



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Samuel Crowther: Ein Leben zwischen den Fronten

Verfasser

Sebastian Forst

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Afrikanistik

Betreuerin / Betreuer:

Dr Heike I Schmidt, MA

*Dieses Buch ist meinen Söhnen Simon und Jakob gewidmet, die mich jeden Tag aufs
Neue ermutigen, an unserer gemeinsamen Zukunft zu arbeiten!*

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre an Eides statt, dass ich (Sebastian Forst) die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich und inhaltlich entnommene Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Wien, Januar 2013

Forst Sebastian

DANKSAGUNG

An dieser Stelle möchte ich mich bei all Jenen bedanken, die mich aktiv wie passiv bei meiner Diplomarbeit unterstützt haben. Besonderer Dank gebührt meinen Eltern, die mich nie aufgegeben haben und mich stets zum Abschluss des Studiums ermutigt haben. Auch meiner Frau und meinen Kindern möchte ich für die Geduld und für ihre Bereitschaft, Entbehrungen in Kauf zu nehmen, danken.

Mein Dank richtet sich auch an meine Betreuerin DPhil. Heike I Schmidt, die mir immer engagiert mit Rat und Tat zur Seite stand und mich durch ihre konstruktive Kritik ermutigt hat, an mir selbst zu arbeiten. Ebenso möchte ich mich bei Mag. Ulrike Auer für ihre Hilfe bei der Recherche, bei meiner Schwester Dr. Ulrike Forst für das aufopfernde Korrekturlesen und bei meinem Bruder Clemens Forst für die Unterstützung bei theologischen Ausdrucksweisen bedanken.

INHALTSVERZEICHNIS

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG	2
DANKSAGUNG	3
EINLEITUNG - Zwischen den kulturellen Fronten	6
ERSTES KAPITEL – Vom Sklaven zum Bischof	20
<i>Die Befreiung aus der Sklaverei</i>	21
<i>Der günstige Geist der Zivilisierungsmission</i>	30
<i>Das Zeitalter der Kontroversen</i>	38
<i>Zusammenfassung</i>	45
ZWEITES KAPITEL – Repräsentant britischer Interessen	47
<i>Die Evolution des Rassismus</i>	48
<i>Der friedlich geführte Kreuzzug gegen die Sklaverei</i>	53
<i>Henry Venns Vision einer einheimischen Kirche</i>	60
<i>Die Rolle des kulturellen Übersetzers</i>	68
<i>Recaptives als prädestinierte Mittler</i>	73
<i>Zusammenfassung</i>	79
DRITTES KAPITEL – Wie ein Chamäleon	80
<i>Ideell entwurzelt von der Heimat</i>	81
<i>Eine Reise vom Licht in die Dunkelheit</i>	89
<i>Über die Symbolik von Zivilisation</i>	100
<i>Die Zeit heilt alle Wunden</i>	106
<i>Die Kunst der Tarnung</i>	115
<i>Zusammenfassung</i>	120

VIERTES KAPITEL – Zwischen potentieller Gefahr und exotischem Spektakel	121
<i>Der Transport als Ausdruck der Macht.....</i>	<i>122</i>
<i>Oibo Oji, die schwarzen Fremden</i>	<i>131</i>
<i>Zusammenfassung</i>	<i>140</i>
FÜNFTES KAPITEL – Revolutionäre Macht versus traditionelle Macht	141
<i>Die Kosten-Nutzen Analyse der weltlichen Herrscher</i>	<i>142</i>
<i>In Konkurrenz mit den Priestern lokaler Kulte.....</i>	<i>150</i>
<i>Die Macht der Schrift.....</i>	<i>158</i>
<i>Zusammenfassung</i>	<i>163</i>
SECHSTES KAPITEL – Solidarität im dritten Raum.....	165
<i>Der Bischof als Gallionsfigur einer neuen Gesellschaftsschicht</i>	<i>166</i>
<i>Die Unberechenbarkeit des dritten Raumes</i>	<i>171</i>
<i>Zusammenfassung</i>	<i>181</i>
KONKLUSION.....	183
BIBLIOGRAPHIE.....	186
<i>Primärquellen.....</i>	<i>186</i>
<i>Sekundärquellen.....</i>	<i>188</i>
<i>Internetquellen</i>	<i>190</i>
ANHANG I – Abstract Deutsch.....	191
ANHANG II – Abstract English.....	193
ANHANG III – Curriculum Vitae.....	195

EINLEITUNG

Zwischen den kulturellen Fronten

In der heutigen globalen Welt sind kulturelle Mittler, die Vorstellungen aus einer Kultur in eine andere übersetzen, sowohl in der internationalen Politik als auch in der internationalen Wirtschaft unerlässlich. Stephen Weiss diskutiert in dem Fachartikel „Negotiating with ‚Romans‘“ – einem Artikel, der sich an Manager aus dem westlichen Kulturkreis richtet - verschiedene Strategien, die beim interkulturellen Verhandeln je nach Kontext Anwendung finden. Weiss zufolge unterscheiden sich Verhandlungssituationen prinzipiell durch das kulturelle Know-how, über das die jeweiligen Parteien von ihrem Gegenüber verfügen. Kann der nicht-westliche Verhandlungspartner zum Beispiel auf fundierte Kenntnisse bezüglich der westlichen Kultur zurückgreifen, ergibt sich für den Vermittler eine günstige Ausgangssituation, da er dadurch die Verwendung seiner eigenen, für ihn typischen und gewohnten Verhandlungsweisen einfordern kann. Besitzt die nicht-westliche Partei aber wenig kulturelles Know-how, muss der Vermittler sich an eine ihm fremde Verhandlungsweise anpassen, was nicht nur viel Geschick sondern vor allem ein hohes Niveau an kulturellem Wissen voraussetzt. Diese Strategie des „Embrace the Counterpart’s Script“ fordert vor allem in Situationen, bei denen die an der Verhandlung beteiligten Parteien konträre Weltbilder vertreten, einen Mediator mit besonderen Qualitäten. So sei als Beispiel der global agierende Konzern Coca Cola genannt, der in den 1970ern die Erschließung des chinesischen Marktes anvisierte, ein Vorhaben, das im Schatten der ideologischen und kulturellen Spannungen zwischen Kommunismus und Kapitalismus geplant werden musste. Coca Colas Taktik vor diesem wirtschaftspolitischen Hintergrund war die Ausbildung eines gebürtigen US-Amerikaners mit chinesischen Wurzeln zum kulturellen Mittler, den sie als Interessensvertreter nach China entsandten, um dort für die folgenden zehn Jahre die

Verhandlungen zu leiten.¹ Obwohl es zu bezweifeln ist, dass das kommunistische China keine Kenntnisse von der kapitalistischen Denkweise hatte und sich das Management von Coca Cola deshalb für diese Vorgehensweise entschied, erweist sich dieses eurozentrisch gefärbte Fallbeispiel dennoch als wertvoll, da es auf die zentrale Bedeutung der kulturellen Hybridität für die Tätigkeit eines kulturellen Mittlers verweist. Weiss bezeichnet diesen Aspekt als bilinguale und bikulturelle Fähigkeit, die sich ein Vermittler durch Studium und Auslandsaufenthalte erst aneignen muss.²

In Anbetracht der Wahl eines US-Amerikaners mit chinesischer Abstammung zum Interessensvertreter stellt sich jedoch die Frage, warum Coca Cola keinen in den USA lebenden Chinesen, der das für diese Mission erforderliche kulturelle Know-how bereits besaß, einsetzte. Sich für diese Option zu entscheiden, hätte jedoch bedeutet – wie auch Weiss zu dem Schluss kommt –, dass die verantwortlichen Manager das Risiko in Kauf hätten nehmen müssen, einen illoyalen Mediator anzustellen, der sich der Gegenseite verbunden fühlt.³ Dieser Logik folgend kann davon ausgegangen werden, dass diese Option in der realen Politik und Wirtschaft normalerweise nicht zur Debatte steht; außer besondere Umstände verlangen danach. Solch besonderen Umständen verdankte Samuel Crowther – der Protagonist dieser Forschungsarbeit – seine einmalige Karriere vom Sklaven zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche. Die Briten waren nämlich im Kontext der für Fremde oft tödlichen Tropenkrankheiten auf einheimische Mittelsmänner angewiesen, um ihr Vordringen in das bis dato noch nicht erschlossene westafrikanische Hinterland zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts realisieren zu können. Das christliche England strebte diese Expansion an, um ihrem seit vier Jahrzehnten erfolglos geführten Kampf gegen den transatlantischen Sklavenhandel Nachdruck zu verleihen, wobei diese sogenannte Zivilisierungsmission aber nicht als militärische Intervention sondern als friedliche Mission konzipiert war. Die Devise lautete *Christentum, legitimer Handel und Zivilisation*, was im Detail folgendes bedeutete: Erstens sollte durch Verbreitung des christlichen Wertesystems und seinen ihm anhaftenden Vorstellungen von Moral und Nächstenliebe ein Bewusstseinswandel in den am Sklavenhandel beteiligten afrikanischen Gesellschaften ausgelöst werden und zweitens sollte durch Einführung des Handels mit legitimen Gütern wie Palmöl und Baumwolle eine alternative Einnahmequelle eröffnet werden.

¹ Weiss, Stephen E., Negotiating with "Romans". Part 1, in: Sloan Management Review 35/2, 1994, 55, 57.

² Weiss, Negotiating with Romans. 1994, 57.

³ Ebd., 55.

Das Zusammenspiel dieser zwei kulturimperialistischen Vorhaben sollte in Folge die Zivilisierung der als rückständig empfundenen Völker Afrikas bewirken und als Resultat die freiwillige Beendigung des inhumanen Handels mit der Ware Mensch nach sich ziehen.

Die Speerspitze der so genannten Zivilisierungsmission bildeten Missionare, die das christliche Wertesystem in Westafrika etablieren sollten. Da die Missionare – um das Interesse am Christentum erwecken zu können – die christliche Lehre erst in eine fremde Kultur übersetzen mussten, ist ihre Aufgabe mit der von kulturellen Mittlern zu vergleichen. Ähnlich wie im oben genannten Fall von Coca Cola rekrutierten auch die Missionsgesellschaften ihr Personal im eigenen Kulturkreis, obwohl christianisierte Afrikaner aus den westafrikanischen Küstenstädten bereits über das nötige kulturelle Know-how verfügt hätten. Im Gegensatz dazu mussten sich die europäischen Missionare – bevor sie ihre eigentliche Arbeit aufnehmen konnten – durch langwierige Forschungen, vor allem linguistischer Natur, vor Ort das erforderliche Wissen aneignen, was sich kontraproduktiv auf die rasche Umsetzung ihrer missionarischen Ziele auswirkte. Zudem erwies sich für Europäer die Arbeit in Westafrika aufgrund der Tropenkrankheiten, gegen die es im neunzehnten Jahrhundert noch keinen medikamentösen Schutz gab, als äußerst gefährlich. Die zahlreichen Todesopfer, die die Missionsgesellschaften in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu beklagen hatten, brachte Westafrika den Ruf des Grabes für weiße Männer ein und veranlasste schließlich die *Church Missionary Society* (CMS) – eine Missionsgesellschaft, die eng mit der Zivilisierungsmission und der britischen Anti-Sklaverei Bewegung verzahnt war – gebürtige Afrikaner mit der zentralen Aufgabe des kulturellen Mittlers im Gewande von Missionaren zu beauftragen. Diese Entscheidung stellte die Missionsgesellschaft vor die Herausforderung, einerseits loyale Interessensvertreter zu finden und andererseits den Einsatz von Afrikanern, die eigentlich im Diskurs der Zeit als primitiv und in Hinblick auf die Bekleidung führender Positionen als unfähig galten, zu rechtfertigen.

Die CMS besaß aber einen entscheidenden Trumpf, der es ihnen erlaubte, diesen Problemen zu begegnen, namentlich ihr Kontakt zu den westlich gebildeten Christen Sierra Leones. Die britische Krone hatte diese Kolonie 1808 erworben, um einen Siedlungsort für ehemalige Sklaven, die die britische Marine im Zuge der frühen Anti-Sklaverei-Bewegung von transatlantischen Sklaventransportschiffen befreite, zu schaffen. Diese so genannten *Recaptives* waren zwar keine gebürtigen Christen, aber viele von ihnen hatten sich an die christliche Kultur ihrer Befreier angepasst, wodurch

sie für die Briten auf der christlich definierten Leiter der Zivilisation der Theorie nach weit genug aufgestiegen waren, um das christliche Wertesystem ihren ehemaligen Landsleuten ohne europäischen Support vermitteln zu können. Außerdem zeigten sich die meisten *Recaptives* wegen ihrer Befreiung aus der Sklaverei als überaus dankbar, was die Briten in ihrer Hoffnung beflügelte, über loyale Mittelsmänner zu verfügen. In diesem Sinne betont Macgregor Laird, ein britischer Händler, der 1854 eine Expedition in die Niger-Region ausrüstete, in einem Brief den Vorteil, der sich für die britische Zivilisierungsmission aus der Möglichkeit ergab, in Sierra Leone effektive Mittelsmänner rekrutieren zu können.⁴ Auch der Sozial-Anthropologe und Yoruba-Spezialist John Peel betont, dass ohne die Christen dieser Kolonie die Zivilisierungsmission zum Scheitern verurteilt gewesen wäre.⁵

War die Ernennung ausgewählter Individuen zu Interessensvertretern für die Briten ein reines Mittel zum Zweck, bedeutete dieser Schritt für die kulturell hybriden *Recaptives* die Eröffnung neuer Karrieremöglichkeiten in der sich formierenden kolonialen Gesellschaft. Als besonders eindrucksvoll erweist sich der Werdegang von Samuel Crowther, der seine Befreiung und Ansiedlung in Sierra Leone und vor allem die Abhängigkeit seiner Befreier von einheimischen Mittelsmännern zu nutzen wusste und 1864 aufgrund seines Willens zur Assimilation und seinen intellektuellen Fähigkeiten zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche geweiht wurde, der eine geographisch riesige Diözese vom Senegal zum Äquator verwaltete und der der einzigen Mission vorstand, die ausnahmslos von Einheimischen gelenkt wurde. Dieser einmalige Karrieresprung vom Sklaven zum Bischof bewirkte schon zu Crowthers Lebzeiten wie auch in den Jahrzehnten nach seinem Tod bis in die heutige Zeit ein reges Interesse an seiner Person, was sich in vier Biographien⁶ und zahlreichen wissenschaftlichen Studien manifestiert. Diese Fülle an Quellen, die zudem in einer Zeitspanne von 150 Jahren geschaffen wurde, generiert ein vielschichtiges Bild von Crowthers Leben und seiner Persönlichkeit, was Peels Aussage stützt, dass Geschichte

⁴ Laird, Macgregor, Brief an Crowther (8. Februar 1855), in: *Crowther Samuel A., Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854.* London 1855, XI.

⁵ Peel, John D.Y, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba.* 2000, 132.

⁶ Childe, C.F, *Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa.* London 1852; Page, Jesse, *Samuel Crowther. The Slave Boy of the Niger.* London 1891; Page, Jesse, *The Black Bishop. Samuel Adjai Crowther.* Westport 1979 [1908]; Stock, Eugene, *One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society.* London 1899.

immer auch die Geschichte der Gegenwart ist.⁷ So richtet die moderne Geschichtsschreibung rund um Lamin Sanneh und Frieder Ludwig den Fokus weniger auf Crowthers Karriere als auf seine entwürdigende Degradierung im Kontext des Sozialdarwinismus und Imperialismus, wodurch Crowther zum Opfer europäischer Entwicklungen reduziert wird. Der Theologe und Weltchristentums-Forscher Ludwig versucht dabei, die Beweggründe der weißen Missionare für ihr rassistisches Verhalten gegenüber ihren schwarzen Vorgesetzten Bischof Crowther zu erläutern, was - in Anbetracht seiner Position des Gründungsrektors einer missionarischen Ausbildungsstätte⁸ - die Vermutung aufkommen lässt, dass er auf die Reinwaschung des Rufs der Mission, der durch die Komponente *Rassismus* Schaden trug, abzielt.

Im Gegensatz dazu richteten CMS-nahe Autoren des neunzehnten Jahrhunderts - wie Jesse Page, Eugene Stock und Charles Frederick Childe - den Fokus auf Crowthers Aufstieg vom Sklaven zum Bischof, für den sie die Großmütigkeit der britischen Nation verantwortlich zeigten, klammern aber seine Degradierung aus. Auch hinter dieser Beschönigung ist eine politische Motivation zu erkennen, da diese Werke - Ludwig zufolge - dezidierte Publikationen zu Propagandazwecken waren, die sich an die Sympathisanten der Mission richteten, um sie zum Spenden zu bewegen.⁹ Bei dieser Literatur sticht besonders Crowthers Heroisierung ins Auge, die durch seine makellose Verkörperung der christlichen Kultur und seine Bemühungen um die Christianisierung Afrikas begründet wird. Auch Mary Entwistle, die in den 1940ern eine klischeehafte Crowther-Biographie im Stile eines Karl May-Romans verfasste, sieht seine Karriere als Produkt britischer Humanität, wobei sie aber betont, dass die Entscheidung, Einheimische zu britischen Interessensvertretern auszubilden, im Kontext der für Weiße gefährlichen Tropenkrankheiten getroffen wurde, wie schon aus dem Titel „Where white men died“ abzuleiten ist. Sie hebt zwar auch Crowthers Assimilation hervor, meint jedoch, dass er bei seiner Anpassung an die britische Kultur zu weit gegangen war und Gefahr lief, zu europäisch zu werden.¹⁰

Einen radikalen Wendepunkt in der Interpretation von Crowthers Verkörperung des christlichen Wertesystems und seinen missionarischen Bestrebungen markierte die

⁷ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 46.

⁸ Ludwig ist Gründungsrektor der am 2. Oktober 2012 eröffneten Fachhochschule für interkulturelle Theologie in Hermannsburg. Siehe: <http://www.fh-hermannsburg.de/>, sowie: http://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2012/09/2012_10_01_3 (Aufruf: 1.12.2012).

⁹ Ludwig, Frieder, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*. Frankfurt/Bern 1992, 90.

¹⁰ Entwistle, Mary., *Where White Men Died*. London 1947 [1941], 11.

nationalistische Geschichtsschreibung rund um die Autoren Ade Ajayi (1965) und Ayandele (1966), die im Schatten der Dekolonisation ihre Forschungen über die Geschichte Nigerias betrieben. In diesem Kontext wurde Crowther die Rolle des Kollaborateurs der Briten zugeschrieben, der – nach Ayandele – in europäischer Kleidung „herumstolzierte“, die britische Kultur verehrte und den kolonialen „Take-Over“ vorbereitete.¹¹ Dabei unterstellt Ayandele dem Bischof, einfach gestrickt gewesen zu sein, und kritisiert vor allem die Assoziierung Crowthers mit der nationalistischen Bewegung, da seiner Meinung nach die *Recaptives* aufgrund ihrer Befreiung aus der Sklaverei zu sehr in der Schuld der Briten gestanden hatten, als dass sie nationalistische Bestrebungen hätten verfolgen können.¹² Ajayi gesteht Crowther zwar zu, ein intelligenter und bescheidener Mann gewesen zu sein, hebt aber seine Unterwürfigkeit hervor, die ihn für die Rolle des britischen Interessensvertreters prädestinierte.¹³ In Anspielung auf diese Vorwürfe betont Peel in einer Email die Notwendigkeit einer angemessenen wissenschaftlichen Behandlung dieser Thematik: „It is a most interesting subject, which need a proper scholarly treatment, since Crowther has been too much the object of condescending and ill-informed criticism.“¹⁴ Auch Sanneh bemerkt in Bezugnahme auf die nationalistische Geschichtsschreibung, dass bei der Auseinandersetzung mit der Person Crowther eine „nachsichtige“ Perspektive von Nöten ist.¹⁵ Jedoch geht Sanneh bei seiner Forderung nach Indulgenz in seiner eigenen Arbeit zu weit und driftet durch Beschönigungen bezüglich Crowthers Beziehung zu seiner gebürtigen Kultur in die Unwissenschaftlichkeit ab. Für Sanneh war Crowther ein Freund und Helfer Afrikas, der seine gebürtige Kultur hochschätzte und all seine Energien aufbot, um seine Heimat nach britischem Vorbild zu entwickeln.

Dieser Schnitt durch die extrem konträren Meinungen zur Person Crowther verdeutlicht, dass die Auseinandersetzung mit diesem Thema eine Vorgehensweise verlangt, die die Polarisierung Afrika-Europa aufzuheben vermag, um Crowther innerhalb der Rollen, die ihm zugeschrieben wurden und die er auch zum Teil annahm, zu verstehen und um ihn als das zu sehen, was er wirklich war, nämlich ein wenig von

¹¹ Ayandele, zitiert nach: Sanneh, Lamin, *The CMS and the African Transformation*. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*. Grand Rapids, Michigan [u.a.] 2000, 183.

¹² Ayandele, E.A., *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*. London 1966, 205, 207.

¹³ Ajayi, Ade J. F., *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*. London 1965, 26, 229.

¹⁴ Peel, Email an Forst, Sebastian (24.11.2011).

¹⁵ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 183.

allem: ein Held, ein Opfer, ein Kollaborateur, ein Freund Afrikas; in anderen Worten ein kulturell gesehen hybrides Individuum, das aktiv innerhalb seiner Möglichkeiten, die ihm sein Kulturen übergreifendes Know-how eröffnete, agierte. In Anbetracht der prägenden Wirkung, die die kulturelle Hybridität auf Crowthers Charakter ausübte, der Bedeutung, die sie für die Rolle des Mediators - seinem Karrieresprungbrett – hatte, und des Hypes um Hybridität im „intellektuell-akademischen“ Diskurs der heutigen Zeit,¹⁶ scheint es naheliegend, das Leben des ersten afrikanischen Bischofs der anglikanischen Kirche mit biographischem Fokus auf seine kulturelle Hybridität neu aufzurollen. Folgender Kupferstich aus dem Jahre 1852, der Crowthers Rückkehr in seine gebürtige Heimat und sein Wiedersehen mit seiner Mutter nach über zwanzig Jahren der Trennung von der christlichen Warte aus nachzeichnet, illustriert in bildhafter Manier, wie Crowthers kulturelle Hybridität beschaffen war und welche Auswirkungen sie auf seine Sichtweise und sein Leben hatte.



Quelle: Buchumschlag von: *Childe, Good out of Evil*. 1852.

¹⁶ Ha, Kien Nghi, Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld 2005, 12f.

Bei dieser Darstellung sticht vor allem Crowthers europäische Kleidung ins Auge, die seine Zugehörigkeit zur britisch-christlichen Kultur erkennen lässt und die eine Entwurzelung von der Kultur, die sein Weltbild bis zu seinem Kontakt mit dem Christentum fundierte, impliziert. Im Gegensatz dazu symbolisiert seine Mutter seinen afrikanischen Hintergrund, der jedoch eine fundamentale Rolle bei Crowthers Identität spielt, und auch – wie McKenzie aufzeigt – seine Haltung bezüglich der nicht-christlichen Religionen Westafrikas maßgeblich prägte.¹⁷ Sanneh fügt außerdem an, dass Crowthers Wissen um den Charakter seiner gebürtigen Kultur ihn für die Aufgabe eines Missionars und britischen Interessensvertreters prädestinierte.¹⁸ Auch Northrup, der die Identitätsbildung der befreiten Sklaven in Sierra Leone mit der von Afroamerikanern vergleicht, sieht in Crowthers Herkunft den grundlegenden Aspekt für die Formierung seines Egos und formuliert die These, dass Crowthers Assimilation als „Re-Konzeptualisierung“ seiner afrikanischen Identität verstanden werden muss, in deren Zuge er westliche Werte adaptierte.¹⁹ In anderen Worten war Crowther bei seinem ersten Kontakt mit dem Christentum keine kulturelle Tabula Rasa, die die Briten nach Belieben bedrucken konnten, sondern er errichtete das Christentum auf den Ruinen seiner kulturellen Vergangenheit, die im heutigen Nigeria zu verorten ist und seine Erfahrungen und Erinnerungen positiver wie negativer Art miteinschließt.

Die Sitzposition, die Mutter und Sohn auf dem Kupferstich einnehmen, steht allerdings symbolisch für die unterschiedlichen Wertigkeiten, die Crowther den beiden Kulturen, die seine Hybridität definierten, beimaß. So spiegelt sich in seinem gütigen und allwissenden Blick auf seine nichtchristliche Mutter herab wider, dass das christliche Wertesystem für Crowther den Zenit der kulturellen Perfektion verkörperte, was jedoch gleichzeitig die Abwertung seiner eigenen kulturellen Vergangenheit inklusive seiner direkten Verwandten und Vorfahren bedeutete. Da er zudem feststellen musste, dass seine ehemaligen Landsleute, die er zu missionieren gedachte, das Christentum nicht wie er als attraktive Alternative wahrnahmen, sondern trotz seiner Bemühungen zumeist in ihrer gewohnten Lebensweise und Weltsicht verhaftet blieben, sah sich Crowther in seiner Meinung von der Inferiorität nichtchristlicher Kulturen

¹⁷ McKenzie, P.R., Samuel Crowther's attitudes to other faiths. The early period, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 250-265.

¹⁸ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 186.

¹⁹ Northrup, David, *Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone*, in: *Slavery and Abolition* 27/1, 2006, 5.

bestätigt, was ihn veranlasste, sich von der Kultur zu distanzieren, die ihn seit Geburt an geprägt hatte. So schmerzte ihn – Page zufolge – das Festhalten seiner Mutter an ihren gewohnten Bräuchen in einem solchen Maß, dass er sie nur selten sehen wollte.²⁰ In Anbetracht dieser Wertigkeit erweist sich die Betitelung der westlich gebildeten Christen Westafrikas als „black Englishmen“²¹ durch Phillip Zachernuk – ein Historiker, der mit seinem Werk „Colonial Subjects, an African Intelligentsia and Atlantic Ideas“ eine detaillierte Studie über westafrikanische Intellektuelle vorlegt – als treffend, da diese Bezeichnung Crowthers Übernahme der superioren Selbstsicht der Briten ausdrückt, ohne aber seinen kulturellen Hintergrund auszuklammern. Außerdem impliziert dieser Titel das eigentliche Dilemma an Crowthers kultureller Hybridität, namentlich die Einsamkeit, die dem Leben zwischen den kulturellen Fronten anhaftet, da sich Crowther zwar dem britisch-christlichen Wertesystem zugehörig fühlte, die Briten ihm aber aufgrund seiner Hautfarbe und seiner bischöflichen Würde zum Trotz im Kontext diverser Rassismen die vollwertige Inklusion in ihre Gesellschaft verwehrten und ihn schließlich, als die sozialdarwinistische Denkweise auch die Politik der CMS erreichte, degradierten.

Die Verkörperung der britischen Kultur, die Crowther durch seine Kleidung, seiner Art zu wohnen und zu essen offen zur Schau stellte, veranlasste jedoch auch seine ehemaligen Landsleute, ihn als Fremden einzustufen und aus ihrem Kulturkreis zu exkludieren. Die eigenwilligen Entscheidungen, die afrikanische Missionare im Kontext ihres Lebens zwischen den Fronten trafen, werden auch von Ludwig thematisiert.²² Die Tatsache, dass Ludwig dabei jedoch die Jahrzehnte nach Crowthers Tod in den Mittelpunkt seines Interesses rückt und der Bischof selbst nur peripher Erwähnung findet, fordert förmlich nach einer Arbeit, die Crowther in dieses Spannungsverhältnis stellt und erörtert, was ein Leben zwischen den Fronten Europa-Afrika für einen assimilierten Afrikaner im Detail bedeutete.

Den biographischen Fokus auf Crowthers kulturelle Hybridität zu legen, verlangt demnach nach einem Forschungsansatz, der Fragen nach den Eigenheiten des Seins zulässt. Verweisend auf Richard van Dülmens Definition der Historischen Anthropologie, erweist sich diese junge Forschungsrichtung aus den 1990ern als ein geeigneter Zugang für das Erstellen einer Biographie des ersten afrikanischen Bischofs

²⁰ Page, *The Black Bishop*. 1979, 97.

²¹ Zachernuk, *Philip Serge*, *Colonial Subjects. An African Intelligentsia and Atlantic Ideas*. Charlottesville/ London 2000, 42.

²² Ludwig, *Frieder*, *Weder Europäer noch Einheimische. Die spannungsreiche Situation afrikanischer Missionare im Niger-Delta 1891-1918*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1992/2, 1992, 253- 270.

der anglikanischen Kirche, die den wissenschaftlichen Anforderungen des einundzwanzigsten Jahrhunderts gerecht wird. Dülmen schreibt:

Die historische Anthropologie stellt den konkreten Menschen mit seinem Handeln und Denken, Fühlen und Leiden in den Mittelpunkt der Analyse ... [Sie fragt] nach der Besonderheit und Eigensinnigkeit menschlichen Handelns... Die Geschichte wird als vom Menschen gemachtes Werk betrachtet, wie umgekehrt der Mensch als durch die Geschichte geprägtes Wesen definiert ist.²³

In Bezugnahme auf diese Definition lässt sich folgende ontologische Forschungsfrage formulieren: Wie fühlte sich Samuel Crowther als kultureller Hybrid im Kontext des neunzehnten Jahrhunderts?

Als vorteilhaft für die Rekonstruktion von Crowthers Gefühlswelt erweist sich seine rege literarische Tätigkeit. Besonders seine im Stil von Tagebüchern verfassten Journale, in denen er seine Erfahrungen im missionarischen Feld festhielt, liefern eine wahre Fülle an relevanten Informationen bezüglich seiner Sicht auf sein Umfeld, seiner Selbstsicht und den Reaktionen seiner Umgebung auf seine kulturelle Hybridität. Prinzipiell dienten die Journale den Missionaren als Medium, um die Missionsgesellschaft, die weit weg vom Feld in London ihren Sitz hatte, zu informieren und dadurch zum einen Einfluss auf zukünftige Missionsstrategien zu nehmen und zum anderen der nächsten Generation an Missionaren Informationen erster Hand über Land, Leute und Sitten zu liefern, die ihnen bei ihrer zukünftigen Tätigkeit helfen sollten,²⁴ beziehungsweise wie Frederick Schön, ein deutscher Missionar und Weggefährte Crowthers, angibt, verfasste er nicht primär Journale, sondern gab in ihnen seine persönliche Meinung ab.²⁵ Einige Journale publizierte die CMS beziehungsweise druckte Extrakte daraus im *Church Missionary Intelligencer* – eine Missionszeitschrift, die nach Williams das Flaggschiff der CMS war.²⁶ Ziel war es, die Missionsarbeit einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, um die britische Mittelschicht, die in der Ära der Zivilisierungsmission zum finanziellen Hauptträger avanciert war, zum

²³ Dülmen, Richard van, Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben. Stuttgart, 2001 [2000], 32f; zitiert nach einem Syllabus von Schmidt, Heike zur Lehrveranstaltung: Afrikanische Geschichtsschreibung. Herausforderungen und Perspektiven. Wintersemester 2010/11.

