belehrung kommt es auch zu negativen Aussagen deren Charakter betreffend. Dass sie in allem unterrichtet werden müssten, impliziert schon eine Unzulänglichkeit allgemeiner Art, speziell wird dabei auf ihre angebliche Faulheit verwiesen.

Weiters wird in den Missionsberichten die „Habsucht und Selbstsucht“ der AfrikanerInnen thematisiert. Auch wird ihnen mangelndes Mitgefühl vorgeworfen, mitunter ist von ihren „harten Herzen“ die Rede, die man erst erweichen müsse. Generell wird eine Gefühlskälte der Schwarzen konstatiert, die auch im Gegensatz bzw. als Antithese zu christlicher Mildtätigkeit und Nächstenliebe interpretiert werden kann.

Die Summe der negativen Zuschreibungen bringt die paternalistische Grundstruktur der Missionsberichte zum Ausdruck. Religiöse und kulturelle Werte der indigenen afrikanischen Bevölkerung werden bestenfalls ignoriert, in den meisten Fällen aber als schlecht befunden. Sie müssten mit Hilfe der katholischen Missionsarbeit durch christliche Werte und europäische Zivilisation ersetzt werden.

Schlussbetrachtung

Den AfrikanerInnen sollten also, anders ausgedrückt, europäische Zivilisation und christliche Werte anezogen werden – ähnlich wie Kinder von ihren Eltern erzogen werden. Solch ein Paternalismus unterscheidet sich vom (biologischen) Rassismus durch die Überzeugung eines veränderbaren Charakters: der Afrikaner ist beispielsweise nicht auf ewig dazu verdammt „herzlos“ zu sein. Er hätte zwar ein „hartes Herz“, dieses könnte man (also die katholischen Missionare) jedoch erweichen. Die Aussicht ein Afrikaner könnte etwa genauso mildtätig sein wie ein europäischer Christ war nach dieser Konzeption daher möglich.

Dass die katholischen Missionare in ihren im „Echo aus Afrika“ publizierten Berichten keinen offenen Rassismus eingenommen hatten, zeigt sich auch an der Fülle positiver Zuschreibungen die gemacht wurden. Neben Attributen wie liebenswürdig und gutmütig werden sie auch als intelligent bezeichnet.

Diese positiven Zuschreibungen sind auch aus einem anderen Grund sehr interessant, weil die Analyse der Missionsberichte gezeigt hat, dass positive Eigenschaften im Zusammenhang mit Bekehrungserfolgen gemacht werden. Ein sehr markantes Beispiel dafür aus der Mission der „Weißen Väter“ in Uganda sei an dieser Stelle nochmals angeführt: „Die einmal civilisierten und wirklich bekehrten Neger stehen den Weißen in keiner Weise nach; sie sind klug, liebenswürdig, gutmütig; sie haben dieselben Neigungen, dieselben Gedanken und Bedürfnisse wie wir.“³⁷⁵

Klug, liebenswürdig und *gutmütig* seien sie also erst als *bekehrte* und *zivilisierte Neger*! Diese befänden sich dann sogar auf der gleichen Stufe wie die Europäer bzw. die Weißen. Eine positive Bewertung der AfrikanerInnen steht hier also in einem direkten Verhältnis zur ihrer Bekehrung als Katholiken und impliziert auch ein Lob für die Missionare, die einen guten Job gemacht hätten. Positive Charakterbilder zu zeichnen diente den Missionaren also nicht nur dazu, damit auch gleichzeitig den Erfolg der katholischen Mission zu präsentieren, sondern hatten auch einen existentiellen Charakter für das Bestehen der Missionstätigkeit selbst. Denn wäre es nicht möglich die AfrikanerInnen im christlichen Sinne zu erziehen, zu bekehren und ihnen europäische Werte zu vermitteln, welchen Zweck gäbe es überhaupt noch für die Mission?

³⁷⁵ A. Brard, „Weiße Väter“. In: „Echo aus Afrika“ IX. (1897), S. 79.

Schlussbetrachtung

Würden die katholischen Missionare in rassistischer Manier annehmen die AfrikanerInnen hätten diese und jene (schlechten) unveränderbaren Eigenschaften, sie würden damit nur ihre eigene Arbeit ad absurdum führen. So gesehen lebt die Mission von dem (zum Teil großen) „Verbesserungspotential“ der AfrikanerInnen.

Im katholischen Missionskonzept stehen die Neubekehrten nun ganz klar auf der Seite des Guten. Das Ziel wurde erreicht. Die „verfluchten“ AfrikanerInnen konnten dem Bösen (meist den muslimischen Sklavenhändlern bzw. dem Islam als Feind der christlichen Religion aber auch den verführenden Protestanten) entrissen und für das Gute gewonnen werden. Schließlich seien sie ja auch die „Kinder Gottes“. Die „Befreiung“ wurde von der Mission in zweierlei Hinsicht verstanden, zunächst eine körperliche Befreiung, aus den „Fesseln der Sklaverei“, anschließend eine „seelische Befreiung“, aus den „Fesseln des Heidentums.“ Nur wenn auch die „seelische Befreiung“ durch die Taufe als erstes katholisches Initiationsritual vollzogen wurde, konnte, nach dem katholischen Missionskonzept, auch die körperliche Befreiung mit Sinn erfüllt werden. Konkret bedeutete das für den betroffenen Afrikaner auch nicht wirklich eine eigene Verfügungsgewalt über sich zu besitzen. Von einem Missionar losgekauft worden zu sein hieße dann eben auch gewissermaßen von der katholischen Mission „gekauft“ worden zu sein. So gestaltete es sich zumindest für minderjährige Kinder, die nach dem „Loskauf“ nicht zu ihren Eltern (die zum Teil vielleicht auch unauffindbar, oder selbst Sklaven waren) kamen, sondern in die Obhut einer Missionsstation.

Ledóchowska spricht über den „Loskauf“ als eine Befreiung aus einer „doppelten Knechtschaft.“ Die heidnischen Sklaven seien nämlich doppelt an „Leib und Seele“ gefesselt.³⁷⁶ Auch für sie hat der Sklave nach seiner doppelten Befreiung als Neubekehrter alle Chancen vor allem auf moralischer Ebene, die auch ein europäischer Christ haben kann. In Ledóchowskas Theaterstücken finden sich zahlreiche Beispiele von Neubekehrten oder der katholischen Mission zugeneigten, die positiv dargestellt, ja sogar mitunter auch zu den Helden der Stücke werden. So z.B. die Hauptprotagonistin in ihrem ersten Anti-Sklaverei-Stück „Zaïda, das Negermädchen.“ Während AfrikanerInnen in ihren Stücken positiv dargestellt werden, kommt es umgekehrt auch zu einer kritischen

³⁷⁶ *Ledóchowska*, Was geht das uns an?, S. 1. (Geleitwort von Anton Schöpfleuthner)

Schlussbetrachtung

Beurteilung von Europäern. So z.B. der weiße Kolonialbeamte Serpellini in Ledóchowskas Drama „Ein Freiheitlicher am Kongo“. Serpellini ist unbekehrbar und kritisiert zudem auch noch die Mission. Die Rollen der Helden und Bösewichte in Ledóchowskas Dramen zeigen sich als klar verteilt. Gut sind die Vertreter und Freunde der katholischen Mission, egal ob schwarz oder weiß. Böse sind die Gegner der Mission bzw. all jene, die sich dem katholischen Glauben verschließen. Auch bei der Besetzung der Bösewichte spielt die Hautfarbe keine Rolle. Indem Ledóchowska schwarze Hauptrollen besetzt und AfrikanerInnen zu Helden macht, setzt sie einen neuen Trend in der europäischen Kolonialliteratur im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dadurch, dass sie aber eine kulturell-zivilisatorische Überlegenheit der Europäer gegenüber den AfrikanerInnen als gegeben annimmt und sich auch all den Negativ-Klischees wie z.B. dem Menschenfresser und dem Fetischpriester bedient, gibt sie damit auch den kolonialpolitischen Trend des europäischen Superioritätsgefühls wieder.

Ledóchowska selbst war nie in Afrika und kann ihre Information demnach immer nur aus zweiter Hand beziehen. Die Berichte der Missionare aus den Stationen sind ihre erste Quelle und haben ihre Meinung über Afrika und seine Bevölkerung mit Sicherheit stark beeinflusst. Mit einem Missionar in Südafrika war sie in besonders engem Kontakt und eine lebenslange Brieffreundschaft verband die beiden. Es war der Tiroler Priester Franz Mayr, dessen gesammelte Schriften in einer Quellenedition von Clemens Gütl herausgegeben wurden.³⁷⁷ Mayrs Missionsstationen hätten ohne die großzügige (finanzielle) Unterstützung der Gräfin vermutlich nicht überlebt. Seine Missionsberichte wurden unter anderem auch im „Echo aus Afrika“ publiziert.

Zudem redigierte sie ihre Zeitschrift „Echo aus Afrika“ zum größten Teil selbst und daher ist anzunehmen, dass sie mit der Ideologie der Texte konform ging.

Die größte Problematik bei der Darstellung von Ledóchowskas Leben und Werk ist der Mangel an wissenschaftlicher Literatur. Zwar gibt es zahlreiche Lebensbilder über sie (Vgl. Winowska, Walzer, Bielak), auf die in der Arbeit auch Bezug genommen wird, jedoch repräsentieren sie eine unkritische, eindimensionale Sichtweise. Ihre Religiosität wird dabei überbetont und ihr ganzes Leben als eine Suche nach Gottes Willen mythologisiert.