²⁴ Peel, Religious Encounter. 2000, 10, 16.

²⁵ Schön, Frederick J., Journal zur Niger-Expedition 1841, in: Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, 105.

²⁶ Williams, Peter, "Not Transplanting". Henry Venn's Strategic Vision. In: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999, Grand Rapids, Michigan [u.a.]. 2000, 150.

Spenden zu bewegen.²⁷ Dies führt unausweichlich zur Frage über den Wahrheitsgehalt der Journale. Entwistle vermerkt in ihrer Biographie, dass Crowther seine Tagebücher immer gewissenhaft verfasst hat,²⁸ wobei jedoch der Begriff „gewissenhaft“ recht schwammig ist. Peel nimmt den Öffentlichkeitswert der Journale selbst als Indikator für ihren Wahrheitsgehalt, da die Missionare eigentlich über Erfolge berichten wollten, jedoch gezwungen waren zu erläutern, warum die Missionsarbeit so langsam voranschritt.²⁹ Trotz dieser Stimmen erfordert die Analyse von Crowthers Schriften dennoch ein kritisches Vorgehen, da sie aufgrund der extrem ethnozentrischen Perspektive sogenanntes „Othering“ erzeugen, also nichtchristlichen Kulturen totale Andersheit unterstellen.

Wie dieser kurze Einblick in das Forschungsfeld verdeutlicht, verlangt die Erstellung einer innovativen Crowther-Biographie nicht nur einen besonderen Forschungsansatz sondern auch nach einer Struktur, die dem komplexen Charakter seines kulturell hybriden Lebens gerecht wird. In Anbetracht der vielen Meinungen zu seiner Person, scheint es angebracht, Crowthers Rolle des kulturellen Mittlers und seine kulturelle Hybridität aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten, mit dem Ziel, die Thematik mit jedem Kapitel zu vertiefen und schließlich ein komplexes Bild von Crowthers Leben zwischen den Fronten zu zeichnen. Der erste Teil, der sich in zwei Kapitel unterteilt (Kapitel I und II), widmet sich der britischen Sicht auf Crowthers Rolle in der Mission und stellt sich die Frage nach dem warum für seinen einmaligen Karrieresprung vom Sklaven zum Bischof. Dabei wird in Kapitel I Crowthers Leben in den makrohistorischen Kontext eingebettet, um aufzuzeigen, wie britische Ideologien sein Dasein sowohl im Positiven wie auch im Negativen beeinflussten. Kapitel II ist eine Vertiefung der britischen Perspektive, bei der mittels Analyse von Missionszeitschriften der Frage nachgegangen wird, warum gerade Crowther für die CMS der prädestinierte kulturelle Mittler war und bis zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche gefördert wurde, wobei ein besonderes Augenmerk auf die unterschiedlichen Facetten des Rassismus gelegt werden wird und auch die Funktion des Mediators in der Theorie beleuchtet wird. Das Ziel dieses Kapitels ist es aufzuzeigen, dass die Briten vor dem Hintergrund der für Europäer gefährlichen Tropenkrankheiten bereit waren, die Grenzen der rassistischen Exklusion aufzuweichen, um assimilationsbereite Afrikaner

²⁷ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 90.

²⁸ Entwistle, Where White Men Died. 1947, 30.

²⁹ Peel, Religious Encounter. 2000, 13f.

wie zum Beispiel Crowther mit der zentralen Aufgabe von Interessensvertretern zu betrauen.

Kapitel III - beziehungsweise der zweite Teil der Arbeit – wendet sich Crowthers eigener Sicht auf seine Rolle zu und wirft die Frage auf, ob er sich selbst auch als kultureller Mittler im Dienste der Briten verstand oder ob er aus dieser fremd zugeschriebenen Funktion ausubrechen vermochte. Den Ausgangspunkt der Argumentation liefert der Ansatz des Kulturwissenschaftlers Homi Bhabha, der die Assimilationsversuche kolonialer Subjekte – zu denen auch Crowther zu zählen ist – als eine Form der menschlichen Mimikry sieht, die vergleichbar mit der Tarnung eines Chamäleons auf die Verwirklichung eigener Interessen abzielt.³⁰ Aufbauend auf Bhabhas Theorien und in Bezugnahme auf Crowthers Aussagen in seinen Schriften kann die These formuliert werden, dass sich Crowther selbst nicht als britischer Interessensvertreter einstufte – obwohl er sich dieser fremdzugeschriebenen Rolle absolut bewusst war –, sondern sein kulturelles Know-how geschickt vermarktete, um sein persönliches Lebenswerk, die Christianisierung und Zivilisierung seiner Heimat Westafrika, verwirklicht zu wissen, ein Vorhaben, das ihn zur Kooperation mit dem britischen Kolonialsystem zwang.

Der dritte Teil der Arbeit, der sich in drei Kapitel unterteilt (Kapitel IV – VI), diskutiert, wie Crowthers unmittelbares Umfeld (in Westafrika stationierte Europäer, die lokale Bevölkerung und afrikanische Christen) auf seine Verkörperung des christlichen Wertesystems und seine Rolle des britischen Interessensvertreters reagierte. Dabei beleuchtet Kapitel IV die Auswirkungen des Spannungsverhältnisses von potentieller Gefahr und exotischem Spektakel, das durch Crowthers kulturelle Hybridität im Kontext unterschiedlicher Formen des Rassismus generiert wurde, auf sein Leben im missionarischen Feld. Dieses Spannungsverhältnis zeigt sich besonders deutlich an der Problematik des Transports: In der Ära der Zivilisierungsmission, als der Exotismus assimilierten Afrikanern eine gesellschaftliche Nische eröffnete, wurde Crowther nämlich bei seinen Reisen in das Innere des afrikanischen Kontinents von den Ausrüstern diverser Expeditionen aktiv unterstützt. Vor dem Hintergrund des Sozialdarwinismus jedoch, als Menschen mit dunkler Hautfarbe auf einer biologischen Ebene die Ebenbürtigkeit mit Weißen abgesprochen wurde und Crowther somit aufgrund seiner makellosen Assimilation das superiore Selbstwertgefühl der Europäer in Frage stellte, verweigerten ihm die Kapitäne europäischer Handelsschiffe die

³⁰ Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, 129.

Mitfahrt. Auch seine ehemaligen Landsleute, die er zu missionieren gedachte, drängten Crowther in dasselbe Spannungsverhältnis von potentieller Gefahr und exotischem Spektakel. Auf der einen Seite stand seine kulturimperialistische Tätigkeit eines Missionars, die die kulturellen Gewohnheiten seiner Kontaktkulturen bedrohte. Auf der anderen Seite jedoch symbolisierte er wegen seiner Verkörperung der christlichen Kultur auch die Macht der Briten, was die Gefahr, die von ihm ausging, größtenteils neutralisierte. Besonders Crowthers Ruf, über unermessliche Reichtümer zu verfügen, veranlasste seine ehemaligen Landsleute seine Anwesenheit mit der Hoffnung auf finanziellen Wohlstand in Kauf zu nehmen.

Kapitel V diskutiert die Reaktionen lokaler Machttträger auf Crowthers Vorhaben, Westafrika nach britischem Vorbild zu zivilisieren. In Bezugnahme auf Bertrand Russells Denkansatz wird das Christentum als eine revolutionäre Macht verstanden, die in Konkurrenz mit der traditionellen Macht weltlicher und spiritueller Autoritäten trat.³¹ Aufbauend auf Peels Ansatz, der die Reaktion der Träger weltlicher Macht auf die Anwesenheit der Christen als eine Kosten-Nutzen Analyse versteht,³² wird anhand einiger Beispiele aufgezeigt, dass jeder *Chief* beziehungsweise *King* – um die Termini der Briten zu verwenden – individuell die Pros und Kontras einer Akzeptanz der Christen in ihrem Einflussgebiet abwog und somit auch ihr Verhältnis zu Crowther nicht einheitlich ausfiel. Im Gegensatz dazu reagierten die Träger spiritueller Macht geschlossen mit Aversion auf die christliche Mission, da Crowther und seine Gefolgsleute die christliche Lehre an das Weltbild ihrer Kontaktkulturen anpassten und dabei den Priestern lokaler Kulte und den muslimischen Gelehrten – wobei zu betonen ist, dass zum Zeitpunkt der christlichen Mission der Islam in vielen Regionen Westafrikas bereits eine etablierte und in die Gesellschaft integrierte Religion war – die spirituelle Legitimationen ihres Machtanspruches streitig machten. Das Resultat aus diesem Konkurrenzkampf waren Christenverfolgungen, britische Militärschläge und Religionskriege. Über all diesen Konflikten, die das Aufeinandertreffen der Kulturen generierte, stand jedoch Crowther mit seinem extraordinären Charakter, der ihm schon seine einmalige Karriere vom Sklaven zum Bischof ermöglicht hatte. Bei seinen ehemaligen Landsleuten brachte ihm sein Erfolg im christlichen Kulturkreis – manifestiert in seiner Bischofswürde – trotz der Konkurrenz und der kulturellen

³¹ Russel, Bertrand, Macht. Zürich 2010 [1947], 98-103.

³² Peel, Religious Encounter. 2000, 124.

Bedrohung, die von ihm ausging, Respekt und den Ruf des „great Christian minister“³³ ein.

In Anbetracht der Exklusion Crowthers sowohl aus seinem gebürtigen Kulturkreis als auch aus der britischen Gesellschaft, der er sich ideell zugehörig fühlte, kann in Bezug auf die Forschungsfrage, wie sich Crowther als kultureller Hybrid im neunzehnten Jahrhundert gefühlt haben mag, die These formuliert werden, dass sein Leben zwischen den Fronten von einer gewissen Einsamkeit gezeichnet war. Kapitel VI wird jedoch aufzeigen, dass Crowther nicht einsam zwischen den Fronten stand, sondern in den westlich gebildeten Christen Westafrikas, aber besonders in den christianisierten *Recaptives* von Sierra Leone - seinen Leidensgenossen, die wie er das Christentum als eine erfüllende Alternative angenommen hatten und ihn aufgrund seiner Karriere als Gallionsfigur sahen – eine soziale Gruppe fand, über die er sich identifizieren konnte. Argumentativer Ausgangspunkt ist Bhabhas Konzept des dritten Raumes als Zwischenraum der kulturellen Hybridität, in dem das kulturell hybride Individuum starken Drang nach Solidarisierung verspürt.³⁴ Mit dem weisen Ausspruch des Philosophen Kwame Anthony Appiah im Hinterkopf, dass „das Spiel der kulturübergreifenden Urteile [...] nur mit gezinkten Würfeln gespielt werden [kann]“,³⁵ soll nun das Leben des ersten afrikanischen Bischofs der anglikanischen Kirche neu erzählt werden.

³³ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 185.

³⁴ Bhabha, *Verortung der Kultur*. 2011, 28.

³⁵ Appiah, Kwame Anthony, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. Bonn 2007, 44.

ERSTES KAPITEL

Vom Sklaven zum Bischof

Dem Philosophen Ralph Waldo Emerson zufolge gibt es keine Geschichte sondern nur Biographie,¹ beziehungsweise – mit Bezugnahme auf die Definition der historischen Anthropologie - ist die Geschichte „ein vom Menschen gemachtes Werk“.² Zur Erstellung einer Biographie ist es aber unerlässlich, das zu betrachtende Individuum in den makrohistorischen Kontext einzubetten, da – wie auch von der historischen Anthropologie betont - der Mensch als ein „durch die Geschichte geprägtes Wesen“ zu verstehen ist.³ Dies zeigt sich deutlich am Beispiel Samuel Crowthers, dessen Leben und Karriere, obgleich seines westafrikanischen Lebensmittelpunktes, stark von britischen Ideologien und ihrer Historie beeinflusst waren. So verdankte er der Antisklaverei-Bewegung seine Befreiung und Ansiedlung in Sierra Leone, wo er in Kontakt mit dem christlichen Wertesystem kam, was seinen Identitätswandel bewirkte. Auch seine Karriere bis zum Bischof wurde durch den britischen Diskurs begünstigt, da sich zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit der Zivilisierungsmission eine Denkweise durchsetzte, die assimilationsbereiten Afrikanern viel Raum zum Agieren eröffnete. Schließlich, im hohen Alter von 85 Jahren, führte ein extremer, durch die Etablierung des Sozialdarwinismus ausgelöster Paradigmenwechsel im Missionsdiskurs der *Church Missionary Society* (CMS) – Crowthers Arbeitsgeber – zu seiner entwürdigenden Degradierung. Das erste Kapitel wird nun Crowthers Werdegang mit diesen drei prägenden britischen Denkweisen (Abolitionsbewegung, Zivilisierungsmission und Sozialdarwinismus) verknüpfen, wobei auch die erste umfassende Crowther-Biographie⁴ – von Jesse Page realisiert – eine kritische Betrachtung finden wird.

¹ Emerson, Ralph Waldo; zitiert nach: Paterno, Steve A., The Rev. Fr. Saturnino Lohure. A Roman Catholic Priest Turned Rebel, the South Sudan Experience. Baltimore, 2007, 13.

² Dülmen, Richard van, Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben. Stuttgart, 2001 [2000], 32f; zitiert nach einem Syllabus von Schmidt, Heike zur Lehrveranstaltung: Afrikanische Geschichtsschreibung. Herausforderungen und Perspektiven. Wintersemester 2010/11.

³ Ebd.

⁴ Page, Jesse, Samuel Crowther. The Slave Boy of the Niger. London, 1891.

Die Befreiung aus der Sklaverei

Samuel Adjai Crowther wurde 1806⁵ in Osogun geboren, einer Stadt im heutigen Nigeria mit geschätzten 12000 Einwohnern.⁶ Wie aus Crowthers Erzählung⁷ über seine Kindheit zu schließen ist, waren seine jungen Jahre geprägt von der permanenten Angst vor dem Einfall der Fulbe, einer westafrikanischen Volksgruppe, die mit einer 20000 Mann starken Armee durch das Land der Yoruba – seiner gebürtigen Kultur - zogen, um Sklaven für den nationalen und internationalen Markt zu fangen.⁸ In Crowthers eigenen Worten hatten die Fulbe „no other employment but selling slaves to the Spaniards and Portuguese on the coast.“⁹ Im Frühjahr des Jahres 1821 stand diese gewaltige Streitmacht schließlich vor den Toren von Crowthers Heimatstadt und überraschte deren Einwohner in den frühen Morgenstunden.¹⁰ In Anbetracht der Überzahl der Angreifer war der Ausgang der Schlacht vorprogrammiert. Crowthers Biograph Jesse Page betont die Hilflosigkeit der Einwohner bei diesem dramatischen Ereignis:

The ill-fated inhabitants had no warning. In most of the huts the women were peacefully preparing the morning meal, and the men were either absent or had no time to seize their weapons. Fierce warriors surrounded the fence which protected the town. A short, sharp struggle ensued; the six gates were broken through and the victors poured into the town. Here all was panic and despair. Terrified women caught up their little ones [...] tried to escape in the bush. [...] The Foulahs swiftly pursued them, flinging lassoes over their heads and drawing them half-choked back into their hands.¹¹

Unter den Gefangenen waren auch der 15 Jahre junge Crowther, seine Mutter und seine Geschwister. In Folge wurde er auch noch von seiner Familie getrennt und als Kriegsbeute dem Anführer der Sklavenjäger übergeben. Dieser tauschte ihn gegen ein Pferd ein, woraufhin er zwei Monate lang sein Dasein als Haushaltssklave des Pferdehändlers fristete. Mehrere Male wechselte er in den folgenden Monaten seinen Besitzer, bis ihn schließlich ein portugiesischer Sklavenhändler erwarb und er am 7.

⁵ Crowthers Geburtsjahr beruht auf Schätzungen und variiert zwischen 1806 und 1809; siehe: *Curtin Philip D.* (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 289; *Entwistle, Mary.*, *Where White Men Died*. London 1947 [1941], 2.

⁶ *Crowther, Samuel Adjai*, *The Narrative of Samuel Ajaya Crowther*, in: *Curtin Philip D.* (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 289-316.

⁷ Crowther beschrieb die Erfahrungen seiner Kindheit 1837 in einem Brief an Rev. William Jowett. Veröffentlicht in: *Curtin, Africa Remembered*. 1997, 298-316.

⁸ *Crowther*, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther* (Brief 1837). 1997, 299.

⁹ Ebd., 300.

¹⁰ *Page*, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 27.

¹¹ Ebd., 27f.

April 1822, nachdem er mehreren Monaten in einem Zwischenlager verbracht hatte, nach Brasilien verschifft wurde.¹²

Der transatlantische Sklavenhandel, im Zuge dessen Millionen Afrikaner über den Atlantik nach Amerika in die Sklaverei verschleppt wurden, war zu Crowthers Jugend noch voll im Gange. England und Dänemark hatten sich zwar schon dem inhumanen Geschäft mit der Ware Mensch entsagt, jedoch erlebte der Dreieckshandel – Handelswaren von Europa nach Afrika, afrikanische Sklaven nach Amerika und Rohstoffe, besonders Zucker, nach Europa – unter den Spaniern und Portugiesen eine neue Blüte. Eckert zufolge war der transatlantische Sklavenhandel in den daran beteiligten Ländern eine akzeptierte Institution,¹³ sowohl in Europa, ihre Kolonien in Amerika miteinbegriffen, als auch in Westafrika, wo die hohe Nachfrage der Europäer nach Sklaven zu massiven gesellschaftlichen Veränderungen führte. Der Grund dafür war, dass die europäischen Sklavenhändler ihre menschliche Ware von afrikanischen Akteuren bezogen, die Sklaven aus dem afrikanischen Hinterland zu den Handelsstützpunkten der Europäer an der westafrikanischen Küste brachten. Um den Nachschub zu gewährleisten, entwickelte sich ein System kriegerischer Expeditionen, das einzig auf die Erbeutung von Kriegsgefangenen abzielte, die als Sklaven an die Europäer verkauft wurden. Diese Beutezüge wurden von mächtigen afrikanischen Königreichen ausgerüstet, deren Reichtum auf dem Handel mit Sklaven beruhte und deren Armeen militärisch schwächere Volksgruppen terrorisierten.¹⁴ Einer der Akteure im Sklavenhandel auf afrikanischer Seite waren die Fulbe, die Crowther in die Sklaverei verschleppt hatten, was schließlich zu seinem Verkauf in den transatlantischen Sklavenhandel führte.

Pages Schilderung dieser menschenunwürdigen Erfahrung verdeutlicht das physische und psychische Leid, das der Verkauf in den transatlantischen Sklavenhandel über die Sklaven brachte:

This Portuguese, who eventually purchased him [Samuel Adjai Crowther], made a close examination of the points of little Adjai, as he would of a horse, and then [...] he was attached by a padlock round his neck to a long chain, very heavy and distressing to bear [...]. Early one morning they were hurriedly placed on board a

¹² *Ajayi, Ade J.F.*, Samuel Ajayi Crowther of Oyo, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 297f.

¹³ *Eckert, Andreas*, *Kolonialismus*. Frankfurt am Main 2006, 62.

¹⁴ *Harnischfeger, Johannes*, *Demokratisierung und Islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria*. Frankfurt/Main, 2006, 43.

slaver [...]. Sea-sickness, hunger, thirst, and the blows of their inhuman masters made these poor half-expiring wretches long for the end.¹⁵

Jedoch erreichte das Sklavenschiff nie die brasilianische Küste, da „[...] just at this extremity of suffering and helplessness came God’s provided opportunity”.¹⁶

Die „göttliche” Hilfe kam in der Gestalt eines britischen Marineschiffes,¹⁷ das an der Küste Westafrikas patrouillierte, um den transatlantischen Sklavenhandel zu unterbinden. Die Interpretation der politisch motivierten Befreiung der Sklaven durch die britische Marine als ein Werk Gottes ist durch den christlichen Hintergrund der Crowther-Biographie zu erklären, die – wie bereits angedeutet – von der CMS in Auftrag gegeben worden war. Da es sich hierbei um eine offenkundige Publikation zu Propagandazwecken handelt,¹⁸ verwehrt sie sich jeglicher Objektivität, was sich besonders in der Positivzeichnung der eigenen – britischen - Vergangenheit widerspiegelt. So richtet Page einerseits den Fokus auf das britische Engagement um die Bekämpfung des transatlantischen Sklavenhandels, der Crowther seine Befreiung zu verdanken hatte, und setzt diesen Akt der christlichen Nächstenliebe in Kontrast mit einer detaillierten Beschreibung der traumatisierenden Erfahrungen, die Crowther im Zuge seiner Versklavung machen musste. Auf der anderen Seite klammert er aber Englands aktive Beteiligung an diesem inhumanen Geschäft mit der Ware Mensch in den vorhergegangenen Jahrhunderten aus, wodurch auch der vorhergegangene Prozess der Meinungsbildung verschleiert wird. Es darf nicht vergessen werden, dass es vor dem Hintergrund des über Jahrhunderte geformten Bewusstseins, Sklaverei sei eine Normalität, mehrere Jahrzehnte dauerte, bis ein diesbezüglicher Diskurswechsel erreicht werden konnte. Da diese ideologische Richtungsänderung verantwortlich für Crowthers Befreiung aus der Sklaverei war, soll nun der Werdegang der Abolition - wie die britische Antisklaverei-Bewegung betitelt wird – genauer beleuchtet werden.

Franz Bauer betont in seiner prägnanten Studie über das neunzehnte Jahrhundert, dass der erste Schritt beim Prozess des Diskurswechsels immer „die Kritik der bestehenden Verhältnisse“ ist, wobei die Kritik zunächst von „einer relativ kleinen Gruppe oder Schicht von Intellektuellen“ verbalisiert wird.¹⁹ Im Falle der Abolition formulierten John Wesley 1774 in seiner richtungsweisenden Schrift „Thoughts upon

¹⁵ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 32.

¹⁶ Ebd., 32.

¹⁷ Ebd., 33.

¹⁸ Ludwig, Frieder, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*. Frankfurt/Bern 1992, 90.

¹⁹ Bauer, Franz J., *Das lange 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart 2004, 42f.

slavery“ und Thomas Clarkson 1785 in dem Aufsatz „An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species“ die ersten kritischen Reflexionen zum Thema Sklavenhandel. Es versuchten beide Vordenker der Abolitionsbewegung, um ein kurzes inhaltliches Resümee zu ziehen, zunächst, Vorurteile zu widerlegen, die zur Legitimation der Sklaverei kreiert worden waren. Der nächste Schritt war in Folge die Verurteilung des christlichen Europas für die Förderung des transatlantischen Sklavenhandels, da die Grausamkeiten, die mit dem Besitz und mit dem Handel von Sklaven einhergingen, mit der christlichen Lehre nicht vereinbar waren. Von dem Dogma des Christentums ausgehend appellierten sowohl Wesley als auch Clarkson an das Herz der Christen, den sündhaften Sklavenhandel aufzugeben und die Institution Sklaverei im Namen des eigenen Seelenheils zu bekämpfen. Obgleich in der transportierten Botschaft ident, unterscheiden sich diese Schriften hinsichtlich ihres historischen Kontexts. John Wesley ist nicht als Abolitionist per se zu verstehen, sondern als ein Kirchenreformer, der als Initiator der evangelikalischen Erweckungsbewegung²⁰ primär gegen die eingerostete Orthodoxie der Hohen Kirche Englands ins Feld zog,²¹ und ein offensichtliches Zeichen des Kirchenverfalls war unter anderen die allgemeine Akzeptanz der Sklaverei als eine christlich legitimierte Institution. Neben der religiösen Dimension ist zudem das Spotlight auf den wirtschaftspolitischen Hintergrund zu richten, da 1774 - dem Erscheinungsjahr der Schrift Wesleys – der Reichtum Englands noch auf dem transatlantischen Dreieckshandel beruhte, dessen Eckpfeiler der transatlantische Sklavenhandel und die Plantagenwirtschaft waren. Demnach musste die erste Kritik an der Institution Sklaverei vorsichtig formuliert werden. Wesley begegnete diesem Problem, indem er das christliche Ideal der Bescheidenheit als Argument gegen den lukrativen Sklavenhandel mit folgenden Worten anführte: „Better is honest Poverty, than all the Riches bought by the tears, and sweat and blood of our poor fellow creatures.“²² Und sein moralisches Gebot an die Profiteure der Sklaverei war: Besser kein Handel als Blutshandel.²³

Als eine Dekade später 1785 Clarksons Streitschrift gegen die Sklaverei veröffentlicht wurde, hatte sich die Weltbühne zugunsten der Abolition verändert, da England durch die Loslösung ihrer amerikanischen Kolonien als Folge des Amerikanischen Unabhängigkeitskriegs den Großteil ihrer Überseeterritorien verloren

²⁰ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 43.

²¹ Houghton, Walter E., Victorian Anti-Intellectualism, in: Journal of the History of Ideas 13/3, 1952, 303.

²² Wesley, John, Thought upon Slavery. The Third Edition. London 1774, 21.

²³ Ebd., 21.

hatte, in denen Sklaven unerlässlich für die Plantagenwirtschaft waren.²⁴ Diese Tatsache verschaffte der Abolition eine politische Komponente, da in diesem Licht die Bekämpfung des Sklavenhandels ein wirksames Mittel war, um das wirtschaftliche Wachstum der Konkurrenz²⁵ zu hemmen, deren Ökonomie ausschließlich auf Sklaverei und Plantagen basierte, und so die eigene wirtschaftliche Vormachtstellung als führende Industriemacht zu festigen.²⁶ An dieser Stelle muss jedoch darauf verwiesen werden, dass die, im Vergleich mit dem europäischen Festland, früh eingesetzte industrielle Revolution in England nur durch die in den vorhergegangenen Jahrhunderten exzessiv betriebene Plantagenwirtschaft möglich war. Nach Eric William konnten die Briten die Sklaverei nur deshalb bekämpfen, da ihnen die enormen Profite aus dem Sklavenhandel das benötigte Kapital für den frühen industriellen „take-off“ verschafften.²⁷ In diesem wirtschaftspolitischen Geist ist auch Clarksons Streitschrift zu interpretieren, da die Bekämpfung der Sklaverei sein primäres Anliegen verkörperte, und nicht, wie bei Wesley, in eine Kirchenreformbewegung eingebettet war. Dem Grundsatz „Nachfrage bestimmt den Markt“ entsprechend klagte Clarkson direkt die Abnehmer der menschlichen Ware an, wobei er seine Argumentation an Wesleys christlich moralischem Konzept anlehnte. Auch für ihn war Sklaverei mit dem Christentum nicht kompatibel.²⁸

Interessant ist, dass sowohl John Wesley als auch Thomas Clarkson die christliche Lehre zur moralischen Legitimation des Kampfes gegen die Sklaverei heranzogen. Interessant deshalb, da eben die christliche Lehre beziehungsweise die Auslegung derselben ursprünglich die Versklavung von Schwarzen moralisch legitimiert hatte. Wie der Rassismus-Forscher Koller apostrophiert, hatte der exzessiv betriebene Handel mit der Ware Mensch die am Sklavenhandel beteiligten Gesellschaften hinsichtlich der Politik und ihres Wertekanons geprägt.²⁹ In England scheute man zum Beispiel nicht davor zurück, das unmenschliche aber lukrative Geschäft mit Hilfe der christlichen Lehre moralisch zu legitimieren, indem versucht wurde, durch zweckorientierte Auslegung passender Bibelstellen die Inferiorität der afrikanischen Bevölkerung zu beweisen und die Sklaverei als eine Gott-gewollte Institution dogmatisch zu festigen.

²⁴ *Brantlinger, Patrick*, Victorians and Africans. The Genealogy of the Myth of the Dark Continent, in: *Critical Inquiry* 12/1, 1985, 167.

²⁵ Frankreich, Spanien, Portugal.

²⁶ *Brantlinger*, Victorians and Africans. 1985, 167.

²⁷ William 1944, zitiert nach Brantlinger, Victorians and Africans. 1985, 167.

²⁸ *Clarkson, Thomas*, An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species. London 1785, 151.

²⁹ *Koller, Christian*, Rassismus. Paderborn 2009, 20.

Zum Beispiel führte die alttestamentarische Erzählung um die Nachkommen Noahs zum Hamiten-Mythos, der sich – Sonderegger zufolge – vorzüglich zur Untermauerung der proklamierten Minderwertigkeit von Afrikanern heranziehen ließ.³⁰

Der Ausgangspunkt für diesen Mythos war die göttliche Verfluchung der Nachkommen von Noahs Sohn Ham, der von den Verfechtern dieser Theorie aufgrund einer – nach Thompson – Fehlinterpretation als der biblische Urvater aller Afrikaner angesehen wurde.³¹ Aufgrund dieses Fluches konnten Afrikaner allgemein in Berufung auf den Willen Gottes vom christlichen Leitmotiv der Nächstenliebe³² exkludiert werden, wodurch sich das christliche Europa berechtigt sah, die systematische Versklavung derselben als moralisch gesetzmäßig zu erachten. Außer dem Hamiten-Mythos lieferte zudem die neutestamentarische Erzählung über den entflohenen Sklaven Onesimus, der vom Heiligen Paulus zwar getauft, aber dennoch von ihm zu seinem ehemaligen Besitzer zurückgeschickt worden war, den europäischen Beteiligten am transatlantischen Sklavenhandel die dogmatische Bestätigung für Gottes Einverständnis mit der Sklaverei.³³ In Anbetracht dieser christlichen Legitimationsmuster für dieses Verbrechen an der Menschheit ist es verständlich, dass sich Clarkson und Wesley bei ihrer Kritik an den bestehenden Verhältnissen auf das christliche Prinzip der Nächstenliebe beriefen.