³⁷⁷ Clemens Gütl (Hg.), „Adieu ihr lieben Schwarzen.“ Gesammelte Schriften des Tiroler Afrika-Missionars Franz Mayr (1865-1914) (Wien 2004).

Schlussbetrachtung

Cindy Brewer war die Erste, die sich mit Ledóchowskas Oeuvre kritisch auseinandersetzte und ihre Theaterstücke analysierte. Sie hat auch versucht Ledóchowskas Schriften literarisch einzuordnen. Sie gehören nicht zum klassischen Genre der Kolonialliteratur und liegen außerhalb des gängigen Untersuchungsrahmens bei der Kulturgeschichte des Kolonialismus. Brewer spricht demnach von „grey literature.“³⁷⁸

Wieso sich Ledóchowska weit abseits vom mainstream der Forschung befindet bzw. weder in der Kolonialliteratur noch in der Kolonial- und Missionsgeschichte eine besondere Rolle spielt, ergibt sich aus drei Punkten.

Zunächst war Ledóchowska eine Frau in einem männerdominiertem Umfeld: „For centuries Christian churches had considered missionary work to be the exclusive domain of men,...“³⁷⁹ Hierbei ist auch die Rolle ihres Onkels Kardinal Ledóchowski, dem Präfekten der Propaganda Fide herauszustreichen. Ohne ihn hätte Ledóchowska keinen so geebneten Zugang zu den höchsten kirchlichen Würdenträgern bis hin zum Papst gehabt, und es ist nicht anzunehmen, dass ihre Sodalität Unterstützung in dieser Form gefunden hätte bzw. wäre sie vielleicht überhaupt nicht genehmigt worden.

Dann war Ledóchowska eine Österreicherin. Österreich-Ungarn spielte, verglichen mit z.B. England oder Frankreich eine marginale Rolle in der Kolonialgeschichte und auch Österreichs Mitwirkung an imperialistischen Bestrebungen Europas, die es durchaus gab,³⁸⁰ wurden in der Forschungsgeschichte ungenügend behandelt.

Und zuletzt spielte Ledóchowska auch innerhalb der katholischen Mission eine Sonderrolle. Die war durch die spezielle Konstitution ihrer Sodalität begründet. Denn diese war keine klassische Missionsgesellschaft, sondern eine spezielle Form von einem religiösen Institut. Die Sodalität war eine so genannte „Hilfsmissionsgesellschaft“, die von der Heimat aus die Mission in Afrika unterstützen sollte. Gegründet hat Ledóchowska die Sodalität in gedanklicher Anlehnung an den französischen Kardinal Lavigerie. Sie verfolgte seinen Aufruf, sich für eine Abschaffung des Sklavenhandels in Afrika zu engagieren. Ledóchowskas erste Begegnung mit Lavigeries Schriften wird auch in ihrer

³⁷⁸ Brewer, *The Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska*, S. 21.

³⁷⁹ Brewer, *The Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska*, S. 21.

³⁸⁰ Vgl. Walter Sauer (Hg.), *k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika* (Wien 2007).

Schlussbetrachtung

Berufungserzählung als Schüsselerlebnis auf ihrem Weg zu einem Leben für die afrikanischen Missionen inszeniert. Kurze Zeit später schrieb sie ihr erstes Anti-Sklaverei-Drama „Zaïda, das Negermädchen“ (1889), das auch ihrem großen Vorbild Lavigerie gewidmet war. In ihrer Widmung schreibt sie über den Zweck ihres Dramas: „Möge es ein wenig beitragen zur heiligen Begeisterung, welche Ew. Eminenz allerorts für den neuen Kreuzzug wachrufen!“³⁸¹ Lavigeries Vortragsreihe führte ihn in zahlreiche europäische Städte, wo er auch unter Bezugnahme auf die britische Abolitionsbewegung, seinen „Kreuzzug gegen die Sklaverei“ predigte. Lavigeries „Kreuzzug“ genoss das ausdrückliche Wohlwollen sowie die Unterstützung des Papstes Leo XIII. Er wurde sogar zu einem wichtigen Teil des Missionskonzeptes der katholischen Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert. Es lässt sich für diese Zeit auch eine neu entfachte Missionsbegeisterung konstatieren, die sich unter anderem auch durch die konfessionelle Konkurrenz mit den Protestanten erklärt. Hinzu kommt ein Macht- und Bedeutungsverlust der katholischen Kirche infolge der zahlreichen Säkularisierungstendenzen in Europa. Die Reaktion auf die Moderne gestaltete sich als eine totale Rückbesinnung auf die Tradition. In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Betonung der Missionstätigkeit in Afrika. Der Machtverlust in Europa musste irgendwie ausgeglichen werden und man hoffte, in Afrika quasi von neuem beginnen zu können. Dabei sollte insbesondere Lavigeries „Kreuzzug gegen die Sklaverei“ von Nutzen sein. Hauptinteresse der katholischen Kirche war es, damit gegen die vorwiegend muslimischen Sklavenhändler und damit auch gleichzeitig gegen den Islam vorgehen zu können. Die armen Afrikaner, die den Fluch Hams auf ihren Schultern tragen würden, müssten aus den „Fesseln der Sklaverei“ befreit werden. Aus humanitären Beweggründen im Sinne der allgemeinen Menschenwürde konnte somit auch gegen den Islam als Feind des Christentums interveniert werden. Durch den „Kreuzzug“ wollte man einerseits historisch auf das Mittelalter verweisen und andererseits auch konkret auf die Möglichkeit des Einsatzes von militärischen Mitteln im Kampf gegen die Sklavenhändler. Lavigeries „Weiße Väter“ in Ruanda etwa waren bewaffnet. Auch Ledóchowska schließt in ihren Schriften den Waffengebrauch für Missionare nicht aus, das „Schwert“ sei aber in erster Linie für die Verwendung von den imperialistischen Großmächten vorgesehen gewesen.