Die Kritik aber ist, wie von Franz Bauer apostrophiert, erst der erste Schritt auf dem langen Marsch einer revolutionären Idee in Richtung Diskurswechsel, da die letzte Instanz immer die Öffentlichkeit ist, die den neuen Diskurs annehmen muss.³⁴ Übertragen auf die Abolitionsbewegung bedeutete dies, dass auf die von Wesley und Clarkson formulierte Kritik unausweichlich die Mobilisierung der britischen Öffentlichkeit folgen musste. Eugene Stock zufolge stellte die 1786 veröffentlichte englische Übersetzung von Clarksons lateinischer Streitschrift die Weichen für die Beeinflussung der öffentlichen Meinung.³⁵ Zudem fand die Ideologie der frühen Abolitionisten im wirtschaftspolitischen Kontext des ausgehenden achtzehnten

³⁰ *Sonderegger, Arno*, Anglophone Discourses on Race in the 19th Century. British and African Perspectives, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 9/16, 2009, 45.

³¹ *Thompson, Joseph P.*, The New Testament on Slavery. New York 1856.

³² Levitikus 19,18: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

³³ *Clarkson, An Essay on the Slavery*. 1785, 149.

³⁴ *Bauer, Das lange 19. Jahrhundert*. 2004, 42f.

³⁵ *Stock, Eugene*, One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society. London 1899, 7.

Jahrhunderts, der von der Loslösung der britischen Kolonien in Amerika geprägt war, nährstoffreichen Boden, um sprichwörtlich Wurzeln schlagen zu können.

Der eigentliche Hauptakteur bei der Mobilmachung der britischen Bevölkerung war jedoch die Clapham-Sekte. Zum einen verbreitete die Clapham-Sekte die Abolitionsideologie durch Veranstaltungen und durch die Herausgabe von Broschüren.³⁶ Aber vor allem vermochte sie auf Grund ihrer zahlreichen Kontakte zum Parlament Einfluss auf die britische Außenpolitik zu nehmen.³⁷ Kiernan zufolge war es ihr Verdienst, dass die evangelikalen Moralvorstellungen, auf der die Abolitionsbewegung fußte, ab 1800 in die britische Politik eingebracht wurden.³⁸ Zwar war der christlich-evangelikale Hintergrund der Sektenmitglieder der Motor der Organisation und begründete ihre humanitären Bestrebungen, jedoch darf diese nicht als religiöse Sekte per se verstanden werden, sondern als ein Männerklub, der sich formierte, um – wie von Frieder Ludwig apostrophiert – als starke Lobby gegen den transatlantischen Sklavenhandel operieren zu können.³⁹

1807 – also mehr als zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung von Clarksons richtungsweisender Schrift – konnten die Abolitionisten schließlich die ersten Früchte ihres Engagements ernten, da in diesem Jahr durch einen *Act of Parliament* der Handel mit Sklaven auf britischem Territorium verboten wurde. Das offizielle Verbot des Sklavenhandels lieferte den gesetzlichen Rahmen und zur Exekution desselben patrouillierte die britische Marine an der westafrikanischen Küste und in der Karibik, um Sklavenschiffe abzufangen. Die von den Schiffen befreiten Sklaven, auch *Recaptives* genannt, wurden in der Kolonie Sierra Leone angesiedelt, die 1808 von der britischen Krone zu diesem Zweck übernommen worden war.⁴⁰ Einer dieser *Recaptives*, die im Zuge der britischen Abolitionsbewegung nach Sierra Leone kamen, war der zukünftige Bischof Samuel Adjai Crowther, dessen Befreiung aus der Sklaverei sein Biograph Page – wie bereits erwähnt – auf den Willen Gottes zurückführte.

In Anbetracht der numerischen Fakten ist die Interpretation der Befreiung Crowthers als ein Werk Gottes verständlich, da zwischen 1808 und 1864 ungefähr 84 000 Sklaven von der britischen Marine gerettet wurden,⁴¹ jedoch in derselben Zeitspanne (1801-

³⁶ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 44.

³⁷ Ebd., 44.

³⁸ Kiernan, V., Evangelicalism and the French Revolution, in: Past and Present 1, 1952, 53.

³⁹ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 44.

⁴⁰ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 44f.

⁴¹ Wyse, Akintola, The Krio of Sierra Leone. An Interpretative History. London 1989, 2.

1866) 3.873.580 afrikanische Sklaven die Amerikas erreicht hatten.⁴² Demnach konnten nur rund zwei Prozent aller verschifften Sklaven ihrem Schicksal frühzeitig entkommen. Obgleich die Briten mit diesem Vorgehen den Sklavenhandel nicht unterbinden konnten, für die zwei Prozent der Befreiten stellte die Rehabilitierung einen Wendepunkt in ihrem Leben dar, da die Briten die *Recaptives* nach ihrer Ansiedlung in Sierra Leone nicht sich selbst überließen, sondern ihre Christianisierung und handwerkliche Ausbildung forcierten. Die *Church Missionary Society*, die 1799 von der Clapham-Sekte gegründet worden war, erhielt den Auftrag, dieses Vorhaben zu realisieren.⁴³

Die Bemühungen der Briten um die Christianisierung der Befreiten waren zwar auf den philanthropischen Geist zurückzuführen, jedoch verfolgte die britische Regierung damit auch praktische Ziele, da im Anbetracht der heterogenen Gesellschaft Sierra Leones die Integration der *Recaptives* mit Problemen verbunden war. Wyse zeigt in seiner Studie über die Kreolen von Sierra Leone auf, dass diese Kolonie vor ihrer Funktion eines Refugiums für ehemalige Sklaven, die im Zuge der Abolition direkt von den Schiffen befreit wurden, auch schon eine Anlaufstelle für ehemaligen Sklaven aus den Amerikas und England war, die aus unterschiedlichsten Gründen ihre Freiheit zurückerlangt und sich zur Repatriierung nach Afrika entschieden hatten. Diese ersten Siedler bildeten das christlich-westliche Fundament Sierra Leones, das sich durch ihre Bildung und Sprache, ihre Politik und Ideale, ihre Kleidung und durch ihre Bestrebungen manifestierte. Im Gegensatz dazu bildeten die *Recaptives* das afrikanische Element in der Gesellschaft Sierra Leones, wobei zu betonen ist, dass sie keine homogene Gruppe waren, sondern aus den unterschiedlichsten Regionen Westafrikas stammten.⁴⁴ In Anbetracht dieser Vielfalt an Kulturen kann Sierra Leone im heutigen Sprachgebrauch als ein *Melting Pot of Cultures* bezeichnet werden; und im Kontext dieses Aufeinandertreffens der Kulturen ist das Kalkül der Briten hinter der Christianisierung der *Recaptives* zu verstehen. Nach Wyse begann die britische Regierung bereits 1816 mit der Christianisierung der befreiten Sklaven, um die soziale Kluft zwischen den repatriierten Siedlern und den angesiedelten *Recaptives* auszugleichen und um sie in die Gesellschaft zu integrieren.⁴⁵

⁴² www.slavevoyage.org (Zugriff: 04.03.2012).

⁴³ *Stock, One Hundred Years*. 1899, 14, 43.

⁴⁴ *Wyse, The Krio of Sierra Leone*. 1989, 2

⁴⁵ *Ebd.*, 1-3.

Für Samuel Crowther markierte die Rehabilitierung einen definiten Wendepunkt in seinem Leben. Er konvertierte zum Christentum, heiratete 1829 Susanna, eine Christin, die wie er selbst von den Briten befreit worden war, und konnte sich außerdem bald in der christlichen Gemeinde etablieren. Anfangs ging er in die Tischlerlehre, vermochte sich aber schon früh durch seinen Lerneifer und seinen Intellekt von der Allgemeinheit abzuheben.⁴⁶ In seiner Biographie findet Crowthers erster Schultag eine explizite Erwähnung:

Little Adjai exhibited a proficiency for study, and under the care of the Mission schoolmaster made good progress. We are told that when his first day at school was over he hastened into the town and begged a halfpenny from one of the negroes to buy an alphabet card, all for himself.⁴⁷

Dank seiner Begabung und seines Fleißes schien ihm die gesamte Welt offen zu stehen. 1826 wurde Crowther vom Ehepaar Davey nach England eingeladen; eine für Afrikaner rare Chance, die er zur Weiterbildung an der Bekenntnisschule Islington nutzte.⁴⁸ Nach seiner Rückkehr nach Sierra Leone wurde er am *Fourah Bay College*, welches erwähnenswerterweise aus dem Holz konfiszierter Sklaventransportschiffe erbaut worden war,⁴⁹ zum Lehrer ausgebildet und widmete sich die folgende Dekade seinen Aufgaben als Assistenzlektor.⁵⁰ Diese Position war auf Grund seiner Leistungen wohlverdient, jedoch spielte ihm auch die geographische Lage Sierras Leones einen Trumpf zu, da diese Kolonie aufgrund der vor allem für Europäer tödlichen Tropenkrankheiten als „White Man’s Grave“ verrufen war. Nach Presse- und Reiseberichten zu schließen erreichte der Ruf Sierras Leones als „das Grab für weiße Männer“ in den 1820ern seinen Höhepunkt,⁵¹ just in dem Jahrzehnt, in dem Crowther dort angesiedelt wurde. Als schließlich zwischen 1826 und 1828 drei Gouverneure in Folge an Tropenkrankheiten starben, traf die britische Regierung den Entschluss, die Kolonie zu evakuieren und die freien Posten in der Administration mit Afrikanern zu besetzen, da diese in ihrer Kindheit eine gewisse Immunität gegen die Krankheitserreger entwickelt hatten.⁵² Auch die CMS war von einer hohen Sterberate ihrer Missionare betroffen. Nach Christopher Fyfe begann die CMS deshalb, alarmiert

⁴⁶ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 39.

⁴⁷ Ebd., 36.

⁴⁸ Ebd., 39f.

⁴⁹ Childe, C.F., *Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa*. London 1852, 42.

⁵⁰ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 40f.

⁵¹ Curtin, *The White Man’s Grave*. 1997, 101.

⁵² Ebd., 103.

durch die zahlreichen Todesopfer von weißen Missionaren, mit der Ausbildung von *Recaptives* zu Lehrkräften für die Missionsschulen, da ansonsten die Mission in Sierra Leone nicht hätte aufrechterhalten werden können.⁵³ Der Zeitgeist schuf demnach in den 1820ern eine günstige Ausgangslage für ambitionierte *Recaptives* und Crowther war sprichwörtlich der richtige Mann zur richtigen Zeit am richtigen Ort, eine Konstellation, die in der folgenden Ära der Zivilisierungsmission seinen unvergleichbaren Aufstieg bis zum Bischof bewirkte.

Der günstige Geist der Zivilisierungsmission

Crowther hatte nach seiner Ansiedlung in Sierra Leone die Möglichkeiten genutzt, die sich ihm in der christlichen Gesellschaft eröffnet hatten und war aufgrund seiner Intelligenz und seines Fleißes zum Assistenzlektor in den Missionsschulen aufgestiegen. Außerdem konnte er auf herkunftsbedingte Vorteile zurückgreifen, die ihn für die Arbeit in Afrika prädestinierten. Neben seiner Immunität gegen die für Fremde gefährlichen Tropenkrankheiten verfügte er außerdem über kulturelles Know-how, welches ihm – wie Page in der Biographie apostrophiert – die Kommunikation mit seinem afrikanischen Umfeld erleichterte:

[...] Crowther had [...] a natural aptitude for languages; and in his work at the college and elsewhere he showed how great an advantage he possessed in dealing with the chiefs and headmen of the district.⁵⁴

Als England ab den 1840ern im Zuge der Zivilisierungsmission seine Interessensphären in das westafrikanische Landesinnere ausweitete, gewannen Crowthers herkunftsbedingte Vorteile zusätzlich an Bedeutung, da die Briten im Kontext der Tropenkrankheiten und des intensivierten Kontakts mit ihnen unbekannten Kulturen auf einheimische Mittelsmänner angewiesen waren, die ihre Interessen vor Ort vertreten sollten. Da dieser günstige historische Hintergrund die entscheidende Weiche für Crowthers Karriere bis zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche stellte, soll in Folge der Geist dieser Epoche näher beleuchtet werden.

Die Zivilisierungsmission muss als ein modernes Abolitionskonzept verstanden werden, welches sich durch die Erkenntnis legitimierte, dass der Kampf gegen den transatlantischen Sklavenhandel an der ökonomischen Realität gescheitert war. Zwar

⁵³ *Fyfe, Christopher*, A History of Sierra Leone. London 1993, 172.

⁵⁴ *Page*, The Slave Boy of the Niger. 1891, 43f.

konnten die frühen Abolitionisten neben dem Verbot des Sklavenhandels in britischen Einflussgebieten von 1807 zwei weitere Erfolge verzeichnen, dass 1815 die Sklaverei auf dem Wiener Kongress offiziell als inhuman bewertet wurde und dass 1833 das totale Verbot für den Handel mit Sklaven folgte.⁵⁵ Jedoch vermochte auch die neue Gesetzeslage die systematische Verschiffung von Afrikanern als Sklaven nach Amerika nicht zu unterbinden. Ebenso waren die Versuche der britischen Flotte, den Sklavenhandel durch Abfangen von Sklaventransportschiffen zu stören, von wenig Erfolg gesegnet. Laut Sir Thomas Fowell Buxton, der nach dem Tod von William Wilberforce zum Hauptakteur der britischen Anti-Sklaverei Bewegung aufstieg,⁵⁶ hatte sich seit dem Verbot von 1807 die Anzahl der Sklaventransporte sogar vermehrt; aber vor allem hatten sich die Bedingungen der menschlichen Fracht in allen Bereichen verschlechtert, da das Geschäft durch die Illegalisierung nun von der Mafia betrieben wurde und so außerhalb der staatlichen Kontrolle lag.⁵⁷ Diese Tatsache alarmierte die Liga der britischen Humanitären⁵⁸ und mündete in die Forderung nach einem neuen, den aktuellen Erkenntnissen angepasstem Abolitionskonzept, das von Buxton selbst 1839 in seinem Werk „The African Slave Trade and its Remedy“ vorgestellt wurde.

Buxton fordert darin von England die direkte Intervention in Westafrika, um das Übel der Sklaverei mit Hilfe der Kombination von Christianisierung, legitimem Handel⁵⁹ und Zivilisation an der Wurzel zu packen und dadurch nachhaltig bekämpfen zu können.⁶⁰ Die Christianisierung der einheimischen Bevölkerung sollte die moralische Basis für die Einführung des legitimen Handels schaffen, wobei der legitime Handel in Folge den Sklavenhandel aus Rentabilitätsgründen ablösen sollte. Unter moralischer Basis sind die Werte zu verstehen, die aus der Sicht der britischen Humanitären durch das Christentum vermittelt werden sollten und die als die Grundvoraussetzung für die transkontinentale Handelsbeziehung zwischen England und Afrika und in Folge für Zivilisation nach britischer Definition angesehen wurden. Dieser Aspekt wird von Buxton explizit angesprochen:

⁵⁵ Koller, Rassismus 2009, 22.

⁵⁶ Brantlinger, *Victorians and Africans*. 1985, 173.

⁵⁷ Buxton, *Thomas F.*, *The African Slave Trade and its Remedy*. London 1839, 37ff.

⁵⁸ Porter, *Andrew*, *Commerce and Christianity. The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan*, in: *The Historical Journal* 28/3, 1985, 613.

⁵⁹ Unter legitimen Handel ist der Export von Rohstoffen aus Afrika und als Gegenleistung der Import von englischen Industrieprodukten zu verstehen.

⁶⁰ Brantlinger, *Victorians and Africans*. 1985, 173.

I find the perceptive part of Christianity tends to make man peaceable, honest, sober, industrious, and orderly. These, in my opinion, are the very elements of civilization, in the moral sense of it.⁶¹

Frieder Ludwig betitelt Buxtons „The African Slave Trade and its Remedy“ als ein richtungsweisendes Werk im Abolitionsdiskurs.⁶² In Anbetracht des Einflusses, den dieses Werk auf die britische Außenpolitik hatte, ist dieser Aussage zuzustimmen. Beim Vergleich mit der Abolitionsliteratur des späten achtzehnten Jahrhunderts wird jedoch ersichtlich, dass Buxton Ideen aufgreift, die bereits in der Anfangsphase des Abolitionsdiskurses von John Wesley und Thomas Clarkson formuliert worden waren. Auch Clarkson verweist in seiner Streitschrift auf die - nach der christlichen Lehre - Sündhaftigkeit des Sklavenhandels.

For, by the prosecution of this wicked slavery and commerce, you not only oppose the propagation of that gospel which was ordered to be preached unto every creature, and bring it into contempt, but you oppose its tenets also [...] because you violate that law of universal benevolence [...].⁶³

Buxton setzt an diesem Punkt an und ermahnt die Christen, sich auf die Prinzipien ihrer Religion zu besinnen und die Ignoranz der vorhergegangenen Generationen abzulegen, die aus Habgier ihre Herzen für die christliche Lehre verschlossen hatten.

Covetousness has dimmed our moral perceptions of duty, and paralyzed our efforts, during many generations; and now that the nation has awakened from its lethargy, it is high time to act up to the principles of our religion.⁶⁴

Ebenso ist die Vorstellung Buxtons vom Handel mit legitimen Gütern, um den Sklavenhandel aus Rentabilitätsgründen für afrikanische Akteure uninteressant zu machen, nicht seinem eigenen Intellekt entsprungen, sondern wurde bereits von dem Missionar Leopold Butscher im Jahre 1812 vertreten. Konkret forderte Butscher von der Regierung und von der Mission, dass der Schaffung einer alternativen Einnahmequelle für die Gesellschaften Afrikas höchste Priorität beigemessen werden müsse, da nur eine alternative, aber dennoch lukrative Exportware den Sklavenhandel ersetzen und dadurch effektiv bekämpfen könne.⁶⁵

Warum die britische Politik erst Jahrzehnte später, durch Buxton daran erinnert, diese Denkansätze rekurrierte, ist durch die sozialen Rahmenbedingungen in England

⁶¹ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 447.

⁶² Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 46.

⁶³ Clarkson, *An Essay on the Slavery*. 1785, 151f.

⁶⁴ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 456.

⁶⁵ Sanneh, *Lamin, West African Christianity. The Religious Impact*. London 1983, 61.

der 1830er zu erklären. Eugene Stock betont in seiner Chronik der CMS die miserablen sozialen Bedingungen, die in den 1830ern in England vorherrschten.⁶⁶ Nach dem Historiker Andrew Porter waren vor allem zwischen 1837 und 1842 die englischen Industriestädte von der Krise betroffen; und besonders die Zunft der Weber.⁶⁷ Vor diesem sozioökonomischen Hintergrund wurde Buxtons Forderung nach einer Ausweitung des Handels von der britischen Bevölkerung als ein Hoffnungsschimmer wahrgenommen und besonders die Darstellung Westafrikas als ideales Kulturland für Baumwolle⁶⁸ versprach eine baldige Verbesserung der sozialen Bedingungen in Englands Industriestädten.⁶⁹ Buxton präsentierte den legitimen Handel als ein für beide Seiten vorteilhaftes Projekt:

Africa and Great Britain stand in this relation towards each other. Each possesses what the other requires, and each requires what the other possesses. Great Britain wants raw material, and market for her manufactured goods. Africa wants the manufactured goods, and a market for her raw material.⁷⁰

Chieka Ifemesia vermutet, dass Buxtons Beeinflussung der englischen Außenpolitik nur möglich war, da er der Regierung das Gefühl vermittelte, Vorteile aus der imperialen Expansion ziehen zu können.⁷¹ Christopher Fyfe erklärt in seinem akribisch recherchierten Geschichtswerk „A History of Sierra Leone“ jedoch, dass die Forderung Buxtons, ins Hinterland Afrikas vorzudringen, der eingeschlagenen Richtung in der britischen Kolonialpolitik widersprach, die Whig Regierung aber die Stimmen aus dem Lager der Humanitären benötigte und so gezwungen war, Buxtons theoretisches Abolutionskonzept im Zuge der ersten Niger-Expedition an der Praxis zu testen.⁷²

Die Diskrepanz der Historiker bezüglich des politischen Grundes für die Bewilligung der Zivilisierungsmission vorweg gelassen, muss vermerkt werden, dass die Entscheidung der britischen Krone, drei Dampfschiffe auszurüsten, um in der Niger-Region Verträge mit den örtlichen Autoritäten gegen den Sklavenhandel zu schließen

⁶⁶ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 52.

⁶⁷ Porter, *Commerce and Christianity*. 1985, 615.

⁶⁸ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 332.

⁶⁹ Ifemesia, C.C., *The "Civilising" Mission of 1841. Aspects of an Episode in Anglo-Nigerian Relations*, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 84; Porter, *Commerce and Christianity*. 1985, 615.

⁷⁰ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 232.

⁷¹ Ifemesia, *The "Civilising" Mission of 1841*. 1980, 83.

⁷² Fyfe, *A History of Sierra Leone*. 1993, 217.

und die Durchführbarkeit des legitimen Handels zu überprüfen,⁷³ für Crowther den eigentlichen Ausgangspunkt seiner einzigartigen Karriere markierte, begründend damit, dass er von der CMS auserwählt wurde, zusammen mit dem Missionar Frederick Schön als ihre offiziellen Vertreter die Expedition zu begleiten, wodurch er die Möglichkeit erhielt, seine charakterlichen wie herkunftsbedingten Qualitäten unter Beweis zu stellen.

Crowthers eigentliche Aufgabe bei der Expedition war die Überprüfung der Niger-Region auf die Durchführbarkeit missionarischer Unternehmungen.⁷⁴ Es ist daran zu erinnern, dass die evangelische Mission neben dem Handel mit legitimen Gütern den Grundpfeiler der Zivilisierungsmission bildete. Gemäß Buxtons Theorie sollte das Zusammenspiel von Christentum und legitimem Handel die Zivilisierung Westafrikas nach britischem Vorbild bewirken, wobei die humanitäre Pflicht der Briten als Vorbildkultur darin bestand, die Gesellschaften Afrikas solange beim Zivilisierungsprozess zu begleiten und aktiv zu unterstützen, bis die Eigenständigkeit garantiert war.⁷⁵ Dieses Abzielen auf eine zukünftige Selbstständigkeit der als kulturell inferior empfundenen Gesellschaften Westafrikas spiegelt sich auch im neuen Missionskonzept der CMS wider, welches auf die Etablierung von selbstständig agierenden, von der britischen Mutterkirche unabhängigen einheimischen Kirchenorganisationen abzielte. Eugene Stock, der offizielle Historiker der CMS, fasst die Grundprinzipien der sogenannten *Native Church* wie folgt zusammen: „The native Church, however young, should become, as far as possible – (1) self-governing, that is, so far as its own local affairs are concerned; (2) self-supporting, maintaining its own churches and schools and ministers; (3) self-extending, seeking to bring in the surrounding Heathen.“⁷⁶

Nach diesem Modell sollte ein Missionar eine christliche Gemeinde begründen und dieser solange beistehen, bis sie spirituell und finanziell auf eigenen Beinen stehen konnte. Es war vorgesehen, dass der Missionar nicht selbst die Rolle des Pastors übernahm, sondern er einen geeigneten Einheimischen für diese Position auszubilden hatte, um einerseits die Selbstständigkeit der Kirchengemeinde zu ermöglichen und um andererseits nach vollbrachter Arbeit in andere Regionen weiterziehen zu können.⁷⁷ Vor

⁷³ *Grau, Ingeborg*, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert, in: Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. und 20. Jahrhundert*. Wien 2008, 72.

⁷⁴ *Page*, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 45.

⁷⁵ *Buxton*, *The African Slave Trade*. 1839, 264.

⁷⁶ *Stock*, *One Hundred Years*. 1899, 99.

⁷⁷ *Grau*, *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“*. 2008, 71.

allem in Anbetracht der beschränkten finanziellen Mittel der CMS schien das Konzept der einheimischen Kirchenorganisation als ideal, um dem schier unüberschaubar weiten Missionsfeld gerecht zu werden.⁷⁸

Crowther konnte dieses neue Missionskonzept während der ersten Niger-Expedition jedoch noch nicht realisieren, da sich das Klima in dieser Region als äußerst ungesund für Europäer herausstellte. Von den 145 europäischen Expeditionsteilnehmern infizierten sich 130 mit Tropenkrankheiten wie Gelbfieber und Malaria, denen 40 Erkrankte noch während der Reise erlagen.⁷⁹ Vor dem Hintergrund der zahlreichen Menschenleben, die diese Unternehmung gefordert hatte, betitelte Frederick Schön die erste Niger-Expedition als einen absoluten Misserfolg.⁸⁰ Der katastrophale Verlauf der Expedition ebnete jedoch aus zweierlei Gründen den Weg für Crowthers Karriere:

Erstens bestätigte er die Briten in der Annahme, dass die *Recaptives* aufgrund ihrer Immunität gegen die Tropenkrankheiten die prädestinierten Vertreter vor Ort verkörperten. Im Vorwort von Crowthers Journal zur ersten Niger-Expedition, welches die CMS 1842 veröffentlichte, um den eigentlichen Misserfolg der Expedition in einen Erfolg umzumünzen, wird dieser Aspekt explizit angesprochen: „The Niger Expedition [...] has strengthened the obligation to train Natives of Africa as Religious Teachers of their countrymen.“⁸¹ Im Vergleich dazu vertrat Buxton drei Jahre zuvor noch die Ansicht, dass ehemalige Sklaven aus Amerika – im heutigen Sprachgebrauch Afroamerikaner – aufgrund der tiefen kulturellen Verankerung der christlichen Werte die geeigneten Agenten für die Missionierung Afrikas wären.⁸² Während der Niger-Expedition stellte sich jedoch heraus, dass schwarze Expeditionsteilnehmer, die in der Karibik rekrutiert worden waren, ebenso den Tropenkrankheiten erlagen wie Europäer. Frederick Schön schloss aus seinen Beobachtungen, dass die schwarze Haut – wie bis dato angenommen – doch kein Schutzpanzer gegen die Tropenkrankheiten war.⁸³ Die logische Konsequenz für Schön und in Folge für die CMS war, die *Recaptives*, die den afrikanischen Kontinent nie verlassen hatten, aufgrund ihrer herkunftsbedingten

⁷⁸ Ajayi, Ade J. F., Henry Venn and the Policy of Development, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 65; und Grau, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“. 2008, 70.

⁷⁹ Sanneh, The CMS and the African Transformation. 2000, 179. Zur näheren Befassung mit dem Thema Tropenkrankheiten ist Curtin (1961) zu empfehlen.

⁸⁰ Page, The Slave Boy of the Niger. 1891, 71.

⁸¹ Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, XI.

⁸² Buxton, The African Slave Trade. 1839, 436f.

⁸³ Schön, Journal 1. Niger-Expedition (1841). 1842, ???.

Immunität als die prädestinierten Missionare zu bewerben, eine Politik, die einen günstigen Rahmen für Crowthers Karriere schuf.

Der zweite Grund, weshalb sich der verheerende Ausgang der ersten Expedition positiv auf Crowthers Karriere auswirkte, war, dass er - konfrontiert mit dem Schmerz der totgeweihten Mitreisenden – seine Qualitäten als christlicher Seelsorger unter Beweis stellen konnte. Sein Biograph Page stellt diese Erkenntnis als den primären Erfolg der ersten Expedition dar:

Although the first Niger expedition had closed so disastrously, there was one fact which it evidenced most satisfactorily, namely, that Samuel Crowther had within him the stuff of which a true missionary is made [...]. In many hours of trial and suffering, when the crews of the ill-fated vessels lay around the decks in agony, Crowther showed the sympathy of a Christian minister, and his words were not unfruitful at such a trying time.⁸⁴

Interessant ist, dass nicht nur Page, sondern auch Stock das Herauskristallisieren der pastoralen Fähigkeiten Crowthers bei der Expedition als primären Erfolg der Unternehmung apostrophieren.⁸⁵ Da jedoch beide Autoren auf der Gehaltsliste der CMS standen und dieser Aspekt zudem in der vorliegenden zeitgenössischen Literatur keine explizite Erwähnung findet, muss diese Information als eine Interpretation für Propagandazwecke klassifiziert werden. Jedoch muss angemerkt werden, dass eine Interpretation zumeist auf einer Tatsache beruht, die in diesem Falle aus dem historischen Sachverhalt ableitbar ist, da Frederick Schön direkt nach der Rückkehr dem Komitee der CMS empfahl, Samuel Crowther für die Priesterweihe vorzubereiten.⁸⁶ In Folge wurde Crowther 1843 von der CMS nach London geladen, um als einer der ersten Afrikaner die Priesterweihe zu empfangen und sich – gemäß Pages Wortlaut – in den Dienst des Herren zu stellen.⁸⁷

Crowthers erste Mission als Priester der Anglikanischen Kirche führte ihn zurück in seine Heimat, in das Land der Yoruba im heutigen Nigeria, dem er in seiner Kindheit gewaltsam entrissen worden war. In Abeokuta begründete er 1846 die Yoruba-Mission, eine permanente Missionsstation im geographischen Zentrum des Yoruba-Landes.⁸⁸ Während die Yoruba-Mission schon innerhalb weniger Jahre Erfolge verzeichnen

⁸⁴ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 73.

⁸⁵ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 67.

⁸⁶ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 74.

⁸⁷ Ebd., 75.

⁸⁸ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 67.

konnte,⁸⁹ war das Projekt „Erkundung des Nigers“ ad acta gelegt, aber nicht vergessen. Page zufolge ließ die öffentliche Meinung keine weitere Niger-Expedition zu, da die Enttäuschung und Bestürzung über den verheerenden Ausgang der ersten Expedition sich im britischen Bewusstsein festgeschrieben hatte.⁹⁰ Erst dreizehn Jahre später, im Jahre 1854, wurde eine zweite Niger-Expedition ausgerüstet; dieses Mal privat finanziert. Wieder mit an Bord: Samuel Crowther.