³⁸¹ *Ledóchowska, Zaida, das Negermädchen, S. 3.*

Schlussbetrachtung

Gleichzeitig macht sie die europäischen Mächte, dieses Zitat sei an dieser Stelle nochmals angeführt, „... zu Mitarbeitern der katholischen Kirche bei dem Werke der Civilisation und Bekehrung Afrikas, bei dem Werke der Antisklaverei im Besonderen ...“.³⁸²

Das Zusammenspiel von den imperialistischen Mächten und der (katholischen) Mission in Afrika gestaltete sich als vielfältig und reduziert sich nicht nur auf deren zeitliches Zusammentreffen im so genannten „scramble“, dem europäischen Wettlauf um Besitzergreifungen auf dem afrikanischen Kontinent.

Die Missionsstationen in Afrika befanden sich schließlich nicht auf neutralem Boden, sondern meist auf dem Territorium einer europäischen Kolonialmacht. Während die Mission vielfach auf die Ressourcen der Kolonialmacht (z.B. militärische und materielle Hilfe) angewiesen war, wurden die Missionare ihrerseits von der jeweiligen Kolonialmacht des Öfteren mit der „Erziehung der Eingeborenen“ beauftragt. Dadurch sollten die Stabilität und der innere Frieden der Kolonie bewahrt bleiben und etwaige Aufstände oder Rebellionen von Seiten der AfrikanerInnen verhindert werden. Die „Erziehung zur Arbeit“ spielte bei dieser „Eingeborenenenerziehung“ auch in Anlehnung an die berühmte Formel des Benediktinerordens „ora et labora“ eine essentielle Rolle. Dadurch wollten die Missionare ihnen einerseits ihre viel diskutierte angebliche „Faulheit“ austreiben und sie andererseits zu nützlichen Mitgliedern im kolonialen System machen.

Mit den zahlreichen Kooperationen zwischen der Kolonialmacht und der Mission hat sich Horst Gründer insbesondere am Beispiel der deutschen Kolonien in Afrika auseinandergesetzt.³⁸³

Die komplexen Verwicklungen von Mission und Kolonialmacht zeigen sich sehr gut an der Missionspolitik im Kongo. In diesem Fall handelte es sich allerdings bei der Kolonialmacht um keinen Staat, sondern um eine Person: nämlich um Leopold II., den König von Belgien. Infolge der Konferenz in Brüssel 1876 wurde Lavigerie Leopolds wichtigster Verhandlungspartner auf Seiten der katholischen Kirche. Während Lavigerie um den Einfluss der „Weißen Väter“ in Zentralafrika

³⁸² Ledóchowska, Was geht das uns an?, S. 48.

³⁸³ Vgl. Horst *Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn 1982) / Horst *Gründer*, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Gütersloh 1992) / Horst *Gründer*, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus (Münster 2007).

Schlussbetrachtung

besorgt war und in der „Association Internationale Africaine“ (AIA) zu viele Protestanten vertreten sah, ging es Leopold II. hauptsächlich um die Rekrutierung von belgischen Missionaren für den Kongo. Mit der belgischen Kongregation von Scheut, die mit der Mission des Vikariates Belgisch-Kongo, dessen Gründung von der Propaganda Fide 1888 beschlossen wurde, beauftragt wurde, hatte Leopold II. sein Ziel einer Nationalisierung der Missionspolitik im Kongo erreicht. Das Provikariat Ober-Kongo blieb in den Händen der „Weißen Väter.“

Leopold II. war der Initiator der Brüsseler Konferenz 1876. Teilnehmer der Konferenz waren Entdecker und Geographen, die eine Erschließung des Kongogebietes aufgrund humanitärer Beweggründe debattieren sollten. Der Sklavenhandel sollte unterbunden und der afrikanische Kontinent für Christentum und Handel geöffnet werden. Das waren die offiziellen Ziele der Konferenz. Für Leopold II. war die Zivilisierung Afrikas nach europäischen Maßstäben ein sicheres Alibi, um dahinter seine wahren Interessen zu verbergen. Ihm ging es nämlich nur darum eine Kolonie in Afrika als seinen Privatbesitz zu bekommen, um diese dann so gut wie nur möglich wirtschaftlich ausbeuten zu können. Sein Ziel sollte er mit der Souveränität über den „Freistaat Kongo“, die ihm auf der Berliner Kongokonferenz 1884/85 zugestanden wurde, auch erreichen. Der britisch-amerikanische Abenteurer und Journalist des „New York Herald“ Henry Morton Stanley war fünf Jahre lang im Auftrag des belgischen Königs im Kongo und ebnete ihm dort gewissermaßen den Weg, indem er eine Vielzahl an Handelsstationen gegründet hatte. Berühmt wurde Stanley durch sein „Dr. Livingstone, I presume?“, jener Aussage, die er gegenüber dem verschollenen, schon tot geglaubten, schottischen Missionar und Afrikaforscher David Livingstone gemacht haben soll, als sich die beiden 1871 am Tanganjikasee gegenüberstanden.

In der Berliner Kongokonferenz kulminierten die europäischen Kolonialinteressen in Afrika vor allem in der Frage der Kongomündung in Westafrika, wo nun von französischer und portugiesischer Seite und auch von Leopold II. Ansprüche gestellt wurden. Als wichtigstes Ergebnis der Konferenz kann aber die Anerkennung eines riesigen Territoriums unter Leopolds Herrschaft bewertet werden. Der „Freistaat Kongo“ wurde zu einer Freihandelszone erklärt.

Schlussbetrachtung

Eine Bestimmung die nach nur vier Jahren 1889/90 auf der „Antisklavereikonferenz“ in Brüssel durch eine Einschränkung der Handelsfreiheit und die Erhebung von Zöllen bereits wieder aufgehoben wurde. Der Antrag kam von Leopold II., der damit die komplette Kontrolle über den Handel im Kongo gewann.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Sekundärliteratur:

Akademie der Wissenschaften (Hg.), Österreichisches Biographisches Lexikon 2, (Wien 1959).

Robert *Aldrich* (Hg.), Ein Platz an der Sonne. Die Geschichte der Kolonialreiche (Stuttgart 2008).

Neal *Ascherson*, The king incorporated, Leopold the Second and the Congo (London 1999).

Roger *Aubert*, Die Kirche zwischen Revolution und Restauration. In: Hubert *Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte 6 (Freiburg im Breisgau 1985).

Traugott *Bautz* (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 7 (Herzberg 1994).

Traugott *Bautz* (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 27 (Nordhausen 2007).

Aleksander *Bejger*, Mission und Kirche in Sambia (1875-1994) (Europäische Hochschulschriften 23, Frankfurt am Main/Wien 1996).

Aurelia *Berke*, Imperialismus und nationale Identität. England und Frankreich in Afrika, 1871-1898 (Europäische Hochschulschriften 3, Frankfurt am Main/Wien 2003).

Cindy *Brewer*, Christianity, Race and Colonial Discourse in the Dramatic Works of Maria Theresia Ledóchowska (1863-1922). In: Modern Austrian Literature. Journal of the Modern Austrian Literature and Culture Association 40 (Riverside 2007).

Cindy *Brewer*, Fantasies of African Conversion: The Construction of Missionary Colonial Desire in the Dramas of a Catholic Nun, Maria Theresia Ledóchowska (1832-1922). In: German Studies Review 30 (Tempe 2007).

Arthur Conan *Doyle*, Das Congoverbrechen Eine Streitschrift (Barnstorf 2009).

Bernhard *Doppler*, Zwischen Missionsblatt und heiligster Kunst. In: Franz *Dotter*, Walter *Maklin* (Hg.), Christliche Markierungen (Wien 1979).

Bill *Freund*, The making of contemporary Africa. The development of african society since 1800 (Basingstoke 1998).

Jacques *Gadille*, Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914). In: Norbert *Brox*, Jean-Marie *Mayeur* (Hg.), Geschichte des Christentums 11 (Freiburg im Breisgau/Wien 1997).

L.H. *Gann*, The Berlin Conference and the Humanitarian Conscience. In: Stig *Förster*, Wolfgang *Mommsen* (Hg.), Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition (London 1988).