Die zweite Niger-Expedition konnte zwei Erfolge verbuchen: (1) Der Niger erwies sich als navigierbar und (2) Samuel Crowther konnte fruchtbaren Boden für die Missionierung ausmachen. Durch diese Erkenntnisse angeregt, entstanden konkrete Pläne einer eigenständigen und rein afrikanischen Kirchenorganisation, der Niger-Mission, die 1857 im Zuge der dritten Expedition von Crowther selbst in die Tat umgesetzt wurden.

Crowther himself was commissioned to direct a purely African effort to evangelize Africans; and in July, 1857, he was steaming up the great river for the third time, with Negro evangelists, themselves ex-slaves or the children of ex-slaves, but freed by England and by the Gospel, to start this new and unique enterprise.⁹¹

Im folgenden Jahrzehnt konnte das Projekt *Native Church* zwei kapitale Erfolge verzeichnen. Erstens verankerte die CMS das Modell der einheimischen Kirchenorganisation 1860 bei der Missionskonferenz in Liverpool offiziell in ihren Missionsstatuten, was den Effekt nach sich zog, dass in den kommenden dreißig Jahren die Hauptaufgabe der Missionare in der Etablierung von selbständigen einheimischen Kirchen bestand.⁹² Zweitens wurde die *Native Church* in Westafrika durch einen eigenen Bischof aufgewertet, der unabhängig von der anglikanischen Mutterkirche Einheimische zu Priestern ordinieren konnte, was ein wichtiger Schritt in Richtung Selbständigkeit war. Dieser erste afrikanische Bischof der anglikanischen Kirche war kein anderer als Samuel Crowther. Page schreibt:

On 29th June, 1864, perhaps the most outstanding event of his life took place, when in Canterbury Cathedral Samuel Crowther was consecrated as the first Bishop of the

⁸⁹ Um 1850 betrug die Anzahl der Mitglieder der Kirchengemeinde bereits 500; und 200 Kandidaten warteten auf ihre Taufe. Siehe dazu: Stock, *One Hundred Years*. 1899, 67.

⁹⁰ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 72.

⁹¹ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 86.

⁹² Williams, Peter, „Not Transplanting“. Henry Venn's Strategic Vision. In: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids, Michigan [u.a.]. 2000, 148.

Niger. [...] No one could fail to see how God had called forth this native from the degradation of a boyhood of slavery, to become a chosen vessel in His service.⁹³

Resümierend fand Crowther in der Zivilisierungsmission einen günstigen Zeitgeist für seine einmalige Karriere vom Sklaven zum Bischof, da die Ausweitung der britischen Interessensphäre im Kontext der für Fremde gefährlichen Tropenkrankheiten die Übertragung zentraler Positionen an Einheimische verlangte, was im missionarischen Bereich in die Forderung nach autonomen einheimischen Kirchenorganisationen mündete. Jedoch musste sich das Projekt *Native Church* und mit ihm seine Gallionsfigur Bischof Crowther im folgenden Zeitalter der Kontroversen tiefgreifenden Herausforderungen stellen, die durch die Etablierung einer neuen Denkrichtung aus Europa generiert wurde.

Das Zeitalter der Kontroversen

Die Förderung von autonomen einheimischen Kirchenorganisationen präsentierte sich im Geist der Zivilisierungsmission als die perfekte Missionsstrategie, um den Anforderungen, die das britische Zivilisierungsprojekt an die *Church Missionary Society* stellte, gerecht zu werden. Bei der Missionskonferenz in Liverpool 1860 offiziell in den Missionsstatuten verankert, eröffnete das Projekt *Native Church* außerdem Afrikanern neue Karrieremöglichkeiten im christlichen Sektor, wie Crowthers Weihe zum Bischof eindrucksvoll verdeutlicht. Ab den 1860ern etablierte sich in Europa jedoch eine neue Ideologie, die Menschen mit dunkler Hautfarbe durch biologisch argumentierten Wissenschaftsrassismus als naturgegeben inkompetent für die Bekleidung leitender Funktionen deklassierte, was der *Native Church*, die von dem Grundsatz der Abolition abhing, dass alle Menschen unabhängig ihrer Herkunft ebenbürtig vor Gott sind,⁹⁴ das ideologische Fundament entzog. Auslöser für diesen Paradigmenwechsel war die Veröffentlichung des Buches „Die Entstehung der Arten“, in dem Charles Darwin 1859 seine Evolutionstheorie der Öffentlichkeit vorstellte. Durch den Sozialdarwinismus, der die von Darwin in der Natur festgestellten Evolutionsmechanismen auf menschliche Gesellschaften übertrug, erhielten Rassisten in Folge ein wirksames ideologisches Werkzeug zur Herabminderung anderer Völker und Kulturen, da dadurch die angenommene Inferiorität beziehungsweise Superiorität

⁹³ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 140f.

⁹⁴ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 43.

als biologisches Faktum und somit als angeboren und unveränderbar verstanden werden konnte.⁹⁵ Dieser Paradigmenwechsel erreichte nach und nach alle Bereiche der britischen Öffentlichkeit. So wurde zum Beispiel 1863 die *Anthropological Society of London* ins Leben gerufen, dessen Mitglieder über die angenommene angeborene Inferiorität von Menschen mit dunkler Hautfarbe diskutierten und diverse Rassentheorien entwickelten. Durch dieses Prisma betrachtet – das Helly als paternalistisch charakterisiert – erschienen Afrikaner auf der geistigen Entwicklungsstufe von Kindern, weshalb sie allgemein als unmündig erklärt wurden.⁹⁶ In diesem Licht erschien Crowthers Karriere vom Sklaven zum Bischof nicht nur als biologisch unmöglich, sondern vor allem wurde von Sozialdarwinisten seine hohe bischöfliche Position als ein Affront an die als angeboren proklamierte Superiorität der weißen „Rasse“ aufgefasst, was nach drei Jahrzehnten der Kontroverse schließlich zur Degradierung des ersten afrikanischen Bischofs der Anglikanischen Kirche führte.

Allerdings stellt sich die Frage, wie die Naturwissenschaften in so kurzer Zeit die christliche Lehre als sinnstiftendes Fundament der britischen Gesellschaft von ihrer Position verdrängen konnten. Immerhin verstanden sich die Briten als eine christliche Nation;⁹⁷ somit war das Christentum nicht nur eine Religion, sondern formte auch die britische Identität. In Anbetracht dieser identitätsstiftenden Komponente des Christentums war ein Kompromiss zwischen Evolution und Religion erforderlich, die Herbert Spencers Ansatz zu liefern vermochte. Pat Shipman betont aber in seiner Studie zu den unterschiedlichen Facetten des Rassismus, dass Spencer nicht auf Darwins Theorie aufbaute, sondern beide Ansätze sich gegenseitig befruchteten. Wie Darwin glaubte auch Spencer an das Streben einer jeden Art von Lebewesen nach der Vollkommenheit, die durch die natürliche Selektion erreicht wird. Dieses Prinzip übertrug Spencer auf die Gesellschaft, um damit die Unterschiede zwischen Individuen, Klassen und „Rassen“ zu erklären. Der Unterschied zu Darwin war, dass Spencer hinter der Evolution eine unbekannte treibende Kraft vermutete, was Shipman zufolge ein „schlaues Zugeständnis an die Religion [war], denn die große Unbekannte konnte man ohne weiteres mit Gott gleichsetzen (was auch oft geschah)“. Diese theologische Zutat machte die Evolutionstheorie kompatibel mit dem Christentum und erklärt die rasche

⁹⁵ Koller, *Rassismus* 2009, 32.

⁹⁶ Helly, Dorothy O., 'Informed' Opinion on Tropical Africa in Great Britain 1860-1890, in: *African Affairs* 68/272, 1969, 189f., 206.

⁹⁷ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 73.

Akzeptanz des Paradigmenwechsel, was jedoch nicht bedeutete, dass der Darwinismus allgemein als Wahrheit akzeptiert wurde.⁹⁸

Es muss außerdem betont werden, dass sich die Evolutionstheorie nicht ohne Widerstand durchsetzte. Schließlich war das Christentum im neunzehnten Jahrhundert „der unausgesprochene Unterbau der britischen Gesellschaft“, den Darwins naturwissenschaftliche Abhandlungen kompromisslos in Frage stellten, indem auf einer wissenschaftlichen Ebene die christliche Genesis, bei der Gott „in einem einzigen Schöpfungsakt eine feststehende, vollkommene, unveränderliche Welt“ erschaffen hatte, widerlegt wurde.⁹⁹ Da nun aufgrund der Untergrabung des „Sinnstiftungsmonopols“¹⁰⁰ des Christentums durch die Naturwissenschaften die Christen ihre Daseinslegitimation bedroht sahen, wurde – Shipman zufolge – der Kampf gegen die Evolutionstheorie vor allem von christlichen Fundamentalisten organisiert. Besonders die Schlussfolgerung der Darwinisten, dass der Mensch nicht von Adam, sondern vom Affen abstamme, löste Empörung in den christlichen Kreisen aus. Die englische Zeitung „Witness“ betitelte Darwins Theorie als antibiblich und forderte ironisch von ihren Befürwortern, eine Gorilla-Emanzipationsgesellschaft zu gründen, die sich um die Zivilisierung ihrer unglücklichen Brüder bemühen sollte.¹⁰¹

Die Fronten bei diesem ideologischen Machtkampf sind jedoch nicht klar zu definieren. Ihn mit dem Etikett „Kampf zwischen Christentum und Wissenschaft“ zu versehen wäre voreilig und vor allem zu eindimensional. In Deutschland zum Beispiel mutierte die Kontroverse zu einem öffentlich ausgetragenen politischen Streit zwischen zwei renommierten Wissenschaftlern. In England wiederum folgten der Publizierung der Evolutionstheorie „theologische Proteste von Naturwissenschaftlern und naturwissenschaftliche Proteste von Theologen“¹⁰² und trieb auch einen Keil in das christliche Lager, wie die konträren Meinungen zu Crowthers Bischofsweihe aufzeigen.

Auf der einen Seite war für die Verfechter der *Native Church* die Weihe eines Afrikaners ein logischer Schritt, da dadurch die einheimische Kirchenorganisation bemächtigt war, unabhängig von der Mutterkirche einheimische Priester zu ordinieren. Auf der anderen Seite verweigerten Crowthers europäische Kollegen im missionarischen Feld seine Erhebung in das Amt des Bischofs, da sie die Unterstellung

⁹⁸ Shipman, Pat, Die Evolution des Rassismus. Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft. Frankfurt am Main. 1995, 90, 142, 144.

⁹⁹ Ebd., 17, 26.

¹⁰⁰ Bauer, Das lange 19. Jahrhundert. 2004, 42.

¹⁰¹ Shipman, Die Evolution des Rassismus. 1995, 45, 81f.

¹⁰² Ebd., 74, 111.

unter einen schwarzen Bischof als Degradierung der weißen „Rasse“ empfanden.¹⁰³ Henry Venn, der Geschäftsführer der CMS ab 1841 und treibende Kraft hinter dem Projekt *Native Church* konnte diesen internen Konflikt durch einen „vorübergehenden Kompromiss“ bezüglich Crowthers Einflussgebiet als Bischof beilegen. Er setzte zwar Crowthers Weihe zum Bischof über ganz Westafrika vom Äquator bis zum Senegal durch, exkludierte aber die britischen Kolonien Sierra Leone, Goldküste und Lagos sowie die Yoruba-Mission in Ibadan und Abeokuta, in denen europäische Missionare tätig waren, aus Crowthers Diözese, und stellte diese Gebiete unter die Verwaltung eines europäischen Bischofs.¹⁰⁴

Im Allgemeinen fand Crowther und mit ihm die Niger-Mission in Henry Venn einen äußerst potenten Schutzpatron. Venn war nicht nur der Vordenker und Hauptförderer des Missionskonzepts einer einheimischen Kirchenorganisation,¹⁰⁵ sondern er prägte vor allem durch seine anti-rassistische Gesinnung die Politik der CMS. Venn war überzeugt von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, was für ihn bedeutete, dass alle Völker unbeachtet ihrer Herkunft die Botschaft der christlichen Lehre empfangen konnten und ebenbürtig in ihren fundamentalen Kapazitäten waren, solange einem jeden der Zugang zu Bildung ermöglicht wurde. Außerdem waren für ihn negative Charaktereigenschaften wie fehlende Moral globale Phänomene und somit nach seinen Prinzipien kein Argument gegen eine autonome einheimische Kirche.¹⁰⁶ Dieser Aspekt verdient besondere Betonung, da das Argument der fehlenden Moral in den 1870ern eine für die Niger-Mission unerfreuliche Blüte erlangte.

Ihrem ideologischen Schutzschild beraubt, konnte das Weltbild des Sozialdarwinismus nach Henry Venns Tod (1873) ungehinderten Einzug in die Politik der CMS nehmen.¹⁰⁷ Zwar blieb die CMS dem von Venn 1841 eingeschlagenen Weg auch noch nach seinem Tod bis 1890 treu und legte weiterhin den Fokus auf die Etablierung von autonomen einheimischen Kirchenorganisationen, aber der Paradigmenwechsel machte sich dennoch – und vor allem in der Niger-Mission, die als einzige protestantische Mission ausschließlich von einheimischen Agenten getragen

¹⁰³ William, Henry Venn's Strategic Vision. 2000, 159.

¹⁰⁴ Grau, Das Entstehen einer missionarischen ‚Weltkirche‘. 2008, 74; Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 50.

¹⁰⁵ Stock, One Hundred Years. 1899, 99.

¹⁰⁶ William, Henry Venn's Strategic Vision. 2000, 149, 163.

¹⁰⁷ Grau, Das Entstehen einer missionarischen ‚Weltkirche‘. 2008, 74.

wurde¹⁰⁸ - bemerkbar. Die Infiltrierung der CMS durch sozialdarwinistisches Gedankengut, die schließlich die Europäisierung der Niger-Mission und die Degradierung Crowthers nach sich zog, kann anhand von drei Schritten aufgezeigt werden.

1878 wurde (1) ein Dampfschiff für die Niger-Mission angekauft; mit dem Missionsschiff kam jedoch auch der erste Europäer namens J.H. Ashcroft als technischer Beauftragter in die bis dato exklusiv afrikanische Mission. Neben seiner Aufgabe als technischer Supervisor sollte er zudem Bischof Crowther durch Regelung der säkularen Angelegenheiten entlasten. Anstatt mit Crowther zusammenzuarbeiten, ging er dazu über, den Bischof und dessen afrikanische Angestellte vor dem Führungsgremium der CMS in bürokratischen und missionarischen Bereichen als unfähig zu denunzieren. In einem Brief an den Geschäftsführer der CMS forderte Ashcroft die Entsendung von weißen Missionaren, um die Produktivität der Niger-Mission anzukurbeln. Diese Denunziationen veranlassten die CMS 1879 dazu, (2) das „Niger Finance Committee“ ins Leben zu rufen, das das Management der Niger-Mission übernehmen sollte. Begründet wurde dieser Entschluss mit dem wachsenden Aufgabenbereich des Bischofs und mit seinem mittlerweile fortgeschrittenen Alter von geschätzten 75 Jahren. Zwar war Crowther Teil des Komitees, da aber die Mehrheit der Vorstandsmitglieder Europäer waren, trug das Finanzkomitee „nicht nur zur Entlastung, sondern auch zur Entmachtung des Bischofs bei.“¹⁰⁹ Der finale Schritt bei der Entmachtung der Niger-Mission war (3) die Formierung einer neuen Generation von Missionaren unter der Führung von Graham Wilmot Brooke und John Alfred Robinson,¹¹⁰ deren Werte nicht mehr mit den Prinzipien der Zivilisierungsmission kompatibel waren und die schließlich 1890/91 den Wechsel im Missionskonzept der CMS erzwangen.¹¹¹

Missionare der neuen Generation rekrutierten sich vorrangig aus den Reihen junger Absolventen der Universität Cambridge,¹¹² und „[o]bwohl für die jungen Engländer missionstheologische Motive im Vordergrund standen, wies ihre Konzeption auch

¹⁰⁸ Ludwig, Frieder, Weder Europäer noch Einheimische. Die spannungsreiche Situation afrikanischer Missionare im Niger-Delta 1891-1918, in: Kirchliche Zeitgeschichte 1992/2, 1992, 255.

¹⁰⁹ Ludwig, Kirche im kolonialen Kontext. 1992, 78f.

¹¹⁰ Ludwig, Weder Europäer noch Einheimische. 1992, 256

¹¹¹ Ludwig, Frieder, The Making of a Late Victorian Missionary. Evangelical, intellectual and imperialistic. John Alfred Robinson, the „purger of the Niger Mission“, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften 47/4, 1991, 269.

¹¹² Ludwig, The Making of a Late Victorian Missionary. 1991, 269.

imperialistische Züge auf.“¹¹³ Mit dieser Einstellung entsprachen sie dem Geist der Zeit; immerhin stand das letzte Drittel des neunzehnten Jahrhunderts im Zeichen der kolonialen Expansion der europäischen Mächte.¹¹⁴ Für die jungen Missionare war der Imperialismus eine unanfechtbare Notwendigkeit zur Festigung der britischen Macht, und auch bezüglich ihrer Bewertung außereuropäischer Völker waren sie „Kinder ihrer Zeit“,¹¹⁵ da sie sich in ihrer Studienzeit sozialdarwinistische Anschauungen angeeignet hatten, die sie in ihrem „rassischen“ Superioritätsgefühl bestätigten.¹¹⁶ Zudem strebten sie - Andrew Walls zufolge - leitende Positionen in Mission und Kirche an,¹¹⁷ wobei die Kombination von Sozialdarwinismus und Karrierestreben im Kontext der einheimisch geführten Niger-Mission unter einem afrikanischen Bischof zwangsläufig zum Eklat führen musste.

Bevor die Situation im August 1890 bei einem Treffen des Finanzkomitees endgültig eskalierte, initiierten die neuen Missionare eine sprichwörtliche Schmutzkampagne gegen Bischof Crowther und seine Untergebenen. Sie griffen Ashcrofts Denunziationen wieder auf und prangerten die Inkompetenz der afrikanischen Agenten bei der Buchhaltung und deren unmoralisches Verhalten an.¹¹⁸ John Alfred Robinson sah sich durch die Lehre des Sozialdarwinismus dazu berechtigt, den Afrikanern einheitlich jegliche organisatorischen Fähigkeiten und Führungsqualitäten abzuerkennen.¹¹⁹ In einem Brief an das Hauptquartier der CMS in London kam Robinson zu folgendem ernüchternden Urteil über die Niger-Mission: „[O]ur beloved Society has been responsible for murder, slavery, and almost every conceivable form of wickedness and cruelty in this Mission field.“¹²⁰ Obwohl es zwar als historisches Faktum gehandelt wird, dass der Besitz von Sklaven für den Haushalt auch in der Niger-Mission vorkam – zudem ist ein Mordfall dokumentiert¹²¹ - muss dennoch betont werden, dass die Kritik – wie auch Ludwig aufzeigt – von Personen formuliert wurde, die sich in einem Kampf

¹¹³ Ludwig, *Weder Europäer noch Einheimische*. 1992, 257.

¹¹⁴ Siehe: *Grau*, *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“*. 2008, 75.

¹¹⁵ Ludwig, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 270f.

¹¹⁶ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 76.

¹¹⁷ Walls; zitiert nach: *Sanneh, Lamin*, *West African Christianity. The Religious Impact*. London 1983, 194. Siehe auch: *Grau*, *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“*. 2008, 74.

¹¹⁸ Ludwig Frieder, *Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger Mission (1890-1892)*, in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert*. Würzburg. 2004, 628.

¹¹⁹ Ludwig, *The making of a late Victorian Missionary*. 1992, 281.

¹²⁰ Ebd., 285.

¹²¹ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 81.

um Macht befanden und die somit nicht objektiv urteilen konnten.¹²² Immerhin waren auch Fälle von weißen Missionaren bekannt, die ihren Dienst quittiert hatten, um in den lukrativen Handel mit Sklaven einzusteigen, diese Begebenheiten aber wurden von der neuen Generation an Missionaren ausgeblendet.¹²³ Dennoch verfehlten die Denunziationen nicht ihre Wirkung; vor allem die britische Öffentlichkeit verfolgte die Geschehnisse in der Niger-Mission mit Interesse und da die CMS von Spenden und somit von der öffentlichen Meinung abhängig war,¹²⁴ musste sie ihr Missionskonzept einer einheimischen Kirchenorganisation als gescheitert abstempeln.¹²⁵

Die entwürdigende Degradierung Crowthers erfolgte 1890 bei einem Treffen des Finanzkomitees. Auslöser war die ungerechtfertigte Entlassung einiger Angestellten der Niger-Mission durch die europäischen Mitglieder des Komitees. Da aber nur der Bischof selbst die Entscheidungsgewalt über das Personal innehatte, sah Crowther seine Macht unterwandert und reagierte aus Protest mit seinem Rücktritt vom Finanzkomitee.¹²⁶ Da das Finanzkomitee aber die eigentliche Macht innehatte, blieb Crowther in Folge zwar Bischof, jedoch ohne Einfluss. Auffallend ist, dass sowohl Page in seiner Crowther-Biographie als auch Stock in seiner Chronik der CMS über die Entmachtung Crowthers schweigen. Seine seinem Rang unwürdige Behandlung¹²⁷ findet einzig eine indirekte Erwähnung in Crowthers Biographie im Zusammenhang mit seinem Tod:

Thus the sky was cloudy as his sun went down in the west. But he had fought a good fight, and his purity of life and loyalty to Christ and His Church, had given him, in the retrospect of so long a life, cause for thankfulness and peace. On the last day of the old year, 1891, at Lagos, the venerable saint of God passed away.¹²⁸

In Anbetracht der entwürdigenden Degradierung Crowthers nach sechzig Jahren im Dienst für die CMS erscheint Pages Metapher eines wolkenverhangenen Himmels, um den durch Darwins Evolutionstheorie ermöglichten Einzug des Rassismus in die Welt der Wissenschaft zu umschreiben, als eine Farce und zudem als eine Bagatellisierung

¹²² Ludwig, *The making of a late Victorian Missionary*. 1991, 285.

¹²³ Sanneh, *West African Christianity*. 1983, 60.

¹²⁴ Gray, Richard, *The Origins and Organisation of the Nineteenth-Century Missionary Movement*, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 17; Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 81.

¹²⁵ Ludwig, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 629.

¹²⁶ Ludwig, *Die internationalen Kontaktnetzwerke*. 2004, 628.

¹²⁷ Ludwig, *The making of a late Victorian Missionary*. 1991, 285.

¹²⁸ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 189.

dieser doch prekären ideologischen Entwicklung¹²⁹ in der Geschichte der Menschheit. Wenige Monate später verstarb Crowther am 25. Juni 1891 im Alter von 85 Jahren an den Folgen eines Herzinfarkts.¹³⁰

Resümierend erreichte der im Kontext von Darwins Evolutionstheorie gekeimte Wissenschaftsrassismus in den späten 1870ern zwar mit einiger Verzögerung schließlich doch die CMS, was sich in einem neuen Missionskonzept niederschlug, welches leitende Positionen – selbst in der einzigen exklusiv einheimischen Niger-Mission – für Weiße vorbehielt, ein Paradigmenwechsel, der in Crowthers Degradierung mündete.

Zusammenfassung

Kapitel I hat aufgezeigt, dass drei ideologische Entwicklungen in England sich auf Crowthers Leben in Westafrika auswirkten. Grundstein für Crowthers Karriere bis zum Bischof setzte die britische Antisklaverei-Bewegung, auch als Abolition bekannt, da sie nicht nur seine Befreiung aus der Sklaverei bewirkte, sondern ihn zudem durch die Ansiedlung in der britischen Küstenkolonie Sierra Leone in den Kontakt mit dem christlichen Wertesystem brachte, was für Crowther einen Wendepunkt markierte. Aufgrund seiner Intelligenz und Anpassungsfähigkeit wurde ihm eine spezielle Förderung zuteil, was ihm nach kurzer Zeit die Stelle des Assistenzlektors in einer Missionsschule einbrachte. Jedoch verhalf ihm auch sein herkunftsbedingter Vorteil, immun gegen die für Fremde sehr gefährlichen Tropenkrankheiten zu sein, zu diesem raschen Aufstieg, da sich die CMS durch die zahlreichen Todesfällen unter den weißen Missionsangestellten gezwungen sah, die offenen Stellen mit Einheimischen zu besetzen. Crowther war sprichwörtlich der richtige Mann zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Auch in den folgenden Jahrzehnten lieferte der Zeitgeist einen günstigen Rahmen für seine Karriere. So fand Crowther im Denkansatz der Zivilisierungsmission nicht nur eine Ideologie, die - vor dem Hintergrund des Bedarfs der Briten an einheimischen Mittelsmännern - assimilationswilligen Afrikanern die Inklusion in die britische Gesellschaft eröffnete, sondern auch - im Kontext ihres expansiven Charakters - eine

¹²⁹ Der Sozialdarwinismus mündete in den Wissenschaftsrassismus und in die Eugenik, die wiederum zur Legitimation unzähliger Gräueltaten an Menschen durch Menschen im Zweiten Weltkrieg dienten. Mehr zu diesem Thema, siehe: *Shipman, Die Evolution des Rassismus*. 1995.

¹³⁰ *Grau, Das Entstehen einer missionarischen ‚Weltkirche‘*. 2008, 74; *Ludwig, The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 288.

Möglichkeit, seine Qualitäten im zukünftigen missionarischen Feld unter Beweis zu stellen. Die CMS erkannte sein Potential und beauftragte ihn mit der Etablierung einer autonomen einheimischen Kirche, der er ab 1864 als Bischof vorstand. In der Ära des Sozialdarwinismus jedoch, als Crowthers Bischofswürde im Kontext des biologisch argumentierten Wissenschaftsrassismus als Affront an die proklamierte Superiorität der weißen „Rasse“ aufgefasst wurde, musste Crowther die sukzessive Beschneidung seiner Kompetenzen durch Einsetzung von europäischen Supervisoren und Managern hinnehmen, eine Entwicklung, die schließlich zu seiner Degradierung führte.

ZWEITES KAPITEL

Repräsentant britischer Interessen

Die Biographie Crowthers hat aufgezeigt, dass sowohl sein Karrieresprung vom Sklaven zum Bischof als auch seine spätere entwürdigende Degradierung von ideologischen Entwicklungen beeinflusst wurden, die von England aus in Westafrika ihre Wirkung entfalteten. Der Geist der Abolition bedingte seine Befreiung aus der Sklaverei und seine Christianisierung, die Zivilisierungsmission lieferte einen günstigen ideologischen Rahmen für seine Karriere bis zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche, und die Etablierung des Sozialdarwinismus führte schließlich zu seiner Entmachtung. Ausgehend von Hunds Ansatz, dass Rassismus unter bestimmten Bedingungen radikal die postulierten biokulturellen Grenzen einfordern kann, „während er unter anderen Voraussetzungen Einzelnen sogar den legitimen Wechsel ihrer angeblich natürlichen Gruppenzugehörigkeit erlaubt“, ¹ ist folgende These zu formulieren: Obwohl die Abolition und Zivilisierungsmission verantwortlich für Crowthers Inklusion in die britische Gesellschaft waren, sind diese Ideologien dennoch als rassistisch zu klassifizieren, da die Briten, überzeugt von der Superiorität ihrer Kultur, das Fremde - in diesem Falle Afrika und damit der schwarze Mensch - in einem stark verzerrten Maßstab wahrnahmen und beurteilten. Die Fokussierung auf die unterschiedlichen Facetten des Rassismus soll in Folge das britische Selbstbild beleuchten. Außerdem soll durch die Diskussion der Rolle, die die Briten dem kulturellen Mittler im Allgemeinen und Samuel Crowther im Speziellen zugeschrieben hatten, der eurozentrische Blickwinkel hinterchaut werden, um ein möglichst maßstabsgetreues Bild von der britischen Sichtweise zeichnen zu können. Es muss aber angemerkt werden, dass Crowther in diesem Kapitel aufgrund der Fokussierung auf britische Ideologien nur peripher Erwähnung finden wird.

¹ Hund, Wulf D., Rassismus. Bielefeld 2007, 35.

Die Evolution des Rassismus

Die Überschrift „Die Evolution des Rassismus“ ist dem Titel eines Buches von Pat Shipman entnommen, das den Werdegang des Rassismus wissenschaftlich aufarbeitet. Shipmans These - „[Rassismus] beginnt, wie so vieles, bei Darwin. Und es endet bei uns selbst“² - ist jedoch nur bedingt richtig, da sie lediglich den biologisch argumentierten Wissenschaftsrassismus, der in Darwins Evolutionstheorie seinen Ursprung fand, analysiert und dadurch rassistische Motivationen ausklammert, die bereits lange vor Darwin die globale Gesellschaft prägten. Seymour Dreschers Definition des Rassenbegriffs verdeutlicht die historische Dimension hinter dem Begriff und beweist, dass das Phänomen Rassismus nicht auf den Sozialdarwinismus reduziert werden kann. Drescher zufolge verfolgt Rassendenken das Ziel, „die Menschheit in Gruppentypen zu unterteilen, die im Normalfall in einer hierarchischen Beziehung zueinander gestellt und in charakterisierende Gegensatzpaare polarisiert wurden. Rassisten versuchten, biokulturelle Grenzen auszumachen, die sich mit angeborenen und vererbbaaren mentalen und moralischen Unterschieden decken.“³ In Hinblick auf die Relevanz für Samuel Crowthers Leben und Karriere sind dieser Definition zufolge rassistische Motivationen bereits in der Legitimation der Versklavung von afrikanischen Individuen und deren organisierten Verschleppung nach Amerika auszumachen, da auch dabei versucht wurde, anhand von konstruierten biokulturellen Grenzen die Inferiorität der afrikanischen Bevölkerung zu belegen.

Die Abwertung der afrikanischen Bevölkerung fand ihre Legitimation durch das Rekurrenzen ideologischer Muster aus der Antike und dem Mittelalter, nach denen die Menschheit in die Gegensatzpaare Barbaren/Zivilisierte und Heiden/Christen unterteilt wurde.⁴ Die biokulturellen Grenzen wurden demnach sozial und auch religiös argumentiert. Die soziale Dimension spiegelt sich in der Darstellung Afrikas als einen dunklen und unterentwickelten Kontinent wider, deren Bewohner Wölfe sind, die sich in dieser unmenschlichen und wilden Umgebung gegenseitig zerfleischen.⁵ Durch die Diskreditierung des gesamten afrikanischen Kontinents als sprichwörtliche Hölle auf Erden konnte die Verschleppung Millionen von Afrikanern als Rettung aus der Misere

² Shipman, Pat, *Die Evolution des Rassismus. Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft*. Frankfurt am Main 1995, 12.