Immanuel *Geiss*, Mission, Imperialismus und Kolonialismus. In: Missionsgeschichte Kirchengeschichte Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 1, Stuttgart 1996).

Josef *Glazik* (Hg.), Päpstliche Rundschreiben über die Mission. Von Leo XIII. bis Johannes XXIII. (Missionswissenschaftliches Seminar der Universität Würzburg Missionstexte 1, Münsterschwarzach 1961).

Rudolf *Goldschmit-Jentner* (Hg.), Europa wendet sich an Bismarck. Die gesammelten Briefe an Bismarck (Hamburg 1938).

Ingeborg *Grau*, Scramble for Africa. Koloniale Machtergreifung und Wandel gesellschaftlicher Rollen im Kolonialismus. In: Ingeborg *Grau*, Andrea *Komlosy* (Hg.), Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung (Gesellschaft Entwicklung Politik 8, Budapest 2006).

Horst *Gründer*, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus (Münster 2007).

Horst *Gründer*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn 1982).

Horst *Gründer*, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Gütersloh 1992).

Clemens *Gütl* (Hg.), „Adieu ihr lieben Schwarzen.“ Gesammelte Schriften des Tiroler Afrika-Missionars Franz Mayr (1865-1914) (Wien 2004).

Christa *Hager*, Die Wahrnehmung der „Anderen“: das Stereotyp der „Edlen Wilden“ am Beispiel der Massai (Diplomarbeit Wien 1998).

Leonhard *Harding*, Die Berliner Westafrikakonferenz von 1884/85 und der Hamburger Schnapshandel mit Westafrika. In: Renate *Nestvogel*, Rainer *Tetzlaff* (Hg.), Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde (Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft 2, Hamburg 1987).

Max *Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 1 (Paderborn³1933).

Adam *Hochschild*, Schatten über dem Kongo. Die Geschichte eines der großen, fast vergessenen Verbrechen der Menschheitsgeschichte (Stuttgart 2000).

Gudrun *Honke*, Als die Weissen kamen. Ruanda und die Deutschen 1885-1919 (Wuppertal 1990).

John *Iliffe*, Geschichte Afrikas (München 2000).

John N.D. *Kelly*, Reclams Lexikon der Päpste (Stuttgart 2005).

Ruth *Kinet*, „Licht in die Finsternis“. Kolonisation und Mission im Kongo, 1876-1908. Kolonialer Staat und nationale Mission zwischen Kooperation und Konfrontation (Europa-Übersee Historische Studien 15, Münster 2005).

Andreas *Kliem*, Die Kongoverbrechen. Geschichte und Allgegenwart räuberischer Ausbeutungspraxis (Frankfurt am Main 2009).

Georg *Königk*, Die Berliner Kongo-Konferenz 1884-1885. Ein Beitrag zur Kolonialpolitik Bismarcks. In: Fritz *Berber* (Hg.), Veröffentlichungen des Deutschen Instituts für Außenpolitische Forschung 11 (Essen 1938).

Stephanie *Lehr*, „Wir leiden für den Taufschein!“. Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 87, Frankfurt am Main/Berlin 1993).

Ferdinand *Lentner*, Der afrikanische Sklavenhandel und die Brüsseler-Generalakte vom 2. Juli 1890 in ihren einheitlichen Maßnahmen zur Bekämpfung der verbrecherischen Gewerbsmäßigkeit (Innsbruck 1891).

Esther *Leroy*, Von gutem und schlechtem Blut. Historische Rassentheorien. In: Vokus. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften 16 (Hamburg 2006).

Rudolf *Lill*, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst. In: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (Regensburg 1998).

Heinrich *Loth*, Geschichte Afrikas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart Teil 2 Afrika unter imperialistischer Kolonialherrschaft und die Formierung der antikolonialen Kräfte 1884-1945 (Berlin 1976).

Heinrich *Loth*, Zwischen Gott und Kattun. Die Berliner Konferenz 1884/85 zur Aufteilung Afrikas und die Kolonialismuskritik christlicher Missionen (Berlin 1985).

Suzanne *Miers*, Humanitarianism at Berlin: Myth or Reality? In: Stig *Förster*, Wolfgang *Mommsen* (Hg.), Bismarck, Europe, and Africa. The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition (London 1988).

Suzanne *Miers*, The Brussels Conference of 1889-1890: The Place of Slave Trade in the Policies of Great Britain and Germany. In: Prosser *Gifford*, W.M. Roger *Louis* (Hg.), Britain and Germany in Africa. Imperial Rivalry and Colonial Rule (London 1967).

Literatur- und Quellenverzeichnis

Suzanne *Miers*, Martin *Klein* (Hg.), *Slavery and colonial rule in Africa* (Studies in slave and post-slave societies and cultures 8, London 1999).