³ Drescher, Seymour, *The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism*, in: *Social Science History* 14/3, 1990, 418. Übersetzt durch S.F.

⁴ Hund, *Rassismus*. 2007, 23.

⁵ Buxton, Thomas F., *The African Slave Trade and its Remedy*. 1839, 77.

und somit als ein wohltätiges Projekt verkauft werden.⁶ Das Gegensatzpaar „zur Herrschaft oder zur Knechtschaft geboren“, das ursprünglich von Aristoteles geprägt worden war,⁷ verlieh in der Ära des transatlantischen Sklavenhandels dem Rassendenken zudem eine religiöse Komponente, da dadurch die Inferiorität von Afrikanern als Gott-gewollt verstanden werden konnte. In dieses Paradigma sind auch die Entstehung des Hamiten-Mythos, bei dem die alttestamentarische Verfluchung Hams auf die afrikanische Bevölkerung übertragen wurde, die Exegese der neutestamentarischen Erzählung über den heiligen Paulus und den Sklaven Onesimus sowie die polygenetische Theorie einzugliedern.

Im Gegensatz zur monogenetischen Theorie der Abstammung aller Menschen von Adam und Eva behaupteten Anhänger der Polygenese, dass Adam und Eva nicht die ersten Menschen waren, sondern Gott am fünften Schöpfungstag Tier-ähnliche Menschen erschaffen hatte, denen der Zugang zum Garten Eden verwehrt wurde.⁸ Die Nachfahren dieser sogenannten „Präadamiten“ waren nach der polygenetischen Theorie Völker mit dunkler Hautfarbe, die „dem Heidentum verfallen geblieben seien und nicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermöchten.“⁹ Folglich wurde die Versklavung von Afrikanern dogmatisch legitimiert, indem ihnen der Besitz einer unsterblichen Seele aberkannt wurde, wobei das Paradigma des religiös argumentierten Rassismus noch Jahrhunderte¹⁰ später in manchen Kreisen aktuell war. Dies verdeutlicht ein Zitat aus Pages Crowther-Biographie aus dem Jahre 1891:

Many have treated the black Man as having no mind, and more have virtually denied him a soul. That he has both, however, is the growing conviction of the Christian Church to-day, and she is anxious to vindicate her responsibility in support of this.¹¹

Das dogmatisch begründete inferiore Schwarzen-Bild zu widerlegen war schon ein Hauptziel der frühen Abolitionisten. So apostrophierte John Wesley bereits 1775 die Unsterblichkeit der Seelen aller Menschen, unabhängig von Herkunft und Hautfarbe: „You have forced them into your ships like an [sic.] herd of swine, them who had souls immortal as your own.“¹² Thomas Clarkson seinerseits falsifizierte die Behauptung

⁶ Wesley, John, *Thoughts upon Slavery*. The Third Edition. London 1774, 5; Clarkson Thomas, *An Essay on Slavery and Commerce of the Human Species*. London 1785, 141.

⁷ Ludwig, Frieder, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*. Frankfurt/Bern 1992, 43.

⁸ Koller, Christian, *Rassismus*. Paderborn 2009, 30f.

⁹ Ebd., 31.

¹⁰ Nach Koller entstand die Polygenese bereits im siebzehnten Jahrhundert. Koller, *Rassismus*. 2009, 30.

¹¹ Page, Jesse, Samuel Crowther. *The Slave Boy of the Niger*. London 1891, 18.

¹² Wesley, *Thoughts upon Slavery*. 1775, 24.

einer angeborenen und somit Gott-gewollten Inferiorität von Schwarzen, indem er die Bibel selbst als Indiz dagegen anführt:

No such signs of inferiority are to be found in the one, and the right to dominion in the other is incidental: for in what volume of nature or religion is it written, that one society of men should breed slaves for the benefit of another?¹³

Wesleys und Clarksons Betonung der Gleichheit aller Menschen muss im Kontext der evangelikalen Bewegung verstanden werden, die „gegen Ende des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts über großen Anhang und Einfluss in England verfügte.“¹⁴ Die evangelikale Bewegung formierte sich vor dem Hintergrund der vorherrschenden Verunsicherung in der britischen Gesellschaft als Folge der sozialen Veränderungen, die mit der frühen Industrialisierung einhergingen.¹⁵ Zudem war die Anglikanische Kirche von Verfallserscheinungen gezeichnet, die durch die Säkularisierung als Nebenprodukt der Aufklärung zu interpretieren ist.¹⁶ Eugene Stock beschreibt die Situation der Kirche Englands zur Jahrhundertwende folgendermaßen:

[...] and as we look round the country in the closing years of the century, we see hunting clergy, drinking clergy, pluralist and non-resident clergy; empty churches, and the people spending Sunday in brutal sports; [...].¹⁷

Dieses spirituelle Vakuum wusste die von John Wesley initiierte evangelikale Erweckungsbewegung zu füllen. Frieder Ludwig zufolge war für Wesley „Gnade frei und grenzenlos, Wiedergeburt als eine plötzliche Transformation der Seele für jeden möglich.“¹⁸ Diese Sichtweise widersprach der Annahme, dass Afrikaner keine Seele besäßen, und markierte somit eine Zäsur in der Evolution des Rassismus. Besonders für die christliche Mission war diese Zäsur von fundamentaler Bedeutung, da durch Wesleys evangelikale Lehre die Seelen der Afrikaner, die ursprünglich als verdammt eingestuft worden waren, nun im evangelikalen Licht als rettbar begriffen wurden, was neue Räume zur Missionierung eröffnete. Die Auswirkung dieser ideologischen Entwicklung auf die missionarische Tätigkeit manifestiert sich an der Begründung

¹³ Clarkson, *An Essay on the Slavery*. 1785, 133.

¹⁴ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 43.

¹⁵ Ebd., 43.

¹⁶ Grau, Ingeborg, *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert*, in: Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. Und 20. Jahrhundert*. Wien 2008, 61.

¹⁷ Stock, Eugene, *One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society*. London 1899, 5.

¹⁸ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 43.

zahlreicher Missionsgesellschaften zum Jahrhundertwechsel, darunter auch die Church Missionary Society, dem Arbeitgeber Crowthers.

Obwohl die Abolitionsbewegung untrennbar mit dem Evangelikalismus verflochten war¹⁹ und sie sich auf das evangelikale Prinzip der Gott-gegeben Gleichheit aller Seelen²⁰ zur Legitimation des eigenen Wirkens stützte, war das Gedankengut der Abolitionisten dennoch nicht frei von Rassismen. Christian Koller verweist auf die mehrdimensionale Färbung des Rassismus-Begriffs, da unter Rassismus nicht nur die feindselige Betrachtung des Fremden verstanden wird, sondern auch der Exotismus, der das Fremde romantisiert, in die Rubrik der rassistischen Denkweisen eingeordnet werden muss.²¹ Eben diese Facette des Rassismus erlebte in der Ära der Abolition eine Blüte, da die Bekämpfung des Sklavenhandels öffentlichkeitstaugliche Feindbilder verlangte, die die Realität verzerrten. Da einem Wechsel im Diskurs – um das Modell von Bauer nochmals aufzugreifen - immer eine Kritik an den Verhältnissen vorangehen muss,²² klagten die Abolitionisten in den frühen Jahren christliche, am Sklavenhandel beteiligte Europäer an, die durch ihre Sündhaftigkeit Leid über die afrikanische Bevölkerung brachten. Seymour Drescher zufolge führten die Abolitionisten die meisten negativen Charakteristika Afrikas auf den Sklavenhandel zurück, betonten jedoch konträr dazu die wertvollere Kultur der Regionen Afrikas, die nicht mit den Auswirkungen der Sklaverei in Berührung gekommen waren.²³ Das Bild des „edlen Wilden“, der vor dem Kontakt mit Europa in Harmonie mit seiner Umwelt lebte, war geboren. Ein Gedicht von James Grahame aus dem Jahre 1806 verdeutlicht dieses Bild:

In that fair land of hill, and dale, and stream
The simple tribes from age to age had heard
No hostile voice²⁴

... bis die europäischen Sklavenhändler Mord, Gewalt, Krieg und Sklaverei in den afrikanischen Garten Eden brachten.²⁵

Das Afrika-Bild der frühen Abolitionisten sparte zwar nicht an Selbstkritik, es bestärkte aber dennoch die Europäer in ihrer Selbstsicht als überlegene Kultur und

¹⁹ Siehe: *Stock*, One Hundred Years. 1899, 16.

²⁰ *Meacham*, *Standish*, The Evangelical Inheritance, in: The Journal of British Studies 3/1, 1963, 91.

²¹ *Koller*, *Rassismus 2009*, 14.

²² *Bauer*, *Franz J.*, Das lange 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche. Stuttgart 2004, 42.

²³ *Drescher*, The Ending of the Slave Trade. 1990, 420.

²⁴ *Grahame*, Africa Delieverd; or The Slave Trade Abolished 1809, zitiert nach *Brantlinger*, *Patrick*, Victorians and Africans. The Genealogy of the Myth of the Dark Continent, in: Critical Inquiry 12/1, 1985, 170.

²⁵ *Brantlinger*, Victorians and Africans. 1985, 170.

„Rasse“, da - Arno Sonderegger zufolge - Afrikaner in diesem Licht als hilflose Opfer erschienen, die auf die Hilfe von Europa angewiesen waren, da ihnen die Fähigkeit fehlte, mit eigener Kraft ihre Situation zu verbessern. „This view clearly considered Africans to be passive, only responsive to external influence and force. Africans were considered essentially good-natured people, but reactive and basically non-historical objects of historical change.“ Diese Sichtweise ist nicht nur als eurozentrisch, sondern auch als rassistisch auszulegen.²⁶ Die unterstellte Hilflosigkeit passte zudem gut zum „paternalistischen Schwarzenbild“ der Abolitionisten, „demgemäß die ehemaligen Sklaven frühestens nach einer Generation intensiver Erziehung und biblischer Belehrung zu einem selbstständigen Leben fähig sein würden.“²⁷ Vergleichbar mit einer Vater-Sohn Beziehung sah die Liga der Abolitionisten in der Erziehung und Christianisierung der befreiten Sklaven ihre moralische Pflicht, wobei die Rollenverteilung vom europäischen Standpunkt aus unanfechtbar feststand. Nach Wulf D. Hund gestanden die Europäer den sogenannten „Wilden“ zwar die grundlegende Fähigkeit zu, die Leiter der Zivilisation erklimmen zu können, aber „den Weg der Zivilisation hatten, nach der Vorstellung der Europäer, nur sie selbst erfolgreich zurückgelegt.“²⁸ Anders ausgedrückt sahen sich die christlichen europäischen Nationen dazu bemächtigt, den Begriff Zivilisation zu definieren.

Das paternalistische Schwarzenbild wurzelte nicht nur im protestantischen Moralismus,²⁹ sondern griff auch das Rassenschema der Aufklärung auf. Die Aufklärung schuf „das auf Hautfarben setzende Schema unterschiedlich zum Fortschritt begabter Rassen“, wobei jedoch davon ausgegangen wurde, dass Völker, die nach diesem Modell als inferior galten, „mit Hilfe der Weißen den Weg zum vollständigen Menschsein vielleicht doch noch zurückzulegen vermöchten“.³⁰ Immanuel Kant hierarchisierte die Menschheit entlang biologischer Grenzen, wie der Hautfarbe; dabei wurde der Schublade mit der Aufschrift *Menschen mit schwarzer Hautfarbe* die Charakterisierung „stark, aber faul und auf die Führung durch Herren angewiesen“ zugewiesen.³¹ Aufgrund dieser Vorstellung, dass inferior geltende Kulturen fähig sind mit europäischer Hilfe auf der Leiter der Zivilisation aufzusteigen, sahen die Briten ab

²⁶ Sonderegger, Arno, Anglophone Discourses on Race in the 19th Century. British and African Perspectives, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 9/16, 2009, 49, 52.

²⁷ Koller, Rassismus 2009, 100.

²⁸ Hund, Rassismus. 2007, 63.

²⁹ Koller, Rassismus 2009, 100.

³⁰ Hund, Rassismus. 2007, 14.

³¹ Hund, Rassismus. 2007, 24.

den 1840ern auch ihre Intervention in Westafrika im Namen der Zivilisierungsmission legitimiert, wobei wiederholt betont werden muss, dass diese Epoche ausschlaggebend für Crowthers Karriere vom Sklaven zum Bischof war.

Der friedlich geführte Kreuzzug gegen die Sklaverei

Die britische Zivilisierungsmission, deren Ausgangspunkt die erste Niger-Expedition (1841) markierte, kann nicht als eine eigenständige Ideologie verstanden werden, sondern muss als moderner Abolitionsansatz, der auf den Erfahrungen der Pioniere im Kampf gegen den Sklavenhandel aufbaute, in den Abolitionsdiskurs eingebunden werden. Es muss aber betont werden, dass frühe Abolition und Zivilisierungsmission sich hinsichtlich ihrer Vorgehensweisen unterschieden. Gedachten die frühen Abolitionisten noch durch Erlassen von Gesetzen und durch Abfangen von Sklavenschiffen den Sklavenhandel zu unterbinden, forderten die Vordenker der Zivilisierungsmission eine direkte kulturelle Intervention, um die Sklaverei nachhaltig bekämpfen zu können. Die Zivilisierungsmission baute nicht nur auf der Ideologie der Abolition auf, sondern rekurrierte zudem ihre Rassismen, die beim Vordringen ins Innere von Afrika politisch instrumentalisiert wurden, was aber assimilationswilligen Einheimischen die theoretische Möglichkeit zur Bekleidung von Ämtern eröffnete, die ursprünglich Europäern vorbehalten waren. Am Beispiel Crowthers verdeutlicht ebnete die frühe Abolition den Weg für seine Karriere vom Sklaven zum Bischof und die Ideologie der Zivilisierungsmission stellte durch Politisierung der Rassismen die entscheidende Weiche für diesen doch beeindruckenden Karrieresprung und lieferte ihm selbst außerdem die ideologische Legitimation für seine Transformation vom inferioren Schwarzen zum superioren afrikanischen Christen.

Wie die Abolition an sich als eine evangelikale Kreation definiert werden muss, basierte auch die Ideologie der Zivilisierungsmission auf dem evangelikalen Grundsatz »Gleichheit aller Seelen vor Gott«. Die christliche Sinnstiftung zeigt sich auch an ihren Parallelen in der ideologischen Legitimation bei direktem Vergleich mit den Leitmotiven der christlichen Mission. Christian Koller zufolge war „[d]ie Ideologie der Zivilisierungsmission [...] eine verweltlichte Variante der christlichen Missionsdoktrin. [...] Wie die christliche Mission jede Seele als rettbar betrachtete, ging die Ideologie der Zivilisierungsmission davon aus, die ‚Wilden‘ seien grundsätzlich lernfähig und

zivilisierbar“.³² Obwohl diese Denkweise die christlich argumentierten Rassismen aus der Ära des transatlantischen Sklavenhandels widerlegt, muss die Zivilisierungsmission dennoch als eine rassistisch motivierte Bewegung gebrandmarkt werden, da die proklamierte Zivilisierbarkeit nicht-christlicher Völker in ein kulturell argumentiertes und hierarchisch organisiertes Weltbild eingebettet war, bei dem die britische Kultur mit all ihrer Facetten das höchste Maß an Perfektion darstellte. Im Church Missionary Intelligencer (CMI), der Monatszeitschrift der CMS, findet sich eine am Matthäusevangelium angelehnte, an ihre Missionare gerichtete Metapher, die die Hierarchisierung der Welt durch das britisch-eurozentrische Prisma der christlichen Superiorität verbildlicht:

You are “sent forth as sheep in the midst of wolves:
be ye therefore wise as serpents, and harmless as doves.
But beware of men“.³³

Diesem „wilden“ und „gefährlichen“ Wolf als Synonym für die nicht-christlichen Völker Afrikas Zivilisation nach britischer Definition beizubringen hatte sich die neue Generation der Abolitionisten rund um Sir Thomas Fowell Buxton als Ziel gesetzt. In seinem Werk *The African Slave Trade and its Remedy*, das, wie bereits angesprochen, die Zivilisierungsmission ideologisch fundierte, erläutert Buxton die Notwendigkeit der wortwörtlichen „Erhebung des einheimischen Intellekts auf ein höheres Niveau“ und wirft im Zusammenhang damit zwei Fragen auf: „Sind Afrikaner überhaupt fähig und gewillt zu lernen?“ und „In was und vor allem wie sollen wir sie unterrichten?“³⁴ Seine Antwort auf die erste Frage stützt den Standpunkt der frühen Abolitionisten:

It is true that the inhabitants of Africa are in the very depths of ignorance and superstition; but, still, there are amongst them redeeming symptoms, however slight, sufficient to prove, that the fault is not in their nature, but in their condition [...].³⁵

Nach diesem Ansatz war die Ursache für die moralische Rückständigkeit, nach britischer Definition, nicht angeboren, sondern durch die Auswirkungen des Sklavenhandels auf das afrikanische Bewusstsein zu erklären. Durch dieses Prisma betrachtet, lieferte Buxtons neues Konzept zur Bekämpfung des transatlantischen Sklavenhandels durch die Apostrophierung des zivilisatorischen Effekts, den der

³² Koller, *Rassismus* 2009, 60.

³³ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 18. Siehe auch: Matt. X. 16.

³⁴ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 404. Übersetzung: S.F.

³⁵ Ebd., 404.

Kontakt mit der christlichen Kultur mit sich brächte, den Briten die moralische Legitimation für das Vordringen ins afrikanische Hinterland.

[...] and the moral worth of their people will advance as they become better instructed, more secure, more industrious, and more wealthy. And then will be felt the influence of cultivated intellect on rude reason [...]. The ministers of the gospel, the best of civilizers, will, as gently as irresistible, work out a change in the current of opinion, and effect the cheerful renunciation of bloody and licentious customs.³⁶

In dieser Passage transportiert Buxton zudem die Antwort auf seine zweite Frage: Um die Zivilisierung zu gewährleisten, musste den Afrikanern Landwirtschaft, legitimer Handel und Fleiß vermittelt werden, wobei die bevorzugte Methode, um einen raschen Erfolg zu erzielen, der direkte Kontakt der Einheimischen mit der – durch die Missionare repräsentierten - christlichen Kultur sein sollte.

Demnach war die Zivilisierungsmission wie die Abolitionsbewegung an sich von subtilen Rassismen zur Selbstlegitimation abhängig und vermochte zudem, obwohl sie die stärkste politische Bewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England war,³⁷ die vorherrschenden Rassismen lediglich einzudämmen, aber nicht auszumerzen. So stieß der aggressiv formulierte rassistische Denkansatz von Long, der Afrikaner auf dieselbe Stufe mit Affen stellte, trotz der massiven Gegenkampagne der frühen Abolition auf reges Interesse und breite Zustimmung;³⁸ und auch hinter den Kulissen von Crowthers Bischofsweihe von 1864 tobte ein Machtkampf zwischen der Liga der „Bewahrer der weißen Superiorität“, die die Erhebung eines Schwarzen in das Amt des Bischofs mit einer Degradierung der weißen „Rasse“ gleichsetzten, und Henry Venn, der als treibende Kraft hinter dem Projekt der einheimischen Kirchenorganisation die Weihe eines Einheimischen stark forcierte. Zwar konnte Henry Venn dieses ideologische Scharmützel durch Zugeständnisse hinsichtlich Crowthers Einflussgebietes für sich entscheiden,³⁹ jedoch war dieser Sieg nicht von Dauer, da nach Venns Tod die CMS sukzessive von sozialdarwinistischen Denkansätzen infiltriert wurde, die letztendlich zur Degradierung Crowthers führten.

In Anbetracht des Sozialdarwinismus, der im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts im Kontext des Imperialismus alte rassistische Muster wieder aufgriff, um

³⁶ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 279.

³⁷ Ebd., 424.

³⁸ Koller, *Rassismus 2009*, 22f.

³⁹ Williams, Peter, „Not Transplanting“. Henry Venn's Strategic Vision. In: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Grand Rapids, Michigan [u.a.]. 2000, 161.

sie zu pervertieren⁴⁰, und in Hinblick auf den religiös argumentierten Rassismus zur Legitimation des transatlantischen Sklavenhandels ist Seymour Dreschers These zu bekräftigen, dass das Zeitalter der Abolition⁴¹ als eine Parenthese zwischen zwei Epochen des Rassismus zu interpretieren ist.⁴² Da jedoch – wie bereits diskutiert – die Abolition und ihr modernes Abbild im Körper der Zivilisierungsmission durch ihr paternalistisches Schwarzenbild, das zusätzlich durch das Prisma des Exotismus verfärbt wurde, eine rassistische Komponente bekam, muss Dreschers These folgendermaßen umformuliert werden: Die Abolition markierte eine Parenthese zwischen zwei Ären des aggressiven und direkt formulierten Rassismus, war jedoch nicht immun gegen subtiles rassistisches Gedankengut. Zudem muss betont werden, dass die unterschiedlichen Facetten des Rassismus, welche im langen neunzehnten Jahrhundert den missionarischen Bereich prägten, auch ineinanderflossen. Pages Crowther-Biographie von 1891 verdeutlicht diesen Aspekt, da in diesem Werk sowohl rassistische Vorstellungen aus der Ära des transatlantischen Sklavenhandels und dem Sozialdarwinismus, wie aus der in die Parenthese eingeschobene Epoche der Abolition/Zivilisierungsmission Anwendung fanden. Seine Erklärung für die erfolgreiche Christianisierung der befreiten Sklaven in Sierra Leone manifestiert die ideologische Widersprüchlichkeit, die sich wie ein roter Faden durch die Biographie des ersten schwarzen Bischofs der Anglikanischen Kirche zieht und dadurch den Geist des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts zu verdeutlichen vermag, als das Denkmodell der Zivilisierungsmission sich ein letztes Mal aufbäumte, um schließlich - zwar mit einiger Verzögerung im Vergleich zum öffentlichen Diskurs - auch in der CMS durch ein „modernes“ Denkmuster abgelöst zu werden:

The wonderful improvements [...] was in no small degree due to the earnest and practical efforts put forth in finding something for their idle Hands and undisciplined brains to do. [...] And his [African] indolence, therefore, as it is called, is just as much a part of himself as his flat nose, and as little blameworthy as slowness is to a tortoise.⁴³

In diesem Textausschnitt charakterisiert Page einerseits Afrikaner als faul geboren und entspricht dadurch sowohl Kants Rassenhierarchie, als auch dem Gedankengut der Sozialdarwinisten, andererseits widerspricht er dieser Positionierung an anderer Stelle

⁴⁰ Darwinismus mündete in die Eugenik. Siehe: *Shipman*, Die Evolution des Rassismus. 1995.

⁴¹ Frühe Abolition (1775-1839) und Zivilisierungsmission (1840-1870er).

⁴² *Drescher*, The Ending of the Slave Trade. 1990, 418.

⁴³ *Page*, The Slave Boy of the Niger. 1891, 38f.

und zwar bei der Bezeichnung Crowthers als „[n]aturally studious and intellectual, the future Bishop yearned after more light“.⁴⁴ Hierbei zieht Page – seinem evangelikalischen Hintergrund als offizieller Autor der CMS entsprechend – das religiös argumentierte Paradigma einer Gleichheit aller Seelen heran, um Crowthers erste Englandreise im Jahre 1826, die als sein Karrierestart markiert werden kann, zu begründen. Nicht zuletzt bezeichnet er die „foolish but prevalent idea, that the African intelligence cannot develop under teaching“ in Anbetracht der zahlreichen „zivilisatorischen“ Erfolge, die Bischof Crowthers Niger-Mission zu verzeichnen hatte, als widerlegt.⁴⁵ Diese Sichtweise knüpft an das Leitmotiv der Abolitionisten an, das die grundsätzliche Zivilisierbarkeit aller Völker und Kulturen mittels Kontakt mit der christlichen Kultur apostrophierte und schließlich in der Ideologie der Zivilisierungsmission nährstoffreichen Boden vorfand, um sich zu entfalten.

Die Zivilisierungsmission zog aber trotz ihrer Parallelen, die sie mit dem subtil rassistischen Afrika-Bild der frühen Abolition aufweist, nicht dieselben Stereotypen heran, über die sich die Rassismen entfalteten. Arbeiteten die frühen Abolitionisten Wesley und Clarkson bei ihrem moralischen Kampf gegen den Sklavenhandel mit dem Gegensatzpaar „afrikanische Opfer“ und „christliche Täter“, um die Briten bezüglich der Sündhaftigkeit des Sklavenhandels zu sensibilisieren, erwies sich diese Rhetorik in der Ära der Zivilisierungsmission zunehmend als kontraproduktiv. Patrick Brantlinger zufolge sahen sich die Briten mehr und mehr als die potenziellen Schutzherren und Retter der Afrikaner, und es widerstrebte ihnen zunehmend mit der Täterrolle in Verbindung gebracht zu werden.⁴⁶ Dieser Bewusstseinswandel in der britischen Bevölkerung führte unausweichlich zur Etablierung neuer Feindbilder, die eingebettet in Buxtons neuem Abolitionskonzept ihre Legitimation fanden. Die Schuld am Fortwirken des Sklavenhandels wurde zunehmend den Afrikanern selbst zugeschoben, da diese die Sklaverei und den innerafrikanischen Sklavenhandel nicht gewillt waren aufzugeben.⁴⁷ In Buxtons Worten war das Hauptproblem beim Kampf gegen die Sklaverei „the extraordinary profit of the slave trader“.⁴⁸ Mit der Zivilisierungsmission ließen sich nun zwei „Problemfliegen“, die dem britischen Selbstbild und Weltbild widersprachen, mit einer Klappe schlagen: Die Briten sahen (1) „in der Förderung von AfrikanerInnen, ehemaligen SklavInnen, eine Möglichkeit, sich vom europäischen

⁴⁴ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 39.

⁴⁵ Ebd., 173.

⁴⁶ Brantlinger, *Victorians and Africans*. 1985, 173.

⁴⁷ Ebd., 173.

⁴⁸ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 187.

Schuldkomplex aus der Zeit des transatlantischen Sklavenhandels zu entlasten“⁴⁹ und (2) konnten sie durch das Lenken des Augenmerks auf die afrikanische Initiative hinter dem Sklavenhandel die Transformation der Abolition zu einer direkten Intervention moralisch legitimieren und damit dem späteren Kolonialismus Weg bereiten.

Die Apostrophierung der afrikanischen Initiative formte jedoch Denkansätze, die der Definition nach als rassistisch zu klassifizieren sind. Zum Beispiel wurden Afrikaner in diesem Licht als degeneriert charakterisiert, begründet damit, dass sie ihre „eigenen“ Leute in die Sklaverei verkauften.⁵⁰ Besonders die muslimischen Völker Westafrikas wurden rassistisch abgewertet, da die modernen Abolitionisten rund um Buxton diese für hauptverantwortlich für das Fortdauern des innerafrikanischen Sklavenhandels erklärten.⁵¹ Arno Sonderegger zufolge erwies sich der Islam als historischer Feind des Christentums als prädestiniert für die Rolle des Sündenbocks.⁵² Durch die Übertragung des Feindbildes Islam auf die westafrikanische Gesellschaft erhielt einerseits die Zivilisierungsmission „eine stark antiislamische Komponente, die zuweilen an Rassismus grenzt“⁵³ und andererseits konnte dadurch, in Kombination mit der Degradierung der Afrikaner als passive Opfer „auf das ältere Muster religiöser rassistischer Diskriminierung zurückgegriffen werden, die es modifiziert auf die verdamnten Kinder Hams sowie die verteufelten Anhänger des Islams anwandte und dabei auch noch behauptete, Erstere vor der Versklavung durch Letztere zu retten.“⁵⁴

Im Allgemeinen kam der Aufruf zur Zivilisierungsmission einem Aufruf zum Kreuzzug gegen die Sklaverei gleich. Die britische Nation, überzeugt von der Superiorität ihrer christlichen Religion,⁵⁵ ernannte die Christianisierung und Zivilisierung Afrikas zu ihrer humanitären Pflicht. Buxton formuliert den Aufruf folgendermaßen:

Africa still lies in blood. She wants our missionaries, our schoolmasters, our Bibles [...] for ameliorating her wretched condition. [...] Shall we, on whom the lamp of life shines, refuse to disperse her darkness?⁵⁶

⁴⁹ *Grau*, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“. 2008, 70.

⁵⁰ *Drescher*, The Ending of the Slave Trade. 1990, 419.

⁵¹ *Buxton*, The African Slave Trade. 1839, 52.

⁵² *Sonderegger*, Anglophone Discourses on Race. 2009, 50.

⁵³ *Koller*, Rassismus 2009, 100.

⁵⁴ *Schubert* 2003, zitiert nach *Hund*, Rassismus. 2007, 98.

⁵⁵ *Porter*, Andrew, Commerce and Christianity. The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan, in: The Historical Journal 28/3, 1985, 599.

⁵⁶ *Buxton*, The African Slave Trade. 1839, 456.

Die Waffen im Kreuzzug gegen die Sklaverei waren jedoch nicht Schwert und Schild, sondern Bibel, Pflug und Handelswaren.⁵⁷ Dementsprechend war die erste Niger-Expedition von 1841, die Buxtons Modell in die Praxis umsetzen sollte, eine dezidierte Friedensmission „carrying a message of peace and goodwill“.⁵⁸ Der Missionar und Expeditionsteilnehmer Frederick Schön richtet in diesem Geist einen Appell ans christliche Gewissen:

The Fanti and Ashantee Nations call upon the Christian world, Come over and help us! Although they do not actually use these words, yet should not their misery, and their bloody superstitions, loudly speak to the hearts of Christians?⁵⁹

Der den Völkern Westafrikas durch das eurozentrische Prisma in den Mund gelegte Hilferuf „Come over and help us“ war, wie aus zeitgenössischen Quellen abzuleiten ist,⁶⁰ das Schlagwort der Zivilisierungsmission, um die britische Intervention in fremde Kulturen zu legitimieren. Auch Samuel Crowther wandte sich im selben Wortlaut an die Mitgliedervereinigung der University of Cambridge, um für die Missionsarbeit zu werben:

St. Paul [...] saw, indeed, in a vision, a man of Macedonia, who prayed him to come over to his assistance; but it is no vision that you see now: it is a real man from Africa who stands before you, and, on behalf of his countrymen, invites you – Come over into Africa, and help us.⁶¹

Die Möglichkeit, in den 1840er Jahren als Afrikaner in England vor einem universitären Publikum eine Rede zu halten, unterstreicht den Charakter der Zivilisierungsmission, deren subtilen Rassismen die Menschheit zwar entlang biokultureller Grenzen hierarchisierten, dennoch aber in manchen Fällen dem exkludierten Individuum, in diesem Falle Samuel Crowther, die Inklusion in die britische Kultur zugestand. Der Geist dieser Epoche lässt sich treffend anhand Henry Venns *Native Church* veranschaulichen, da in diesem Projekt zum Einen die bereits diskutierten Rassismen zusammenflossen und zum Anderen dadurch auch die

⁵⁷ Ifemesia, C.C., The „Civilising“ Mission of 1841. Aspects of an Episode in Anglo-Nigerian Relations, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 83. Ifemesia spricht von „The bible should go with the plough and the traders goods“.

⁵⁸ Page, The Slave Boy of the Niger. 1891, 48.

⁵⁹ Schön, Frederick J, Journal zur Niger-Expedition 1841, in: Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, 21f.

⁶⁰ Church Missionary Intelligencer, April 1864, 75; Church Missionary Intelligencer, März 1852, 59.

⁶¹ Church Missionary Intelligencer, März 1852, 59.

Bedingungen aufgezeigt werden können, die an dem Aufstieg auf der von den Briten definierten Leiter der Zivilisation geknüpft waren.

Henry Venns Vision einer einheimischen Kirche

Henry Venn war sprichwörtlich ein Kind seiner Zeit. Nicht nur fiel seine Amtszeit (1841-1872) als Vorsitzender der CMS in die hauptsächliche Wirkungszeit der Zivilisierungsmission, sondern auch seine Biographie liest sich per se wie die Geschichte der Abolition. Seine ideologischen Wurzeln sind in der evangelikalen und in der humanitär-philanthropischen Bewegung zu verorten,⁶² wobei in Erinnerung zu rufen ist, dass auch die Zivilisierungsmission als neu überdachtes Abolitionskonzept in diesen sich gegenseitig befruchtenden Ideologien des späten achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhunderts fußte. Henry Venn stammte aus einer evangelikalen Familie; sein Großvater war neben John Wesley die treibende Kraft hinter der evangelikalen Bewegung,⁶³ die auf eine Reformierung der Anglikanischen Kirche abzielte, während sein Vater John Venn als Mitbegründer der evangelikalen Clapham-Sekte und der *Church Missionary Society* die Abolitionsbewegung prägte.⁶⁴ In Anbetracht dieses familiären Hintergrundes ist es nicht verwunderlich, dass auch Henry Venn vom evangelikalen Leitmotiv einer Gleichheit aller Seelen vor Gott überzeugt war. In seinem Weltbild existierte keine Hierarchisierung der Menschheit entlang biokultureller Grenzen, sondern alle Menschen waren ebenbürtig in ihren fundamentalen Fähigkeiten die christliche Lehre zu empfangen und die Herausforderungen zu bewältigen, die das Christentum an den Gläubigen stellte.⁶⁵ In Venns Worten:

[I have] never been able to detect any inferiority of natural ability in my Negro pupils. [They have] all exhibited an intellectual ability fully equal to that of Englishmen of a similar amount of education, while some of them rank with the ablest European Missionaries, in grasp of mind, vigour of thought, and force of expression.⁶⁶

Bildung war also der Schlüssel, um rassistisch argumentierte Grenzen zu überwinden. Hier ist jedoch die Crux begraben, da unter Bildung einzig die Aneignung

⁶² *Ajayi, Ade J. F.*, Henry Venn and the Policy of Development, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 64.

⁶³ *Stock*, *One Hundred Years*. 1899, 5.

⁶⁴ *Ebd.*, 14; *Ludwig*, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 44.

⁶⁵ *Williams*, *Henry Venn's Strategic Vision*. 2000, 149.

⁶⁶ *Venn, Henry* 1863, zitiert nach *Williams*, *Henry Venn's Strategic Vision*. 2000, 150.

von westlich-christlichem Wissen verstanden wurde. Ajayi zufolge war Venns Weltbild typisch für das Mid-Viktorianische Zeitalter: Die britisch-viktorianische Kultur legte die Messlatte für Zivilisation fest und Fortschritt war demnach einzig durch Imitation derselben möglich.⁶⁷ Da dabei nicht-christliche Kulturen per se inferiorisiert wurden, ist diese Sichtweise gleich der Zivilisierungsmission an sich als rassistisch zu klassifizieren. Andererseits jedoch eröffneten diese subtilen Rassismen dem Inferiorisierten auch Handlungsspielräume, die wohl genutzt - wie Crowthers Karriere vom Sklaven zum Bischof manifestiert - einen erheblichen sozialen Aufstieg in der sich formierenden britischen Kolonialgesellschaft bedeuten konnten. Für den gesellschaftlichen Aufstieg forderten die Briten jedoch einen hohen Preis: kulturelle Assimilation oder in anderen Worten die Übernahme des britisch-christlichen Wertesystems, ein Aspekt, der im Laufe dieser Arbeit noch explizit diskutiert werden wird.

Es muss jedoch betont werden, dass die Zivilisierungsmission in Westafrika vor dem Hintergrund der hohen Sterberate unter europäischen Missionaren ohne die Inklusion von assimilierten Einheimischen nicht hätte aufrechterhalten werden können. Zudem entsprach es dem zivilisatorischen Geist, die Zivilisierung Afrikas in die Hände von einheimischen Agenten zu legen, die zu diesem Zwecke von den Briten ausgebildet worden waren und werden sollten.⁶⁸ Für diese Aufgabe schlug Buxton wortwörtlich vor, ehemalige Sklaven aus der Karibik zu „importieren“, da diese auf Grund ihrer Verschleppung in die westlich-christliche Hemisphäre – im Kontrast zu Kontinentalafrikanern – bereits seit Generationen christianisiert waren. Zudem ging Buxton von der grundsätzlichen Immunität aller Schwarzen unabhängig ihrer Herkunft aus.⁶⁹ Seine Vision von der Vertretung der Briten durch schwarze Christen aus der Diaspora scheiterte jedoch an der Realität, die sich am Ausgang der ersten Niger-Expedition manifestierte: schwarze Expeditionsteilnehmer, die in den Amerikas rekrutiert worden waren, wurden ebenso von Malaria und Gelbfieber heimgesucht wie Europäer. Frederick Schön, der wie Crowther im Auftrag der CMS die Expedition begleitete, kam in seinem Reisetagebuch zu dem Schluss, dass die schwarze Haut – wie bis dato angenommen – doch kein Schutzpanzer gegen die Tropenkrankheiten war und plädierte

⁶⁷ *Ajayi*, Henry Venn and the Policy of Development. 1980, 65.

⁶⁸ *Buxton*, The African Slave Trade. 1839, 245.

⁶⁹ *Ebd.*, 371, 436-438.

deshalb für die Recaptives als geeignete Agenten für die Missionierung Westafrikas,⁷⁰ da diese in ihrer Kindheit eine gewisse Grundimmunisierung erfahren hatten.⁷¹

Der klimatisch bedingte Mangel an Personal im Allgemeinen und der Einsatz von Recaptives im Speziellen stellte die Briten allerdings vor eine ideologische Zwickmühle: Konnte im Falle der schwarzen Christen aus den Amerikas noch auf deren tief verwurzelte westliche Prägung verwiesen werden, um ihre „Erhebung“ zu Vertretern der Briten zu legitimieren, bedeutete der Einsatz von gebürtigen Afrikanern, die zwar als grundsätzlich zivilisierbar galten, jedoch nach den Parametern der Zivilisierungsmission auf der untersten Stufe der Zivilisation anzusiedeln waren, durch die Brille der Superiorität schlichtweg die Ernennung von „Primitiven“ zu Repräsentanten des britischen Wertesystems. Zwar fand sich in den Recaptives von Sierra Leone eine soziale Gruppe, die zumindest rudimentär die christliche Lehre inklusive ihrer anhaftenden Wertevorstellungen vermittelt bekommen hatte, Kritiker verbanden jedoch mit der fehlenden tiefenkulturellen Verankerung des Christentums bei den Recaptives die Gefahr einer Rückorientierung des Konvertierten zu dem Wertesystem, das von Geburt an dessen Weltbild geprägt hatte.⁷² Diesem Kritikpunkt konnte entgegengebracht werden, dass – gemäß dem Leitmotiv der Evangelikalen – jeder Mensch die christliche Lehre empfangen konnte,⁷³ und somit befähigt war an die Superiorität beziehungsweise - im Kirchenjargon - an die Allmächtigkeit des Christentums zu glauben. Diese Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der biblischen Prophezeiungen und Lehrsätze oder kurz gesagt der Glaube, den die Evangelikalen als absolute Loyalität zu Gott definiert hatten,⁷⁴ war besonders für den missionarischen Aufgabenbereich existenziell, da ein Missionar ohne Enthusiasmus quasi zur Unglaubwürdigkeit verdammt war. Deshalb der Leitsatz: „Preach free grace, and preach it fully, heartily, prayerfully, and you will not preach in vain.“⁷⁵ Demgemäß betont der Anglikaner Thomas Haweis in einer Predigt die fundamentale Bedeutung des Glaubens

⁷⁰ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 22f/ 63.

⁷¹ Curtin, *Phillip D.*, *The White Man's Grave. Image and Reality, 1780-1850*, in: *The Journal of British Studies* 1/1, 1961, 94.

⁷² Sanneh, *Lamin*, *The CMS and the African Transformation. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria*, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 185.

⁷³ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 43.

⁷⁴ Meacham, *The Evangelical Inheritance*. 1963, 91.

⁷⁵ *The Church Missionary Intelligencer*,. November 1852, 264.

und beschreibt den idealen Missionar als einen „plain man – with a good natural understanding – well read in the Bible, - full of faith, and of the Holy Ghost [...]”.⁷⁶

Der Glaube als Qualitätskriterium für die missionarische Tätigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die zeitgenössische CMS-interne Literatur,⁷⁷ wobei auch Frederick Schön in seinem Reisetagebuch der ersten Niger-Expedition den Glauben heranzieht, um seine Forderung nach Rekrutierung von Recaptives für die Missionsarbeit zu rechtfertigen. Schön verwendet bei seiner Argumentation jedoch nicht dezidiert den Begriff „Faith“, sondern recurriert mit der Umschreibung „the love of Christ in their hearts”⁷⁸ eine Metapher, die bereits 1799 bei der Gründung der CMS Verwendung fand: “A missionary [...] should have heaven in his heart [...]. And such a men only God can raise up”.⁷⁹ Auffallend bei diesem Grundsatz ist die dehnbare, für Interpretationen offene Begrifflichkeit, die es der CMS je nach Kontext erlaubte, Grenzen der Exklusion zu sprengen und somit die Rekrutierung von Individuen zu legitimieren, denen eigentlich nach dem vorherrschenden Diskurs der Zugang zur sozialen Klasse der Theologen verwehrt war. Vor dem Hintergrund des enormen Betätigungsfeldes, das sich den Missionsgesellschaften zur Jahrhundertwende eröffnete und das „Große Jahrhundert“ der Missionierung einleitete,⁸⁰ war die CMS bei ihrer Gründung zu dieser schwammig definierten Personalpolitik gezwungen, um den Einsatz von sogenannten Laienpriestern aus der Zunft der Handwerker zu legitimieren.⁸¹ Vier Jahrzehnte später stand die CMS vor demselben, diesmal klimatisch bedingten personellen Problem, mit dem Unterschied, dass bei ihrer Gründung der Glaube herangezogen wurde, um Klassengrenzen zu überwinden und Laien aus Europa ohne theologische Laufbahn in den Priesterstand zu erheben, und in der Ära der Zivilisierungsmission der Glaube als Kitt fungierte, um die zivilisatorische Kluft zwischen Europäern und Afrikanern ideologisch zu überbrücken und qualifizierten Individuen aus der Gruppe der Recaptives die theologische Laufbahn zu eröffnen. Das Manko der geringen Bildung wurde kaschiert, indem in beiden Fällen der barbarische Charakter der zu missionierenden „Heiden“ apostrophiert wurde, in dessen Vergleich sowohl europäische Handwerker als auch die Recaptives ausreichend gebildet erschienen. Eugene Stock

⁷⁶ Walls, Andrew F., Missionary vocation and the ministry. The first generation, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 24.

⁷⁷ Church Missionary Intelligencer Juni 1852, 132; Church Missionary Intelligencer, November 1852, 264; Church Missionary Intelligencer, Januar 1864, 7.

⁷⁸ Schön, Journal zur Expedition (1841). 1842,64.

⁷⁹ Stock, One Hundred Years. 1899, 15.

⁸⁰ Latourette 1937, 44; zitiert nach Grau, Das Entstehen einer missionarischen Weltkirche. 2008, 63f.

⁸¹ Stock, One Hundred Years. 1899, 14f.

zufolge wurde bei der Gründung der CMS vorsichtig betont, dass „men not fitted for English ordination might yet prove good missionaries to ‚savages rude and illiterate‘“. ⁸² Dieselbe rassistische Argumentation findet sich in Schöns Bericht von der ersten Niger-Expedition:

Look at the condition of those to whom they are sent, or proposed to be sent: it is described in a view words – lost and buried in ignorance, and superstitions – bloody superstitions – and vice, and bowing down before deaf and dumb idols. Is it possible to make them worse? Can a simple-hearted Christian, knowing nothing but how to read his Bible, do them harm? Or is he not sufficiently elevated above his hearers by human acquirements? He is, in my opinion, as much above the level of his hearers, with regard to education, as the best-educated Minister in Europe is above his congregation. ⁸³

Dank des altbewährten Bildes von Afrika als Kontinent der Barbaren war es der CMS möglich, Recaptives als „good soldier[s] of Jesus Christ“ ⁸⁴ ins Feld zu schicken, wobei der Glaube den Briten als Indikator für erfolgte Assimilation diene. In Anbetracht der Bedeutung des Glaubens für die CMS seit jeher, ⁸⁵ verwundert es wenig, dass Henry Venn 1853 den Glauben mittels der ersten „Policy of Faith“ zur offiziellen Politik der CMS erklärte. ⁸⁶

Die „Policy of Faith“ war eingebettet in Venns „Policy of Development“, die von J.F.A. Ajayi ausführlich untersucht wurde. Ajayi unterstreicht Venns Rolle als Developer, da er durch Reformierung der lokalen Gesellschaft die Entwicklung Afrikas anzukurbeln versuchte. Diesen Reformbestrebungen lag das Afrika-Bild der Abolitionisten zugrunde, das die afrikanischen Gesellschaften durch den Sklavenhandel zerstört zeichnete. Um den Sklavenhandel als Wurzel allen Übels wirkungsvoll und nachhaltig bekämpfen zu können, mussten – nach Venn – einheimische Machtstrukturen aufgebrochen werden, ⁸⁷ die durch die Chiefs als Hauptprofiteure des Sklavenhandels definiert wurden. In Buxtons Worten waren die Chiefs „the most ignorant and rude, and the greatest vagabonds on earth“. ⁸⁸ Mit diesen reformatorischen Maßnahmen entsprach Venn der Philosophie der Zivilisierungsmission, die – wie bereits aufgezeigt wurde - als modernes Abolutionskonzept die direkte Intervention

⁸² Stock, *One Hundred Years*. 1899, 17.

⁸³ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 64f.

⁸⁴ *Church Missionary Intelligencer*, November 1852, 264.

⁸⁵ *Church Missionary Intelligencer*, Juni 1852, 139.

⁸⁶ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 77f/ 113f.

⁸⁷ Ajayi, *Henry Venn and the Policy of Development*. 1980, 67.

⁸⁸ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 254.

forderte. Nach seiner Vision war die Unterwanderung der Macht einzig durch die Etablierung einer neuen sozialen Klasse möglich, die sich als Mittelschicht zwischen die Arbeiterklasse und die *Chiefs* schieben sollte, wobei das Christentum bzw. der Glaube an die Superiorität des christlichen Wertesystems die Identität der forcierten Mittelschicht formen sollte. In Folge würden die Individuen, die sich über diese Klasse identifizierten, das bestehende Gesellschaftssystem in Frage stellen, da sie sich, angeregt durch die christlichen Werte, nicht mehr mit dem bloßen Dasein zufrieden geben würden.⁸⁹ Ein weiterer Aspekt bei der sozialen Revolution nach Venns Vision war die Einsetzung dieser neuen sozialen Schicht für leitende Positionen in Verwaltung, Handel und Mission.

In den Recaptives, den befreiten Sklaven, fand Venn die prädestinierte soziale Gruppe für die Begründung dieser neuen Klasse. Dadurch passten Venns Ideen ideal zum Programm der modernen Abolitionisten, die ebenso christianisierte Afrikaner aus der Kolonie Sierra Leone mit der Zivilisierung Afrikas zu beauftragen gedachten. Die Rolle der Briten bestand dabei in der Ausbildung, Wegweisung und Unterstützung derselben, wobei Venn in diesem Vorhaben sowohl Englands Pflicht als auch Chance zugleich sah.⁹⁰ Immerhin konnte durch die Ausbildung von ehemaligen Sklaven der Schuldkomplex kompensiert werden, den sich die Briten durch den exzessiven Handel mit der Ware Mensch als Bürde aufgelastet hatten.⁹¹ Vor diesem Hintergrund entstand Venns Konzept der einheimischen Kirchenorganisation, die sich selbst verwalten, selbst finanzieren und selbst vergrößern sollte. Da die CMS einen finanziellen Engpass zu bewältigen hatte, als Venn das Amt des Vorstands übernahm,⁹² war eine finanziell autonome Kirche unter einheimischer Leitung zudem die ideale Lösung, um die CMS ohne Einbußen in der missionarischen Produktivität finanziell entlasten zu können.⁹³ Außerdem war vorgesehen, dass der Missionar, nachdem er eine Kirchengemeinde gegründet hatte, nicht selbst die Rolle des Pastors ausüben sollte, sondern einem qualifizierten Einheimischen die Leitung der Gemeinde übertrug, um weiterzuziehen und andere Gemeinden zu begründen.⁹⁴ Mit dieser Taktik knüpfte Venn direkt an der

⁸⁹ *Ajayi*, Henry Venn and the Policy of Development. 1980, 67.

⁹⁰ *Ajayi*, Henry Venn and the Policy of Development. 1980, 64, 66.

⁹¹ *Grau*, Das Entstehen einer missionarischen Weltkirche. 2008, 70.

⁹² *Williams*, Henry Venn's Strategic Vision. 2000, 152. *Stock*, One Hundred Years. 1899, 65.

⁹³ *Ajayi*, Henry Venn and the Policy of Development. 1980, 65. *Williams*, Henry Venn's Strategic Vision. 2000, 152f.

⁹⁴ *Ajayi*, Henry Venn and the Policy of Development. 1980, 66.

Vorgehensweise des Apostel Paulus an, der als Wandermissionar autonome Kirchengemeinden konstituierte und dadurch ein enormes Feld abdecken konnte.⁹⁵

Venns Konzept der *Native Church* galt zwar für den gesamten Globus, Westafrika nahm jedoch eine Sonderstellung ein. Erstens war diese Weltregion wegen der Folgen des transatlantischen Sklavenhandels und der ideologischen Verbindung der CMS mit der Abolitionsbewegung seit ihrer Gründung ein Prestigeobjekt der CMS.⁹⁶ Zweitens etablierte sich in Westafrika mit der Niger-Mission die erste exklusiv einheimische Kirchenorganisation, in der nicht europäische Superintendanten als Wandermissionare – gemäß Venns theoretischen Konzepts – einheimische Kirchengemeinden gründeten, sondern diese Rolle vor dem Hintergrund der für Fremde gefährlichen Tropenkrankheiten von Agenten aus Sierra Leone übernommen wurde. Der dritte Grund für die Exzeption Westafrikas war die christliche Kolonie Sierra Leone, die schon vor Venns Amtsantritt über eine voll funktionstüchtige *Native Church* verfügte. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch war Sierra Leone ein Leuchtturm, dessen Strahlen der christlichen Zivilisation Licht ins dunkle, weil „heidnische“ Afrika brachte:

It is cheering to see the beaming ray of the Sun of Righteousness falling upon this benighted people. Schools and churches are exerting a potent influence, not only in the colony of Sierra Leone, but upon a great portion of West Africa. At many places educated ministers and teachers are sent from the colony to lighten up the dark places.⁹⁷

Die in Sierra Leone tätigen Missionsgesellschaften konnten mehr als 10 000 zum Christentum konvertierte *Recaptives* verzeichnen,⁹⁸ eine Zahl, die im Kontrast zu den Konvertierungsproblemen anderswo, für sich sprach. Außerdem bekam Sierra Leone 1852 einen eigenen Bischof zugesprochen. Der Bischof war zwar – wie auch seine Nachfolger – ein weißer Europäer, dennoch war dies ein wichtiger Schritt in Richtung Autonomie, da einheimische Priesterkandidaten nun nicht mehr zur Ordination nach London reisen mussten, sondern die Priesterweihe in Sierra Leone empfangen konnten.⁹⁹ Darüber hinaus förderte die finanzielle Unabhängigkeit der dortigen Kirchen¹⁰⁰ Sierras Status als Vorzeigemodell für Venns Projekt der *Native Church*. Stock zufolge schöpfte Henry Venn und die CMS Hoffnung aus den

⁹⁵ *Church Missionary Intelligencer*, Oktober 1864, 237.

⁹⁶ *Church Missionary Intelligencer*, April 1864, 97. Stock, *One Hundred Years*. 1899, 16.

⁹⁷ *Church Missionary Intelligencer*, April 1864, 74.

⁹⁸ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 73.

⁹⁹ Childe C.F., *Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa*. London 1852, 109.

¹⁰⁰ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1864, 7.

zivilisatorischen und missionarischen Erfolgen, die diese Kolonie zu verzeichnen hatte.¹⁰¹ Genau genommen gingen diese Erfolge jedoch nicht auf die Kappe der europäischen Missionsgesellschaften, da diese vor dem Hintergrund des westafrikanischen Rufs als „White Mens Grave“ bereits in den 1820ern gezwungen waren, Sierra Leone Großteils zu evakuieren und Einheimische mit der Ausbildung der *Recaptives* zu beauftragen. Im Geist der Zivilisierungsmission, die auf Eigenständigkeit der Einheimischen mittels Kontakt zur europäischen Kultur abzielte, konnte dieser - aus europäischer Sicht - eigentliche Misserfolg aber in einen Erfolg umgemünzt werden, indem der zeitgenössische Diskurs Europas Rolle als Initiator unterstrich. Der CMI argumentiert in diesem Paradigma, um den Bemühungen von europäischen Missionaren Tribut zu zollen, die auf Grund des Klimas zum Aufgeben gezwungen waren beziehungsweise den Tropenkrankheiten erlagen:

Their self-denial prepared the way, and others have entered into their labours. One has sowed and another reaps the harvest; but the Lord is glorified, and he will take care that both he that sowed and he that reapeth shall rejoice together.¹⁰²

Im selben Atemzug mit der Betonung der europäischen Initiative apostrophierten zeitgenössische Quellen die Rolle von assimilierten Einheimischen aus Sierra Leone als Assistenten und Vertreter der Europäer bei der Zivilisierung Afrikas.¹⁰³ Einer der ersten Vertreter der Europäer war Samuel Crowther, der bereits 1827 als Lehrer den *Recaptives* die christlichen Werte vermittelte.¹⁰⁴ Die Position eines Missionars blieb ihm jedoch vorerst verwehrt, da einzig Priester, die das Sakrament der Taufe als symbolisches Manifest der Konvertierung vollziehen durften, dafür in Frage kamen. Nachdem er aber auf der ersten Niger-Expedition (1841), als mehr als die Hälfte der Expeditionsteilnehmer im Sterben lagen, seine Qualitäten als Seelsorger bewiesen hatte, empfahl ihn der deutsche Missionar Frederick Schön, der ebenfalls die erste Niger-Expedition als Vertreter der CMS begleitet hatte, für die Priesterweihe, die er 1843 in London empfing. Seine erste Aufgabe als Priester und Missionar führte ihn zurück in seine ursprüngliche Heimat, dem Yoruba-Land im heutigen Nigeria, wo er zusammen mit dem Briten Townsend die Yoruba-Mission begründete.

¹⁰¹ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 99.

¹⁰² *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1864, 7.

¹⁰³ *Church Missionary Intelligencer*, April 1864, 97.

¹⁰⁴ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 176.

Die Rolle des kulturellen Übersetzers

Crowthers Fähigkeiten als Seelsorger waren wichtig, aber nicht das einzige Kriterium, das für seine Empfehlung für das Priesteramt ausschlaggebend war. Seine sprachlichen Kenntnisse in seiner Muttersprache, dem Yoruba, prädestinierten ihn ebenfalls für diese Position,¹⁰⁵ da der Wissensstand der Briten von afrikanischen Kulturen und Sprachen abseits ihres Einflussgebietes an der Küste zur Jahrhundertmitte, als sie unter dem Banner der Zivilisierungsmission ins Innere von Afrika vorstießen, gleich Null war. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch war Afrika ein dunkler weil unerforschter Kontinent,¹⁰⁶ wodurch sich die Kommunikation zwischen Fremden und Einheimischen als problematisch erwies. Im Church Missionary Atlas von 1865 wird zwar betont, dass Übersetzungen der Bibel bzw. Ausschnitte davon bereits in 190 Sprachen vorlagen, jedoch die linguistische Forschung als äußerst lückenhaft zu betiteln war.¹⁰⁷ Daraus resultierend bestand die Hauptaufgabe der Missionare in den frühen Jahren der Zivilisierungsmission in der Erschließung von „unbekannten“ Sprachen und in der Übersetzung der Bibel. Die Abhängigkeit der missionarischen Tätigkeit von linguistischen Forschungen wird im CMI explizit angesprochen:

Christianization of Africa carries discovery of Africa in its train. The Bible, being the stock-book of the world, cannot be at rest until all countries have been unlocked, all languages conquered, and the whole human family united under its blessed wing.¹⁰⁸

Das Erlernen der „fremden“ Sprachen von der Pike auf erwies sich als schwieriges Unterfangen. Der CMI kam im Jahre 1852 zu dem ernüchternden Ergebnis, dass sich europäische Missionare nach mehr als einem Jahrzehnt intensiver Sprachforschung noch nicht befähigt zeigten, eine Bibelübersetzung in Angriff zu nehmen.¹⁰⁹ Dieses Erkenntnis spielte im Falle Westafrikas den *Recaptives* neben dem Vorteil ihrer Immunität gegen Tropenkrankheiten einen weiteren Trumpf zu: sie mussten nicht erst eine afrikanische Sprache memorieren, um sich an die Bibelübersetzung heranwagen zu können, sondern sie konnten direkt die Arbeit in ihrer eigenen Muttersprache beginnen. Voraussetzung war natürlich die Beherrschung einer Sprache, in der die Bibel bereits übersetzt worden war. Auch hierbei waren die *Recaptives* bevorteilt, da in ihrer neuen Heimat Sierra Leone die englische Sprache zur Kommunikation und zur religiösen

¹⁰⁵ Childe, *Good out of Evil*. 1852, 80.

¹⁰⁶ *Church Missionary Intelligencer*. April 1852, 73.

¹⁰⁷ *The Church Missionary Atlas*, Church Missionary Society. London 1865, 9.

¹⁰⁸ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 120.

¹⁰⁹ Ebd., 120.

Interaktion herangezogen wurde und somit das Erlernen des Englischen zur Integration unerlässlich war.¹¹⁰ Auch Samuel Crowther erhielt nach seiner Ansiedlung in Sierra Leone Sprachunterricht und konnte sich dank seiner Sprachbegabung von der Masse an befreiten Sklaven hervorheben. Er beherrschte bereits nach drei Tagen Unterricht das Alphabet und nach sechs Monaten war er in der Lage das Neue Testament zu lesen.¹¹¹ Auf Grund seiner sprachlichen Bildung und Begabung war es Crowther möglich, sich linguistisch zwischen zwei unterschiedliche Kulturen zu bewegen und er erwies sich demnach als der ideale Übersetzer. Seine erbrachte Leistung auf diesem Gebiet war beachtlich: *A Grammar of the Yoruba Language* (1852), *A Vocabulary of the Yoruba Language* (1852) und *A Grammar and Vocabulary of the Nupe Language* (1864). Seine Verdienste in der linguistischen Forschung brachten ihm den Ruf als Vorzeige-Missionar ein¹¹² und dienten zudem der CMS 1864 unter anderen als Beweis für seine Qualifikation für das Amt des Bischofs.¹¹³

Die Pionierarbeit Crowthers und seiner Kollegen schufen die Basis für die nächste Generation an Missionaren, die in Form von Übersetzungen und Textbücher wichtige Werkzeuge zur Vermittlung des Wort Gottes bereitgestellt bekamen. Jedoch war die sprachliche Barriere nicht das einzige Hindernis, das sich den Missionaren bei ihren Bemühungen, die „Ungläubigen“ zur Konvertierung zu bewegen, in den Weg stellte. Der Bericht eines europäischen Missionars, der in Sierra Leone mit der Christianisierung von *Recaptives* beauftragt war, verdeutlicht die Mehrdimensionalität der Problematik, mit der sich Missionare bei der Vermittlung des Christentums konfrontiert sahen:

[...] I was deeply impressed, not only with the great ignorance of the liberated portion of the congregation, but with my own inability to make myself understood in the simplest English words I could command. Language seemed to present an almost impenetrable barrier to any intelligent intercourse with them. I longed to communicate the saving truths of the Gospel, but the means were wanting. This circumstance made me wish to be master of their native tongue, and to be able to think as they thought, that I might convey the truth to their untutored mind in the most effectual manner.¹¹⁴

Das Christentum musste demnach nicht nur in eine andere Sprache, sondern zudem in eine andere Kultur übersetzt werden. Die CMS war sich der Mehrdimensionalität

¹¹⁰ *The Church Missionary Atlas*. 1865, 13.