Suzanne *Miers*, Richard *Roberts* (Hg.), *The End of Slavery in Africa* (Madison/London 1988).

Rudolf *Morse*, *Der Kulturkampf. Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche*. In: Manfred *Weitlauff* (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert* (Regensburg 1998).

Paul *Nzakahayo*, *White Fathers Missionaries in Rwanda 1899-1916*. In: *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19* (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000).

Thomas *Pakenham*, *Der kauernde Löwe. Die Kolonisierung Afrikas 1876-1912* (Düsseldorf/Wien 1993).

Viera *Pawlikowá-Vilhanová*, *Crecent or Cross? Islam and christian missions in nineteenth-century east and central Africa*. In: *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19* (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000).

Jan Nederveen *Pieterse*, *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture* (New Haven/London 1992).

Alfred *Rinnerthaler*, *Das Missionshaus Maria Sorg in Lengfelden: Wiege der Sodalität des Heiligen Petrus Claver und Wirkungsstätte der Seligen Maria Theresia Ledóchowska* (unveröffentlicht).

Walter *Sauer*, *Katholisches Vereinswesen in Wien. Zur Vorgeschichte des Christlichsozial-konservativen Lagers bis 1914* 1 (Wien 1979).

Walter *Sauer*, *Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage*. In: Walter *Sauer* (Hg.), *k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika* (Wien 2007).

Astrid *Sauerwein*, *Mission und Kolonialismus in Simbabwe 1840-1940. Kollisionen, Konflikte und Kooperation* (Giessen 1990).

Josef *Schmidlin*, *Papstgeschichte der neuesten Zeit 1. Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800-1846)* (München 1933).

Georg *Schwaiger*, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.* (München 1999).

Harald *Sippel*, Mission und Gewalt in Deutsch-Ostafrika. In: Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 (Missionsgeschichtliches Archiv Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 6, Stuttgart 2000).

Jürgen *Strötzel*, Der Katholizismus im deutschen Kaiserreich 1871 bis 1918. Strukturen eines problematischen Verhältnisses zwischen Widerstand und Integration Teil 1 Reichsgründung und Kulturkampf (1871-1890) (Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte 6, Hamburg 2005).

Hendrik L. *Wesseling*, Teile und herrsche. Die Aufteilung Afrikas 1880-1914 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 76, Stuttgart 1999).

Publizierte historische Quellen:

Bibliographisches Institut (Hg.), Meyers Konversationslexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens 1 (Leipzig/Wien ⁴1885).

Pater *Friedrich*, Die Ausübung des Seeleneifers für Afrika in der St. Petrus Claver Sodalität (Salzburg 1911).

Pater Norbert *Geggerle*, Schönheit und Verdienstlichkeit der Missionsunterstützung in der St. Petrus Claver Sodalität (Rom 1914).

Timotheus *Kranich*, Die St. Petrus Claver Sodalität und ihre Wirksamkeit (Salzburg 1914).

Maria Theresia *Ledóchowska* (Hg.), Jahres-Bericht der St. Petrus Claver Sodalität für die afrikanischen Missionen 1897 (Salzburg 1898).

Maria Theresia *Ledóchowska*, Über die Sodalität und ihr Wirken. Vortrag gehalten im Sacre Coeur zu Wien (Salzburg 1898).

Maria Theresia *Ledóchowska*, Ein Hilfswerk für Afrika. Vortrag gehalten im Saale der „Union“ zu Luzern (Salzburg 1905).

Maria Theresia *Ledóchowska*, Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antisclaverei und die katholische Missionstätigkeit in Afrika (Salzburg 1892).

Maria Theresia *Ledóchowska*, Zaïda, das Negermädchen. Volksdrama in fünf Aufzügen (Salzburg 1889).

Josef *Loidl*, Ruanda-Urundi. Zwei Königreiche auf dem Weg zur Kirche (Wien 1946).

Sodalitas Sancti Petri Claver pro Missionibus Africanis (Hg.), Echo aus Afrika. Katholische Monatsschrift zur Förderung der afrikanischen Antisklavenbewegung und der afrikanischen Missionstätigkeit III.-XXVI. (Salzburg 1891-1914).

Carl *Wiese*, Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Zambesi, namentlich der Angoni. In: Zeitschrift für Ethnologie 32 (Berlin 1900).

Weitere herangezogene Literatur:

Valerie *Bielak*, Maria Theresia Gräfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven (Salzburg 1931).

Lieselotte von *Eltz-Hoffmann*, Salzburger Frauen. Leben und Wirken aus 13 Jahrhunderten (Salzburg 1997).

Paula *Krones* (Hg.), Immer heiter, Gott hilft weiter! (Salzburg 2003).

Peter *Kuderer*, Ein Leben für Afrika. Die Missionstat der Maria Theresia Ledóchowska (Loosdorf bei Melk 1956).

Maria Theresia *Walzer*, Auf neuen Wegen. Über Leben und Wirken der Ehrwürdigen Dienerin Gottes Maria Theresia Ledóchowska (Salzburg 1972).

Maria *Winowska*, Das Geheimnis der Maria Theresia Ledóchowska. Leben und Werk der seligen „Mutter der Schwarzen“ (Aschaffenburg 1977).

Übersicht über das Leben von Maria Theresia Ledóchowska

29. April **1863** Maria Theresia Ledóchowska wird in Loosdorf bei Melk geboren.
- 1873** Umzug der Familie nach St. Pölten, Ledóchowska besucht das Institut der Englischen Fräulein in St. Pölten
- 1879** erste Reise nach Polen, der Heimat ihres Vaters
- 1883** Umzug der Familie nach Lipnica Murowana im heutigen Südpolen
- 1885** Ledóchowska wird Hofdame am Hof der Großherzogin von Toskana
- 1889** Ledóchowskas erstes Anti-Sklaverei Drama „Zaïda, das Negermädchen“ erscheint
9. Mai **1891** Ledóchowskas Zeitschrift „Echo aus Afrika“ erscheint erstmals
- 1897** Die St. Petrus Claver Sodalität wird vom Salzburger Erzbischof Haller approbiert.
- 1907** endgültige päpstliche Bestätigung für die Sodalität
6. Juli **1922** Ledóchowska stirbt in Rom
19. Oktober **1975** Seligsprechung durch Papst Paul VI.

Abstract

Maria Theresia Ledóchowska (1863-1922) entstammte aus einer polnischen Adelsfamilie und war eine der führenden Gestalten in der Anti-Sklaverei- und Missionsbewegung der Katholiken Österreichs. Mieczyslaw Halka von Ledóchowski, der Präfekt der Propaganda Fide in Rom und zugleich Ledóchowskas Onkel unterstützte sie in ihrer Tätigkeit.

Ledóchowska gründete die „St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen“, eine so genannte „Hilfsmissionsgesellschaft“, deren Hauptaufgabe es war, die katholischen Missionare in Afrika von Europa aus durch Geldspenden aber auch durch Alltagsgegenstände, Kleidung und kirchliche Gegenstände zu unterstützen. Sie war mit zahlreichen Missionsgesellschaften, die in Afrika tätig waren, in Verbindung und publizierte deren Briefe und Berichte über die Mission in ihren Zeitschriften, allen voran im „Echo aus Afrika“. Die Arbeit beschäftigt sich mit der Ideologie dieser Missionsberichte in Bezug auf Afrika und deren BewohnerInnen. Ledóchowska selbst war nie in Afrika und bezog ihre Informationen zu einem großen Teil aus den Missionsberichten, die sie für ihre Zeitschrift redigierte. Neben ihrer Arbeit als Redakteurin war sie selbst auch Autorin und produzierte eine Unmenge an Text: Pamphlete, Essays, Vorträge und sogar Theaterstücke, die in der Arbeit kritisch beleuchtet werden.

Inspiziert zu ihrer Arbeit für die Anti-Sklaverei-Bewegung und die Mission der katholischen Kirche wurde Ledóchowska von dem französischen Kardinal Lavigerie, der 1888 mit einer Vortragsreihe gegen die Sklaverei durch Europa tourte. Lavigerie wurde von Papst Leo XIII. mit der Missionierung Afrikas betraut und lieferte der Kirche mit seinem „Kreuzzug gegen die Sklaverei“ die wesentliche Basis in ihrem Missionskonzept Ende des 19. Jahrhunderts. Die Verhandlungen Lavigeries mit dem belgischen König Leopold II. über die Missionspolitik im Kongo stehen beispielhaft für die vielfältigen Verstrickungen zwischen Mission und Kolonialmacht, die sich im europäischen „scramble for Africa“ intensivierten.

Curriculum Vitae

Persönliches:

Vor-/Nachname: Vera Brantl
Geburtsdatum/-ort: 2. April 1986, Korneuburg
Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:

2009 Absolvierung des Lehrgangs „Kompetenzvermehrung Anti-Rassismus und Zivilcourage“ des Vereins für Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit (ZARA)

seit 2007 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie

2006/2007 wissenschaftliche Mitarbeit bei der Ausstellung „Die erste Weltumsegelung unter Österreichs Flagge – SMS Novara“ der Akademie der Wissenschaften im Rahmen der Lehrveranstaltung „Archivierung und Musealisierung“ von Dr. Rene Tebel

seit 2004 Studium der Geschichte

1996 – 2004 Bundesrealgymnasium Wien IV., Waltergasse 7
Abschluss mit der Matura im Juni 2004