¹¹¹ *Childe*, Good out of Evil. 1852, 66.

¹¹² *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 20.

¹¹³ Brief an den Erzbischof von Canterbury, in: *Miscell. Papers*, vol. 1, No 5. 1864, 24f.

¹¹⁴ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1864, 109.

bewusst, die der Missionsarbeit anhaftete, und forderte von ihren Missionaren neben der Verbreitung und Übersetzung der christlichen Werte, auch die Anpassung des Christentums an die einheimische Kultur.¹¹⁵ Dies setzte jedoch Kenntnisse über die Kultur der „Anderen“ voraus und veranlasste die CMS, ihre Missionare mit der Erforschung lokaler Glaubensvorstellungen zu beauftragen.¹¹⁶ Die Bedeutung von kulturellem Know-how im interkulturellen Aufeinandertreffen wurde auch von richtungsweisenden Philosophen gestützt. Gemäß John Stuart Mill fehlt den sogenannten Gebildeten, die „sich nicht in die Geisteslage derjenigen versetzt [haben], die anders denken als sie [...] im eigentlichen Sinne des Wortes die Kenntnis der Lehre, die sie selbst verkünden“.¹¹⁷ Mill beruft sich dabei auf Cicero, der bei seinen Gerichtsfällen „seines Gegners Sache mit ebenso großer, wenn nicht größerer Intensität studierte wie seine eigene“.¹¹⁸ Übertragen auf die (Zivilisierungs-)Mission in Westafrika bedeutete Ciceros Grundsatz, dass *Recaptives* auf Grund ihrer afrikanischen Herkunft die prädestinierten Missionare waren, da des „Gegners Sache“ ursprünglich der *Recaptives* „eigene Sache“ war. Anders ausgedrückt konnten die *Recaptives* so denken wie die Einheimischen, da sie selbst durch dasselbe Weltbild geprägt worden waren, und verfügten dadurch, um Mills Denkansatz weiterzuverfolgen, über mehr Kenntnis von dem Prozess der Christianisierung als ihre europäischen Kollegen. Peel zufolge, der mit seiner Forschung einen tiefen Einblick in die Kultur der Yoruba gewährt, nutzte Crowther sein herkunftsbedingtes Wissen über die Yoruba-Kultur und seine erworbenen Bibelkenntnisse, um Analogien zwischen vorchristlichem Judentum und dem „Heidentum“ der Yoruba aufzuzeigen, mit dem Ziel, den Übergang von der altbewährten Religion zum Christentum als einen automatischen und unaufhaltsamen Prozess darzustellen. Peel verweist zudem auf den Vorteil von Missionaren mit Yoruba-Hintergrund, die auf traditionelle Weisheiten in Form von Sprichworten zurückgreifen konnten, um das Christentum für Einheimische verständlich zu vermitteln.¹¹⁹ Die hilfreiche Wirkung von Yoruba-Sprichworten bei der Predigt war auch der CMS bekannt:

The Yorubas are as superstitious as the old Romans were about “male ominata verba.” When Mr. Crowther has been declaring God’s wrath against sinners, his audience would sometimes hardly stay to hear more from lips that had uttered words

¹¹⁵ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1864, 5.

¹¹⁶ Peel, John, D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana 2000, 117.

¹¹⁷ Mill, John Stuart, *Über die Freiheit*. Stuttgart 2008, 52. Siehe auch: Bhabha Homi K., *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, 139.

¹¹⁸ Mill, *Über die Freiheit*. 2008, 51.

¹¹⁹ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 21.

so ill-omened; but to detain them, you only needed to quote their own usual saying under such circumstances.¹²⁰

Ein Missionar musste also an der Tradition anknüpfen oder in Peels Worten die Vergangenheit mit der Gegenwart verbinden, um das Christentum – aus christlicher Sicht erfolgreich - zu verbreiten.¹²¹

Die Vergangenheit mit der Gegenwart zu verbinden fand auch bei der linguistischen Übersetzungsarbeit Anwendung, da dabei Worte aus der einheimischen Sprache herangezogen wurden, die die christliche Lehre auszudrücken vermochten. Die Übersetzung von „Gott“, einen für das Christentum fundamentalen Begriff, verdeutlicht die kulturelle Dimension bei der linguistischen Tätigkeit von Missionaren. Die Religion der Yoruba bestand aus verschiedenen Kulturen mit den unterschiedlichsten Begrifflichkeiten für das Göttliche, jedoch fand sich kein expliziter Ausdruck für den allmächtigen Gott des Christentums. In Folge wählten Christen wie Muslime *Olorun* als den für den Monotheismus geeigneten Terminus, da dessen Bedeutung „Besitzer des Himmels“ der christlichen Vorstellung von Gott im Himmel entsprach.¹²² Missionarische Sprachforschung erfolgte demnach durch das christliche Prisma, das durch die Ideologie der Zivilisierungsmission einen weiteren die Realität verzerrenden Schliff bekam und dadurch zu einer Hierarchisierung von Sprachen führte.

Der Bewertung von Sprachen lag die Vorstellung zu Grunde, dass Gott in Babel als Strafe die Menschheit nicht nur in unterschiedliche „Rassen“ getrennt hatte, sondern auch in verschiedene Sprachen, und dass durch linguistische Forschung das Ziel angestrebt werden musste, alle Sprachen unter dem Banner des Christentums zu vereinigen.¹²³ Die linguistische Beschäftigung der Missionare führte laut dem CMI dazu, dass die Kommunikation mit den Söhnen Hams nun möglich sei,¹²⁴ wobei das Rekurren des Hamiten-Mythos die Wertigkeit verdeutlicht, die den Sprachen durch die eurozentrische Brille der Superiorität beigemessen wurde. Das Englische galt den Briten als Maßstab für linguistische Perfektion, anhand dessen die Bewertung von afrikanischen Sprachen erfolgte. Innerhalb des breiten Spektrums an inferior geltenden afrikanischen Sprachen stellte sich Frederick Schön in seinem Reisetagebuch lediglich die Frage, welche einheimische Sprache für den missionarischen Zweck gefördert werden sollte. Dies führte zu ihrer Bewertung mittels Überprüfung der Ausdrucksstärke

¹²⁰ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 120.

¹²¹ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 21f.

¹²² Peel, *Religious Encounter*. 2000, 116-122.

¹²³ *The Church Missionary Atlas*. 1865, 9.

¹²⁴ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 115.

für die christliche Lehre. Frederick Schön beurteilte das Hausa in diesem Kontext als hochwertige Sprache, da es durch den Kontakt mit dem Islam über religiöse Termini verfügte, die zum Ausdruck des monotheistischen Christentums unerlässlich waren. Im Vergleich dazu suchte er solche Begriffe im Vokabular von – im zeitgenössischen Wortlaut – Heidenvölkern vergeblich.¹²⁵ Die Sprache der Yoruba bekam dieselbe positive Bewertung wie das Hausa, da Crowthers linguistische Forschungen die Ausdrucksstärke seiner Muttersprache bewiesen hatten.¹²⁶ Hand in Hand mit der Aufwertung des Yoruba ging die Aufwertung der Yoruba-Kultur. Der CMI bezeichnete die Yoruba als ein besonderes Volk, da sich ihre Sprache als expressiv und ihre Kultur als zivilisierbar erwiesen hatte.¹²⁷ Auch die Religion der Ibo erhielt von Frederick Schön auf Grund der Erkenntnisse, die er aus seinen linguistisch-kulturellen Forschungen ableitete, eine Aufwertung:

The Ibos are, in their way, a religious people. The word “Tshuku“ – God – is continually heard. Tshuku is supposed to do everything. [...] Their notions of some of the attributes of the Supreme Being are, in many respects, correct, and their manner of expressing them striking. [...] On the death of a person who has, in their estimation, been good, they will say, “He will see God;” while, of a wicked person, they say, “He will go into fire.” [...] I was assured [...] by inquiring of such as had never had any intercourse with Christians, that they possessed correct ideas of a future state of reward and punishment. Truly God has not left Himself without witness!¹²⁸

Die linguistische Forschung lieferte den Missionaren demnach ein religiöses Vokabular, von dem sie sich eine Erleichterung bei ihren Bemühungen erhofften, das Christentum effektiv zu vermitteln. Die Betonung liegt auf „erhoffen“, da die Realität des interkulturellen Aufeinandertreffens eine weitere mit Problemen behaftete Dimension im kulturübergreifenden Übersetzen eröffnete. Der Indienmissionar Alexander Duff verbalisiert diese Problematik, indem er schreibt, dass „jeder Begriff der Eingeborenen, den der christliche Missionar verwenden kann, um die göttliche Wahrheit zu vermitteln, [...] bereits als auserwähltes Symbol eines dazu passenden tödlichen Irrtums besetzt [ist]“. ¹²⁹ Ein Beispiel aus der Praxis vermag die Komplexität der kulturellen Dimension bei der linguistischen Übersetzungsarbeit zu veranschaulichen. Der europäische Missionar Townsend, der zusammen mit Samuel

¹²⁵ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 120.

¹²⁶ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 117.

¹²⁷ *Church Missionary Intelligencer*. März 1852, 54.

¹²⁸ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 51.

¹²⁹ Duff, zitiert nach: *Bhabha, Homi K.*, *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, 150.

Crowther 1846 die Yoruba-Mission in Abekouta begründete, berichtet schockiert in seinem Journal von einer Frau, die sich selbst in der Sprache der Yoruba „Teufel“ nannte. Das Yoruba-Wort *Eṣu*, das die Missionare in ihrer Paranoia vor falschen Propheten als „Teufel“ übersetzt hatten, war aber in Yoruba selbst positiv besetzt, da die besagte Frau als Oriṣa-Priesterin von Haus zu Haus zog, um gegen Bezahlung Segen auszusprechen.¹³⁰ Da die Frau durch Townsend aufgrund dieses interkulturellen Übersetzungsfehlers eine persönlich motivierte Abwertung erfuhr, behinderte sich der Missionar durch seine eigene Übersetzungsarbeit selbst bei seinem Ziel, Einheimische zur Konvertierung zu bewegen.

Recaptives als prädestinierte Mittler

Die kulturelle Dimension bei der linguistischen Übersetzungsarbeit und die Herausforderungen, die das „Umdenken“ des Christentums in eine andere Kultur an den Missionar stellten, verdeutlichen, dass ein Teil des missionarischen Aufgabenbereichs mit dem eines interkulturellen Mittlers vergleichbar war. In der Ära der Zivilisierungsmission, als Christianisierung, legitimer Handel und Zivilisierung eine ideologische Symbiose eingingen, mussten Missionare als Speersitze der Bewegung zudem Aufgaben übernehmen, die weit über ihr primäres Betätigungsfeld der Christianisierung hinausgingen, ihre Funktion entsprach eher der eines interkulturellen Mittlers. Buxton unterstreicht diese Rolle, indem er Missionare als die besten „Zivilisierer“ betitelte.¹³¹ Im Namen der Zivilisierungsmission knüpften sie politische und wirtschaftliche Kontakte und bestimmten als Dolmetscher über den Ausgang von Verhandlungen. Bei der ersten Niger-Expedition, die auf den Abschluss von Abkommen gegen den Sklavenhandel abzielte, waren Schön und Crowther als Entsandte der CMS, wie aus ihren Tagebüchern zu entnehmen ist, an jeder Verhandlung mit lokalen Autoritäten beteiligt.¹³² Auch die Etablierung des legitimen Handels als Kampfansage an den Sklavenhandel wurde von Missionaren in ihrer Rolle als kulturelle Mittler vorangetrieben. So sind zum Beispiel die Kultivierung von Baumwolle im Gebiet der Yoruba und der Handel damit Henry Venns Bemühungen anzurechnen¹³³

¹³⁰ *The Church Missionary Intelligencer*, September 1852, 197.

¹³¹ Buxton, *The African Slave Trade*. 1839, 404.

¹³² *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society*. London 1842.

¹³³ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 85.

und Samuel Crowther unterstützte dieses Projekt als Diplomat vor Ort mit voller Motivation.¹³⁴ Missionare mussten jedoch nicht nur im Namen der Zivilisierungsmission in Kontakt mit den Repräsentanten lokaler Macht treten, sondern auch im eigenen missionarischen Interesse. Peel verweist in diesem Zusammenhang auf die Verhandlungen, die nötig waren, um ein Grundstück zur Errichtung einer Missionsstation zu erwerben.¹³⁵

Der Bedarf an kulturellen Mittlern in der Ära der Zivilisierungsmission ist auf das geringe Know-how, über das die Briten von der Kultur der „Anderen“ verfügten, zurückzuführen. Gemäß dem Modell von Weiss, das eigentlich auf die moderne internationale Wirtschaft zugeschnitten ist, jedoch auch vor diesem historischen Hintergrund Anwendung findet, müssen zwei Parteien mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund auf die Dienste eines Mediators zurückgreifen, wenn beide Parteien über wenig Kenntnis von der Kultur des Anderen verfügen. Ein interkultureller Mittelsmann muss folglich beide Kulturen, zwischen denen er zu mitteln beauftragt wird, kennen, um seiner Rolle gerecht zu werden.¹³⁶ Übertragen auf die Mission in Westafrika des neunzehnten Jahrhunderts fand sich in den *Recaptives* aufgrund ihrer kulturellen Hybridität eine prädestinierte soziale Gruppe zur Rekrutierung von kulturellen Mittlern im Gewand von Missionaren, da sie – im Idealfall – auf Wissen von Kultur und Sprache beider, im Prozess des kulturellen Aufeinandertreffens beteiligter Parteien zurückgreifen konnten. Auch Page betont in seiner Biographie die herkunftsbedingten Vorteile Crowthers bei den Verhandlungen während der ersten Niger-Expedition:

There was also shown in his [Crowther] treatment of the chiefs of the various tribes the advantages of negotiating through one of their own colour and country, and whatever success did attend the efforts put forth in establishing good relations with the natives was largely due to the services of the future Bishop of the Niger.¹³⁷

Die *Recaptives* verfügten zudem über weitere Vorteile für die Tätigkeit als Missionare und Mittler, die sich aus der besonderen Konstellation „soziale Entwurzelung durch Sklaverei, Befreiung aus derselben durch die Briten und Ansiedlung in Sierra

¹³⁴ Crowther, Samuel, Taylor, John C., The Gospel on the Banks of the Niger No.2. Journals and Notices of the Native Missionaries on the River Niger (1862), in: Missionary Publications Miscell 1. London 1863, 416. Siehe auch: Page, The Slave Boy of the Niger. 1891, 134.

¹³⁵ Peel, Religious Encounter. 2000, 123.

¹³⁶ Weiss, Stephen E., Negotiating with "Romans". Part 1, in: Sloan Management Review 35/2. 51, 1994, 53-55.

¹³⁷ Page, The Slave Boy of the Niger. 1891, 73f.

Leone“ ergaben. Zum einen waren die meisten *Recaptives*, wie aus dem Vorwort zum Journal der ersten Niger-Expedition zu schließen ist, getrieben von dem Wunsch, in ihre ursprüngliche Heimat zurückzukehren, der sie durch die Versklavung entrissen worden waren. Durch ihre Repatriierung würden sie, so die Vision der britischen Humanitären, die „Vorzüge“ der christlichen Kultur, die sie in Sierra Leone erfahren hatten, ins Innere Afrikas tragen und dadurch die Zivilisierung vorantreiben.¹³⁸ Auch Crowther versprach, nachdem er 1843 in London die Priesterweihe empfangen hatte, dass er bei seiner Rückkehr in seine ursprüngliche Heimat, dem Land der Yoruba, seinen Landsleuten von den Annehmlichkeiten der britischen Lebensweise berichten werde.¹³⁹ Zudem erhoffte sich die CMS, wie aus ihrer Missionszeitschrift abzuleiten ist, dass die unerwartete Rückkehr ihrer verschleppten Angehörigen ein positives Licht auf das Christentum und die britische Kultur werfen werde und dies das Interesse der Einheimischen zur Konvertierung wecken werde.¹⁴⁰ Die sozialen Netzwerke, auf die sie dank ihrer afrikanischen Wurzeln bei ihrer Heimkehr zurückgreifen konnten, eröffnete den *Recaptives de facto* die Möglichkeit, rasche Erfolge bei der Christianisierung zu verbuchen. Samuel Crowther zum Beispiel traf nach über 20 Jahre Trennung seine Mutter Afala in Abeokuta wieder und nutzte die Emotionen der Wiedervereinigung mit ihrer Taufe, die sie selbst in diesem Moment als Neugeburt empfand.¹⁴¹

Die Konstellation aus Versklavung, Befreiung und Repatriierung führte außerdem dazu, dass viele *Recaptives* sich wegen der christlich argumentierten Abolitionsbewegung, die ihre Befreiung aus der Sklaverei ermöglicht hatte, den Briten und dem von ihnen repräsentierten christlichen Wertesystem verbunden fühlten und sie „sich [auf Grund ihrer Befreiung] den Engländern gegenüber zum Dank verpflichtet [sahen]“. ¹⁴² Die Beobachtung dieses Gefühls der Dankbarkeit veranlasste Frederick Schön in seinem Reisetagebuch zur ersten Niger-Expedition, die *Recaptives* als ideale Vermittler des christlichen Wertesystems darzustellen, da sich in ihrer Person das Leid der Sklaverei und die Wohltat der Befreiung manifestierten:

¹³⁸ Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, XV.

¹³⁹ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 22.

¹⁴⁰ Ebd., 23.

¹⁴¹ *Childe*, Good out of Evil. 1852, 98.

¹⁴² *Ludwig, Frieder*, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger Mission (1890-1892), in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert*. Würzburg. 2004, 625.

I have witnessed, on several occasions, how feelingly they [Recaptives] speak to their own country people of the miseries which slavery produces, and of the kindness shown to them in liberating them.

[...] there is no class of persons better qualified to speak of the horrors of slavery, of the benefit conferred upon them by their liberation by Great Britain [...] than the Liberated Africans at Sierra Leone.¹⁴³

Durch das christliche Prisma war die Befreiung von den physischen Ketten der Sklaverei erst der Anfang, dem die Befreiung von den psychischen Ketten - als Synonym für nicht-christliche Glaubensvorstellungen - durch Konvertierung zum Christentum folgen musste.¹⁴⁴ Gemäß dem CMI waren die *Recaptives*, da sie die befreiende Wirkung des Christentums am eigenen Geiste erfahren hatten, gerüstet, das christliche Wertesystem authentisch an ihre Landsleute, die noch „im Heidentum gefangen“ waren, weiterzugeben.¹⁴⁵ Mit der Orientierung an der christlichen Vorstellung von Moral und „wahrer“ Religion ging jedoch auch die Übernahme des britischen rassistischen Bildes von Afrika einher, das Afrika als einen moralisch dunklen Kontinent zeichnete, der erst durch Christianisierung erhellt werden würde.¹⁴⁶ Diesem Bild entsprechend betitelte Samuel Crowther in einem Tagebuch seine Aufgabe als Missionar als einen Konflikt zwischen Licht und Dunkel¹⁴⁷ und zeigte den Briten mit der Akzeptanz der christlich motivierten Rassismen, dass er sich trotz seiner afrikanischen Herkunft dem christlichen Wertesystem zugehörig fühlte.

Der Faktor Zugehörigkeit, beziehungsweise – um eine Metapher heranzuziehen, die der Realität vom Vermitteln zwischen zwei Parteien gerecht wird – die „politische“ Gesinnung gewinnt besonders im Hinblick auf die hybride Kultur von Mediatoren an Bedeutung. Nach dem Modell von Weiss liegt die Gefahr beim Heranziehen von Mittelsmännern darin, dass sie nicht im Interesse der Partei handeln, von der sie beauftragt wurden, sondern mit den Interessen der Gegenseite sympathisieren.¹⁴⁸ Übertragen auf die Missionsarbeit in der Ära der Zivilisierungsmission mussten Missionare im Interesse der Briten übersetzen, um ihrer Funktion als kulturelle Mittler im Dienste des Christentums gerecht zu werden. Die Wahrung der britischen Intentionen war jedoch in der Realität nicht immer gewährleistet. Ein Paradebeispiel für die Gefahr der Abtrünnigkeit ist der bereits angesprochene Fall eines europäischen

¹⁴³ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 64/ 67.

¹⁴⁴ *Church Missionary Intelligencer*, Oktober 1864, 234.

¹⁴⁵ *Church Missionary Intelligencer*, August 1852, 189.

¹⁴⁶ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 23.

¹⁴⁷ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 80.

¹⁴⁸ Weiss, *Negotiating with "Romans"*. 1994, 55.

Missionars, der sich seinen christlichen Idealen abgewandt hatte, um in das lukrative Geschäft mit Sklaven einzusteigen.¹⁴⁹

Auch die CMS war sich der Gefahr des Desertierens bewusst, wie eine Passage aus dem CMI verdeutlicht, in dem betont wird, dass selbst die „stärksten“ Missionare – Europäer miteinbegriffen – den Versuchungen erlagen, die sich ihnen im missionarischen Feld eröffneten.¹⁵⁰ In Anbetracht des Umstands, dass selbst europäische Missionare, die den ambivalenten Raum der kulturellen Hybridität betreten hatten, trotz ihres christlichen Hintergrunds nicht immun gegen Beeinflussung durch ihre Kontaktkulturen waren, gewinnt der – im Zusammenhang mit den Qualitätskriterien eines Missionars bereits angeschnittene – Kritikpunkt einer fehlenden tiefenkulturellen Verankerung des Christentums bei den *Recaptives* an Bedeutung. Im Unterschied zu europäischen Missionskandidaten mussten die *Recaptives* in ihrer zukünftigen Tätigkeit nämlich nicht ihr gebürtiges Wertesystem vermitteln und repräsentieren, sondern ein fremdes, das sie erst bei ihrer Befreiung und Ansiedlung in der christlichen Kolonie Sierra Leone kennengelernt hatten, und das im Falle ihrer Kinder ein Wertesystem ohne familiäre Tradition war. Somit war ein – im zeitgenössischen Missionsjargon – „Rückfall“¹⁵¹ in den Schutz der Kultur, die ihnen seit Kindheit an vertraut war, vor allem in Krisenzeiten keine Seltenheit.¹⁵²

Charakteristisch dafür steht der Fall von Richard Wilkinson, dessen Biographie, zumindest in den ersten Jahren seines Kontakts mit der europäischen Kultur, dem Leben Crowthers gleicht. Wie Crowther bekam auch Wilkinson die Möglichkeit, in jungen Jahren England zu besuchen und in Folge seinem europäischen Mentor, Missionar Butscher, als Mediator bei der Christianisierung seiner Landsleute zu assistieren. Wilkinson war prädestiniert für diese Rolle, da er neben dem Englischen auch Soosoo und Mandinka fließend beherrschte und ihm zudem das Fulbe vertraut war. Als sich jedoch in der lokalen Bevölkerung ein Widerstand gegen die massiven Interventionsversuche der Missionare in die bestehende soziale Ordnung erhob und Wilkinson zum Schlichten aufgefordert wurde, schlug er sich auf die Seite der Einheimischen und hetzte sie gegen die Missionare auf. Wenig später fiel er vom christlichen Glauben ab und identifizierte sich wieder über seine gebürtige Kultur.¹⁵³

¹⁴⁹ Sanneh, Lamin, *West African Christianity. The Religious Impact*. London 1983, 60.

¹⁵⁰ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1864, 8.

¹⁵¹ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 185.

¹⁵² Northrup, David, *Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone*, in: *Slavery and Abolition* 27/1, 2006, 14.

¹⁵³ *Church Missionary Intelligencer*, April 1864, 77f.

Trotz der Gefahr des „Rückfalls“ blieb die CMS aber ihrer Politik treu und plädierte weiterhin für die *Recaptives* als prädestinierte Missionare für Westafrika. Besonders im Vorfeld zu Crowthers Bischofsweihe wurde der Kritikpunkt der fehlenden tiefenkulturellen Verankerung des Christentums bei den *Recaptives* von der CMS ausgeblendet und im Gegenteil deren Verlässlichkeit und Beständigkeit apostrophiert:

The native evangelist has been, tried and found to be reliable. We at first, doubted him, and feared to use him; but [...] the very unhealthiness of climate, which crippled our European force [...] coerced us into the employment of the native Christian, for otherwise the work must have left undone. He has been tried alone on the banks of the Niger. No white brother has stood by him there to counsel and direct him. [...] He has been placed in circumstances of great difficulty, and has so conducted himself as to win the respect of chiefs and people [...]. He has proved himself an able minister of the New Testament, for he has won souls to Christ [...].¹⁵⁴

Auch Crowther hatte sich – im Wortlaut der CMS - als *nützlich* erwiesen, weshalb er für die Bischofsweihe vorgeschlagen wurde.¹⁵⁵ In einem Brief an den Erzbischof spricht die CMS Crowthers Qualitäten, die ihn ihrer Meinung nach für das Amt des Bischofs prädestinierten, explizit an: Pietät, Weisheit, Erfahrung und linguistische Forschung.¹⁵⁶ Diese Fähigkeiten, die seine Orientierung am christlichen Wertesystem bewiesen, waren für die Position des Bischofs aus britischer Sicht existenziell, da er, durch dieses Amt befähigt, nach eigenem Ermessen Einheimische zu Priestern weihen konnte und dadurch über die Zukunft der *Native Church* entschied. Da - frei nach dem CMI (1864) - die Aufgabe des Oberhauptes der *Native Church* in der Gewährleistung der Konstanz des Dogmas lag, musste der Bischof, damit die einheimischen Missionare und mit ihnen die einheimische Kirchenorganisation nicht vom „wahren“ Glauben abkamen sobald sie in die Autonomie entlassen wurden, mit der CMS ideologisch verbunden sein.¹⁵⁷ Crowther erfüllte auch diese Anforderung, da er - wie das folgende Kapitel aufzeigen wird – dieselben Ziele zu seiner Lebensaufgabe erkoren hatte, die auch die CMS in ihren Missionsstatuten verankert hatte: Die Etablierung von autonomen einheimischen Kirchenorganisationen als Speerspitze der Zivilisierungsmission.

¹⁵⁴ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1864, 97.

¹⁵⁵ Ebd., 98. Hervorhebungen durch S.F.

¹⁵⁶ Brief an den Erzbischof. 1864, 24.

¹⁵⁷ *Church Missionary Intelligencer*. Oktober 1864, 237.

Zusammenfassung

Kapitel II hat aufgezeigt, dass die Abolition – obwohl sie Crowthers Karriere vom Sklaven zum Bischof ermöglichte – dennoch nicht frei von rassistischem Gedankengut war. Besonders die Zivilisierungsmission als modernes Abolitionskonzept verdeutlicht diesen Aspekt: Einerseits erklärte die Ideologie der Zivilisierungsmission das christliche Wertesystem zum Maßstab für kulturelle Perfektion, was zur Inferiorisierung nicht-christlicher Gesellschaften führte. Andererseits aber wurde Individuen die Möglichkeit eingeräumt, durch Assimilation ihre marginale Position auf der Leiter der Zivilisation zu überwinden, wie Crowthers Aufstieg bis zum Bischof verdeutlicht. Es wurde jedoch auch aufgezeigt, dass die Briten vor dem Hintergrund der für sie gefährlichen Tropenkrankheiten auf die Inklusion von Einheimischen angewiesen waren, die als kulturelle Mittler im Gewande von Missionaren ihre Interessen vor Ort vertreten sollten, da ansonsten das Zivilisierungsprojekt nicht hätte aufrecht erhalten werden können. In den *Recaptives*, den befreiten Sklaven in Sierra Leone, fanden die modernen Abolitionisten schließlich eine soziale Gruppe, die sich aufgrund ihrer kulturellen Hybridität für die Mittlerrolle prädestinierte. Die Adaption der britisch-christlichen Kultur in Kombination mit ihrem afrikanischen Hintergrund erlaubte ihnen, sich sprachlich und kulturell zwischen der jeweiligen lokalen und der britischen Kultur zu bewegen. Zudem konnten sie, zusätzlich zu ihrem Vorteil der Immunität gegen Tropenkrankheiten, auf soziale Netzwerke zurückgreifen, die das Agieren im missionarischen Feld erleichterten. Samuel Crowther vereinigte in seiner Person alle von den Briten geforderten Qualitätsmerkmale für die Position des Vertreters der Briten bei der Zivilisierung Afrikas, wodurch er die rassistisch argumentierten Grenzen der Exklusion sprengen konnte und bis zum ersten afrikanischen Bischof der Anglikanischen Kirche aufsteigen konnte. Ob sich Crowther selbst auch als kultureller Mittler im Dienste der Briten verstand, oder ob er aus dieser fremdzugeschriebenen Rolle ausbrechen konnte, wird das folgende Kapitel versuchen zu rekonstruieren.

DRITTES KAPITEL

Wie ein Chamäleon

Die Diskussion der britischen Sicht auf Crowthers Rolle hat aufgezeigt, dass er für die Briten aufgrund seiner kulturellen Hybridität den prädestinierten kulturellen Mittler verkörperte, um ihre Interessen in Westafrika zu vertreten. Dank seiner afrikanischen Herkunft verfügte er nicht nur über wertvolles kulturelles Know-how, sondern zudem über eine in seiner frühen Kindheit erworbene Immunität gegen die für Fremde äußerst gefährlichen Tropenkrankheiten. Außerdem bewies sein Willen zur Assimilation, dass er sich zum christlich-britischen Wertesystem zugehörig fühlte, was aus britischer Sicht für seine Integrität und Loyalität sprach. Wie aber ein Sprichwort der Yoruba besagt, erscheint eine einseitige Aussage immer als wahr,¹ weshalb abgesehen von der britischen Perspektive auch Crowthers eigene Sicht auf seine Rolle beleuchtet werden muss. Ausgehend von Homi Bhabhas Interpretation der Assimilation als eine Form der menschlichen Mimikry, die sich koloniale Subjekte angeeignet hatten, um sich gleich eines Chamäleons an die neue kulturell hybride Situation anzupassen,² - eine Vorstellung, die Kalkül hinter den Wunsch nach Anpassung impliziert - kann die These formuliert werden, dass sich Crowther nicht als britischer Interessensvertreter sah, sondern er mit seiner makellosen Mimikry eigene Ziele verfolgte. Die Diskussion über Crowthers Selbstsicht auf seine Rolle soll in Folge beweisen, dass Crowther im Zuge seiner Assimilation auch das christliche Weltbild, einer superioren Kultur anzugehören, übernommen hatte und er sich – dem britischen Welt- wie Selbstbild ähnelnd - als Zivilisierer und Modernisierer seiner gebürtigen Heimat sah. Der erste Teil des Kapitels wird sich mit der Frage nach dem Warum für Crowthers Mimikry beschäftigen und auch ihre Folgen und die ihr anhaftenden Probleme aufzeigen. Im zweiten Teil wird Crowthers Mimikry im Kontext der kulturell hybriden Welt, in der er lebte, beleuchtet werden, um zu verdeutlichen, dass seine Assimilation kein Versuch war, weiß zu werden, sondern – um auf die Metapher von Jacques Lacan zu rekurrieren³ - mit einem

¹ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 119.

² Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, 77.

³ Lacan, zitiert nach Bhabha, *Verortung der Kultur*. 2011, 125.

militärischen Tarnmanöver vergleichbar ist, das auf die Realisierung seiner persönlichen Bestrebungen abzielte.

Ideell entwurzelt von der Heimat

Crowthers Bedürfnis, sich zu assimilieren, ist in direkter Weise auf seine Erfahrungen zurückzuführen, die er im Zuge seiner Versklavung und Befreiung gemacht hatte, da er dadurch seiner gebürtigen Heimat entwurzelt worden war und er in Folge bei seiner Ansiedlung in Sierra Leone das Christentum, welches für ihn ein bis dato fremdes Wertesystem war, als eine attraktive Alternative empfinden konnte. 1837 verfasste Crowther einen Brief, in dem er das Erlebte detailgetreu schildert, wodurch der Nachwelt ein – in Northrups Worten – wertvoller, da rarer „Erste-Hand-Bericht“ über die Sklaverei aus der Sicht eines Opfers erhalten ist, der die psychologischen Traumata im Geleit der Versklavung eindrücklich zu verdeutlichen vermag.⁴

Aus Crowthers Zeitzeugenbericht ist abzuleiten, dass die kulturelle Entfremdung als Folge der Versklavung kein eindimensionales Phänomen war, sondern sich entlang dreier Achsen der Entwurzelung aufschlüsseln lässt. Die erste Achse bezieht sich auf die gewalttätige und traumatisierende Trennung von der Familie bzw. Kinship-Gruppe. Crowther beschreibt seine Kindheit und Jugend als eine harmonische Zeit, in der er viel familiäre Liebe genossen hatte.⁵ Peel zufolge bedeutete für ihn die Separation von seinen Familienbanden den Verlust von sozialem Schutz und überdies den Verlust seiner Identität, die sich in Westafrika über die Zugehörigkeit zur jeweiligen Kin definierte. Durch die Trennung von ihr wurde der Versklavte zu einem Ding reduziert und seiner sozialen Zugehörigkeit beraubt.⁶

Die zweite Achse der Entfremdung bezeichnet die regionale Entwurzelung als Folge der Entführung aus dem Ort der Geburt. Rückwirkend verabschiedete sich Crowther 1837 in dem bereits zitierten Brief mit folgenden Worten von seinem Heimatdorf: „Farewell, place of my birth, the play-ground of my childhood, and the place which I thought would be the repository of my mortal body in old age!”⁷

⁴ Northrup, David, *Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone*, in: *Slavery and Abolition* 27/1, 2006, 4.

⁵ Crowther, Samuel Adjai, *The Narrative of Samuel Ajaya Crowther, 1837*, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 299.

⁶ Peel, John D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana 2000, 50, 59, 63.

⁷ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837)*. 1997, 303.

Dieser Aussage zufolge war das Heimatdorf nicht nur eine nostalgische Erinnerung an die glücklichen Kindheitsjahre, sondern war als Ort der Beisetzung der sterblichen Überreste mit einer tieferen, spirituellen Bedeutung behaftet.

Peel verweist in diesem Zusammenhang auf die religiöse Vorstellung der Yoruba, die verlangte, dass Verstorbene im Haus begraben werden, um als Ahnen unter den Angehörigen weiterzuleben. Die spirituelle Rolle der Ahnen lag in der Gewährleistung des Schutzes vor der Willkür der unterschiedlichsten Gottheiten, denen sich die Yoruba hilflos ausgeliefert sahen. Jede Ortschaft besaß ihre eigenen Gottheiten (Oriṣa), die in natürlichen Objekten wie Flüssen, Hügeln oder großen Bäumen bzw. in Naturgewalten ihre materielle Hülle fanden.⁸ Die wichtigste Gottheit für Crowthers Heimatdorf war Obatala, die Göttin der Reinheit, die im großen Baum im Ortszentrum lebte.⁹ Oriṣas repräsentierten unbekannte und naturgebundene Kräfte, die allgegenwärtig waren und sich vor allem negativ auf das Leben der Menschen auswirken konnten. Im Gegensatz zur Willkür der Oriṣas waren die Ahnen jedoch wesensgleich mit ihren lebenden Verwandten, ein Charakterzug, der sie zugänglich für menschliche Fürbitten machte. Auf den Punkt gebracht standen die jeweiligen Gottheiten für die Probleme des Lebens, während die spirituelle Macht der Ahnen Hoffnung gab, dass diesen Problemen begegnet werden könne.¹⁰ Konsolidiert wurden sowohl Oriṣas als auch Ahnen über Schreine, die untrennbar mit ihren materiellen Verkörperungen waren. So war der große Baum als Hülle von Obatala eine Kultstätte an sich, und ähnlich verhielt es sich mit den Gräbern der Ahnen, die – Peel zufolge – den Status von Hausschreinen erhielten.¹¹

Diese lokale Gebundenheit von spirituellen Kräften in der Weltanschauung der Yoruba impliziert, dass die körperliche Entwurzelung gleichbedeutend mit einer spirituellen Entwurzelung war. Crowthers Bericht über seine Erfahrungen im innerafrikanischen Sklavenhandel unterstreicht diese Vermutung: Im August 1821 wurde Crowther von einer Händlerin aus Itoko erworben, der er drei Monate als Haushaltssklave diente.¹² Gemäß Crowthers Worten konnte er sich in dieser Zeit relativ frei bewegen.¹³ Eine Flucht war demnach möglich, zudem sein Heimatdorf nicht weiter

⁸ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 93, 95.

⁹ Ajayi, Ade J.F., Samuel Ajayi Crowther of Oyo, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 292.

¹⁰ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 97.

¹¹ Ebd., 95.

¹² Ajayi, Samuel Ajayi Crowther of Oyo. 1997, 297.

¹³ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837)*. 1997, 307.

als 60 Kilometer entfernt lag.¹⁴ Die Gebundenheit des spirituellen Schutzes an lokale Kultstätten veranlassten Crowther, sich trotz dieser doch geringen geographischen Distanz als Fremder zu sehen und fesselten ihn zudem an unsichtbare Ketten, die schon den Gedanken an eine Flucht vereitelten:

Here I was a perfect stranger, having left the Oyo country far behind. [...] I could not think of going a mile out of town alone at night, as there were many enormous devil-houses along the highway [...].¹⁵

Crowther fühlte sich durch seine regionale Trennung im wahrsten Sinne des Wortes von allen Göttern verlassen¹⁶ und versuchte, wie viele andere Leidensgenossen, durch Suizid einen Ausweg aus dieser sozial und spirituell isolierten Situation zu finden:

In several nights I attempted strangling myself with my band; but had no courage enough to close the noose tight, so to affect my purpose. May the Lord forgive me this sin! I determined, next, that I would leap out of the canoe into the river, when we should cross it in our way to that country. [...] Thus the Lord, while I knew Him not, led me not into temptation and delivered me from evil.¹⁷

Crowthers Selbstmordversuche stehen charakteristisch für die Traumatisierung, die die Opfer der Sklaverei durch ihre Verschleppung erfuhren. Behandelt wie Tiere waren sie Zeugen dieser systematisierten Unmenschlichkeit. Crowthers Bericht zeichnet ein deutliches Bild davon: Sklavenjäger fingen ihn mit einem Lasso ein und zwangen ihn, am Nacken gefesselt, zu einem langen Marsch. Mehrere Male wechselte Crowther in Folge seinen Besitzer, wobei in seiner Anwesenheit über den Preis verhandelt wurde. In Iseyin wurde Crowther sogar gegen ein Pferd eingetauscht. In Anbetracht dieser Erlebnisse nicht unberechtigt, bezeichnete sich Crowther selbst als einen Sklaverei-Veteranen¹⁸ und eben diese Erfahrungen führten zu einer Aversion gegen die Institution Sklaverei. So berichtet Crowther, dass er bei seiner Befreiung durch die britische Marine dem portugiesischen Sklavenhändler, der gefesselt am Deck kniete, aus Affekt auf den Kopf schlug.¹⁹

Crowthers Antipathie richtete sich jedoch auch gegen das Substrat in seiner gebürtigen Kultur, welches aus Profitgier die Institution Sklaverei förderte und

¹⁴ Siehe: Karte von Crowthers Route im innerafrikanischen Sklavenhandel, in: *Ajayi*, Samuel Ajayi Crowther of Oyo. 1997, 293.

¹⁵ *Crowther*, The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837). 1997, 307.

¹⁶ *Fyfe*; zitiert nach *Northrup*, *Becoming African*. 2006, 6.

¹⁷ *Crowther*, The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837). 1997, 307f.

¹⁸ Ebd., 301-311, 310.

¹⁹ *Crowther*, The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837). 1997, 313.

bemächtigte, und ihm dadurch temporär die Menschenwürde genommen hatte. Eben dieses Gefühl, aufgrund eines tief verankerten Traumas mit seiner kulturellen Vergangenheit gebrochen zu haben, ist der stützende Pfeiler der dritten Achse im Prozess der kulturellen Entfremdung, die ich Achse der ideellen Entwurzelung nennen möchte. Ein Brief, in dem Crowther über die Zerstörung von Lagos durch die britische Marine berichtet, verdeutlicht, was unter ideeller Entwurzelung gemeint ist:

Her Majesty's steam-vessel 'Samson' arrived from Lagos last evening, and brought the long-wished-for tidings, the destruction of Lagos, the stronghold and secure nest of the slave-trade in the Bight of Benin. [...] The English flag is now flying at Lagos.²⁰

Diesem Brief zufolge war für Crowther Gewalt gegen sein eigenes Land legitim, wenn dadurch der Sklavenhandel eingedämmt werden konnte, wobei diese Akzeptanz von Gewalt ein Indikator dafür ist, dass sich Crowther von dem Wertesystem, das ihn seit Geburt an geprägt hatte, distanzierte. Die Betonung liegt auf „sich“, um die Aktivität zu unterstreichen, die dem Prozess der ideellen Entwurzelung anhaftet, da im Gegensatz zur erzwungene Separation von der Kin und der Region, auf die die Opfer keinen Einfluss hatten, die ideelle Entwurzelung eine Entscheidung war, die das Opfer aus freiem Willen treffen konnte. Bildhaft ausgedrückt riss die gewaltsame Trennung von Familie und Region ein soziales und spirituelles Vakuum auf, das die Versklavten zu einer Neudefinierung ihrer selbst zwang, wobei diese Neudefinierung der Identität zwar von außen gesteuert, aber nicht aufoktroziert werden konnte. Die Situation in der Kolonie Sierra Leone, in der die Briten die befreiten Sklaven ansiedelten, veranschaulicht die Aktivität und Komplexität der ideellen Entwurzelung.

Die Kolonie Sierra Leone wurde bereits bei ihrer Gründung im Jahre 1787 als eine christliche Kolonie konzipiert, die dem Geist der Abolition entsprechend als Leuchtturm in das dunkle Afrika leuchten sollte.²¹ Obwohl durch die Ansiedlung zehntausender Recaptives die christliche Bevölkerung, die sich aus schwarzen Siedlern aus England und den Amerikas und einigen wenigen Weißen zusammensetzte, zu einer Minderheit wurde, blieb das christliche Wertesystem dominant.²² Um sie in die Gesellschaft einzugliedern, verfolgten die Briten das Ziel, durch Beauftragung der CMS die Recaptives zu christianisieren.²³ Trotz dieses gezielt gesteuerten Prozesses der

²⁰ Crowther, Samuel Adjai, Brief (1851), Extrakte davon in: CMI 1852, 61.

²¹ Church Missionary Intelligencer, April 1864, 75.

²² Northrup, Becoming African. 2006, 5.

²³ Wyse, Akintola, The Krio of Sierra Leone. An Interpretative History. London 1989, 3.

kulturellen Entfremdung durch Christianisierung, blieb die Konvertierung jedoch eine freie Entscheidung. So redefinierten viele Recaptives, vor allem ältere Männer, ihre gewohnten Kulte, indem sie sie an die neuen Umstände in Sierra Leone anpassten. Andere konvertierten zwar zum Christentum, jedoch nur pro forma, da sie sich, zumeist in Krisenzeiten, an ihren traditionellen Religionen reorientierten. Andere wiederum konvertierten zum Islam, dem Konkurrenten des Christentums.²⁴ Demnach war die Übernahme des christlichen Wertesystems, was zwangsläufig zu einer ideellen Entwurzelung führte, lediglich eine Alternative und auf gar keinen Fall ein Muss.

Es muss betont werden, dass die Internalisierung von „fremden“ Werten als Teil der inneren Natur des Menschen - wie schon von Goethe apostrophiert - ein unterbewusst verlaufender Prozess ist,²⁵ den Samuel Crowther in seinem eigenen Fall als Wille Gottes interpretierte:

The Lord was pleased to open my heart to hearken to those things which were spoken by His servants; and being convinced that I was a sinner, and desired to obtain pardon through Jesus Christ, I was baptized on the 11th of December, 1825, by the Rev. J. Raban.²⁶

Aus dieser Aussage geht hervor, dass Crowthers Bewusstseinswandel zwar latent verlaufen war, er die Entscheidung, sich zum Christentum zu bekennen, aber aktiv und bewusst getroffen hatte, eine Entscheidung, die in Anbetracht der psychischen Kondition der traumatisierten Recaptives als nachvollziehbar erscheint. Immerhin versprach die christliche Lehre der Opferbevölkerung Seelenheil, eine Aussicht, die – wie Christopher Fyfe argumentiert – im Kontrast zu ihren Erfahrungen als Sklaven vielversprechend klang.²⁷ Da sie zudem wegen ihrer Versklavung spirituell entwurzelt und somit offen für Neues waren, nahmen viele Recaptives das Christentum als eine attraktive Alternative wahr; so auch Crowther, der durch Konversion sein Bedürfnis nach geistlichem Halt stillen konnte und dadurch außerdem sein familiäres Vakuum durch Integration in die christliche Gemeinde zu kompensieren vermochte. In seinen eigenen Worten war das Christentum die perfekte Freiheit.²⁸

Es muss aber erwähnt werden, dass die Konvertierung zum Christentum und die Eingliederung in die christliche Gesellschaft den befreiten Sklaven auch materielle und gesellschaftliche Vorteile einbrachte, was viele Recaptives und besonders Crowther

²⁴ Northrup, *Becoming African*. 2006, 13f.

²⁵ Goethe, zitiert nach: Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. 2011, 17.

²⁶ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837)*. 1997, 314f.

²⁷ Fyfe, zitiert nach: Northrup, *Becoming African*. 2006, 7.

²⁸ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837)*. 1997, 315.

beflügelte, durch eine möglichst makellose Assimilation zu glänzen. Anders ausgedrückt, versprach die Anpassung an die christlich genormte Gesellschaft beruflichen Erfolg und deshalb auch einen Weg, um sich zu profilieren, wobei dieses Agieren in Bezugnahme auf Bhabhas kulturwissenschaftliche Theorie als menschliche Mimikry klassifiziert werden muss.

Vorrangig eröffnete die Konvertierung der Opferbevölkerung Perspektiven, die ihnen in ihrer gebürtigen Kultur durch den gesellschaftlichen Status als Sklaven verwehrt geblieben waren. Es ist daran zu erinnern, dass das Christentum ein Wertesystem verkörperte, das – zumindest nach den Vordenkern der Abolition – die Gleichheit aller Menschen vor Gott proklamierte.²⁹ Gemäß Thomas Clarkson, der auf intellektueller Ebene das System der Sklaverei anprangerte, war ein nach westlichem Maßstab gebildeter Afrikaner jedem gebildeten Europäer ebenbürtig,³⁰ ein Denkansatz, der ambitionierten Konvertierten eine Karriere im britischen Kolonialsystem ermöglichte. Crowther wusste diese Chance zum gesellschaftlichen Aufstieg zu nutzen und zeichnete sich durch Fleiß und Anpassungsfähigkeit aus, wobei ihm die Briten auf Grund dieser Charakterzüge und seiner Sprachbegabung spezielle Förderungen – zum Beispiel in Form seiner ersten Englandreise 1826 – zu Teil werden ließen. Seine makellose Mimikry verhalf ihm schließlich, bis zum ersten afrikanischen Bischof der Anglikanischen Kirche aufzusteigen.

In Anbetracht der familiären, spirituellen und beruflichen Erfüllung, die Crowther im Christentum fand, ist es wenig verwunderlich, dass er rückblickend – wie es Adéléké Adéèkó treffend formuliert – seine Versklavung nicht nostalgisch sah, sondern diese einschneidende Erfahrung vielmehr als einen Wendepunkt in seinem Leben einstufte.³¹ Seine Versklavung war für ihn ein wichtiger Abschnitt auf dem von Gott vorgegebenen Weg, da er dadurch – seiner gebürtigen Kultur entrissen – in den Kontakt mit dem Christentum kam.³² In seinem Brief von 1837 spricht Crowther diesen Aspekt explizit an:

I was in my native country, enjoying the comforts of father and mother, and the affectionate love of brothers and sisters. From this period I must date the unhappy,

²⁹ Clarkson Thomas, *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*. London 1785, 125.

³⁰ Ebd., 116.

³¹ Adéèkó, Adéléké, *Writing Africa under the Shadow of Slavery: Quaque, Wheatley, and Crowther*, in: *Research in African Literatures* 40/4, *Writing Slavery in(to) the African Diaspora*, 2009, 4.

³² Murphy, Laura, *Obstacles in the Way of Love: The Enslavement of Intimacy in Samuel Crowther and Ama Ata Aidoo*, in: *Research in African Literatures* 40/4, *Writing Slavery in(to) the African Diaspora*, 2009, 49.

but which I am now taught, in other respects, to call blessed day, which I shall never forget in my life. I call it unhappy day, because it was the day in which I was violently turned out of my father's house, and separated from relations; and in which I was made to experience what is called to be slavery – with regard to its being called blessed, it being the day which Providence had marked out to set out on my journey from the land of heathenism, superstition and vice, to a place where His Gospel is preached.³³

Crowther vertrat die Meinung, dass Gott Schlechtes bringt, um Gutes daraus erwachsen zu lassen. Mit diesem Standpunkt entsprach er dem Diskurs der Zivilisierungsmission, als die Briten versuchten, ihre Schuldkomplexe, die sie sich auf Grund ihrer aktiven Beteiligung am transatlantischen Sklavenhandel in den vorhergegangenen Jahrhunderten aufgelastet hatten, durch Entwicklung von ideologischen Strategien zu kompensieren. Dabei war eine Strategie - wie bereits diskutiert -, von der eigenen Vergangenheit abzulenken, indem von den Vordenkern der Zivilisierungsmission rund um Buxton die afrikanische Initiative hinter dem fortdauernden Sklavenhandel apostrophiert wurde. Eine weitere Vorgehensweise, um die Schuld von sich weisen zu können, war die Berufung auf Gott, der gemäß der biblischen Weissagung „Wahrlich, die Wege des Herren sind unergründlich“ seine eigenen Ziele verfolgt habe, als er die Sklaverei erlaubte, um die „Heiden“ dem Christentum zuzuführen. Mit der Phrase „Good out of Evil“ war ein Schlagwort geboren, das charakteristisch für den Geist dieser Epoche steht.

Jedoch stellt sich, vor allem bei der Eingliederung des zitierten Briefes in den historischen Kontext, unausweichlich die Frage, ob Crowther den Diskurs übernommen hatte oder der Diskurs durch seine Aussage geprägt worden war. Immerhin verfasste er diesen Brief 1837, demnach noch vor der Veröffentlichung von Buxtons richtungsweisendem Werk, das den Paradigmenwechsel zur Zivilisierungsmission einleitete. Die vorliegende Quellenlage lässt jedoch keine eindeutige Antwort auf die Frage zu. Fakt ist, dass seit Crowthers Brief die Floskel „Good out of Evil“ zu einem Leitsatz der Zivilisierungsmission wurde, den die Briten bis in die 1850er heranzogen, um ihre eigene Vergangenheit moralisch aufzuarbeiten. Den Zenit des Diskurses markiert die Veröffentlichung eines Lehrbuches für das Islington College mit dem gleichnamigen Titel, das thematisch eine klischeebehaftete Darstellung der jungen Jahren Crowthers ist. Da die zweite Auflage von „Good out of Evil; or, the History of

³³ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther (Brief 1837)*. 1997, 299.

Adjayi, the African Slave Boy“ von Crowther selbst überarbeitet wurde,³⁴ kann diese Quelle - unter Vorbehalt wohlgemerkt - als Spiegel für Crowthers Meinung herangezogen werden.

Die Hauptaussage des Lehrbuchs ist, dass Crowther seine „wahre“ Freiheit erst durch seine Taufe gewonnen hatte, da er durch sie erst den Status des Menschseins erlangt hatte. Als Manifest für die Kraft des Sakraments der Taufe werden die Christen in Sierra Leone herangezogen, die durch ihre Christianisierung – nach dem zeitgenössischen Diskurs - den zivilisatorischen Entwicklungsstand von Barbaren abzulegen vermochten, und deshalb an sich ein Beweis für Zivilisation durch Christentum waren. Als Folge daraus wird in dem Buch der Schluss gezogen, dass Sklaverei gut war, da dadurch viele „Heiden“ den „Klauen Satans“ entrissen worden waren, um in Sierra Leone das Wort Gottes zu empfangen.³⁵ Diente diese Trope den Briten zur Rechtfertigung des Leides, das sie den Opfern der Sklaverei zugefügt hatten, lieferte sie auf der anderen Seite den Recaptives eine theologische Erklärung für ihre Vergangenheit als Sklaven, was ihnen half, diese einschneidenden Erfahrungen als Gottgewollt zu verstehen und verhinderte, dass sie am Erlebten verzweifelten.

Resümierend war das Christentum für Crowther im Kontext seiner Entwurzelung sowohl eine attraktive Alternative für die Zukunft, als auch ein Weg, um seine traumatische Vergangenheit aufzuarbeiten, weshalb er und viele weitere Recaptives sich zu assimilieren versuchten und sich auch über das christliche Wertesystem zu identifizieren begannen. Wie das folgende Kapitel aufzeigen wird, transportierte Crowthers Mimikry aber auch ein Dilemma, da er durch die Übernahme des Christentums ein Wertesystem internalisierte, das - speziell in der Ära der Zivilisierungsmission - Nichtchristen als kulturelle Untermenschen deklassierte. Da nun für Crowther aber die inferioren Anderen keine Fremden sondern seine ehemaligen Landsleute - Familienangehörige mit einbegriffen - waren, lief er Gefahr in einen emotionalen Zwiespalt zu geraten, den aber seine Psyche zu verhindern wusste.

³⁴ *Childe, C.F.*, Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa. London 1852, VII.

³⁵ Ebd., 56, 84.

Eine Reise vom Licht in die Dunkelheit

Die Folge von Crowthers Mimikry war, dass er durch sie in die kulturelle Hybridität gedrängt wurde, die in seinem Falle von einer diskrepanten und gewissermaßen auch polaren kulturellen Wertigkeit gezeichnet war. Es ist daran zu erinnern, dass Christsein im Kontext des neunzehnten Jahrhunderts auch bedeutete, nichtchristliche Kulturen als minderwertig wahrzunehmen. Für Crowther, der selbst kein gebürtiger Christ war, bedeutete die Übernahme dieser Vorstellung folglich, dass sowohl seine ehemaligen Landsleute als auch seine eigene Vergangenheit inferior waren, was zwangsläufig zu einem emotionalen Zwiespalt bei der Bewertung seines Umfelds und seiner selbst führen musste. Seine Psyche jedoch versuchte, diesen Konflikt zu neutralisieren, indem sie die afrikanische Seite seiner kulturellen Hybridität aus dem Bewusstsein verbannte.

Bei der Analyse von Crowthers Journal zur dritten Niger-Expedition (1857-59) wird zum Beispiel ersichtlich, dass er sich mit dem Personalpronomen „wir“ auf die christlichen Expeditionsteilnehmer bezieht, um sich von den nichtchristlichen „Anderen“ und von seiner eigenen kulturellen Vergangenheit abzugrenzen. Da er jedoch in einer Textstelle mit dem „wir“ auch sich selbst und seine ehemaligen Landsleute bezeichnet, muss angenommen werden, dass seine afrikanische Vergangenheit lediglich an den oberen Rand seines Unterbewusstseins gedrängt werden konnte und in manchen Momenten der emotionale Konflikt wieder ins Bewusstsein rückte. Laut Echeruo scheint diese doppelte Bedeutung von „wir“ ein typisches Charakteristikum von Quellen zu sein, die von zeitgenössischen afrikanischen Missionaren geschaffen wurden, da diese sich damit sowohl auf das Britische wie Afrikanische bezogen, und das oftmals in einem Atemzug.³⁶ Homi Bhabha nennt dieses Phänomen den Akt der Verdoppelung, der sich beim Schreiben selbst vollzieht und einer Spaltung des Subjekts gleichkommt.³⁷

Da demnach die Verdrängung der kulturellen Vergangenheit nicht genügte, um den als minderwertig empfundenen nichtchristlichen Aspekt in seiner kulturellen Hybridität auszublenden, versuchte Crowther den emotionalen Konflikt zu unterdrücken, indem er den Fokus auf seine neue christliche Identität richtete. Dies erreichte er durch eine kompromisslose Internalisierung der Philosophie der britischen Zivilisierungsmission, die die unterschiedlichen Wertigkeiten zu legitimieren vermochte. Seine

³⁶ Echeruo, zitiert nach: Zachernuk, Philip Serge, *Colonial Subjects. An African Intelligentsia and Atlantic Ideas*. Charlottesville/ London 2000, 43.

³⁷ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. 2011, 77.

Tagebucheintragungen zu seinen Expeditionen in seine gebürtige Heimat verdeutlichen diesen Aspekt, da er diese – dem Weltbild der Zivilisierungsmission entsprechend – als Reisen vom Licht des Christentums in die heidnische Dunkelheit wahrnahm.

Das Licht des Christentums fand Crowther in der britischen Kultur bestätigt, um die er die Briten – wie aus einer Aussage zu schließen ist – beneidete.³⁸ Er fühlte sich in einem solchen Maß von ihr angezogen, dass er Queen Victoria als seine eigene Königin betitelte³⁹ und auch Entwistle betont Crowthers Liebe zu England, das er im Zuge mehrerer Reisen kennengelernt hatte.⁴⁰ Diese Identifikation über die britisch-christliche Kultur ging so weit, dass sich Crowther und im Allgemeinen alle christianisierten *Recaptives* – wie einem Artikel des *Lagos Standard* zu entnehmen ist – als britische Subjekte einstufen und in England ihr Mutterland sahen.⁴¹ Das Dilemma für Crowther war jedoch, dass sein Lebensmittelpunkt nicht in seiner ideellen Wahlheimat England lag, sondern in Afrika.

Ein neues Zuhause fanden Crowther und seine ideologischen Brüder und Schwestern in der christlich organisierten Kolonie Sierra Leone, in der sie von den Briten nach ihrer Befreiung angesiedelt worden waren. In Crowthers Augen war Sierra Leone nicht Afrika, sondern ein britischer Außenstützpunkt auf dem afrikanischen Kontinent, dessen Licht der christlichen Zivilisation wie ein Leuchtturm in die heidnische Dunkelheit seiner ehemaligen Heimat schien, womit er dem zeitgenössischen Weltbild der Briten entsprach. Die ideologische Abtrennung Sierra Leones vom Rest Afrikas spiegelt sich besonders in Crowthers frühen Gesprächen mit der einheimischen Bevölkerung des Hinterlandes wider, bei denen er diese Kolonie als das Land der Weißen betitelte.⁴² Trotz des Heimatgefühls, das ihn an Sierra Leone band, war jedoch der Wunsch nach Repatriierung allgegenwärtig; er empfand es schlichtweg als seine christliche Pflicht, seinen ehemaligen Landsleuten das Christentum zu vermitteln, um sie an seinem Glück teilhaben zu lassen.⁴³ Als 1841 eine Expedition ausgerüstet wurde, die die Landstriche an den Ufern des Nigers auf ihre Zivilisierbarkeit nach den Prinzipien der

³⁸ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther* (Brief 1837). 1997, 315.

³⁹ Crowther, *Samuel Adjai, Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854*. London 1855, 143.

⁴⁰ Entwistle, *Mary*, *Where White Men Died*. London 1947 [1941], 32.

⁴¹ Ayandele, E.A., *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*. London 1966, 245.

⁴² Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 324.

⁴³ Vorwort zu: *Journal zur Niger-Expedition 1841*, in: *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society*. London 1842, XV.

Zivilisierungsmission überprüfen sollte, bekam Crowther schließlich die Chance, seinen Traum zu erfüllen. Die CMS lud ihn ein, die von der britischen Krone ausgerüstete Expedition als ihr Beauftragter zu begleiten, um geeignete Lokalitäten zur Errichtung erster Missionsstationen ausfindig zu machen. Obwohl er diesen Moment lange Zeit herbeigesehnt hatte, empfand er bei seiner Abreise von Sierra Leone Trauer, was die These seiner heimatlichen Verbundenheit zu diesem christlichen Refugium an der westafrikanischen Küste stützt:

*July 2 - To-day, about 11 o'clock, the "Soudan" got under weigh for the Niger, the highway into the heart of Africa. [...] When I looked back on the colony in which I had spent nineteen years – the happiest part of my life, because there I was brought acquainted with the saving knowledge of Jesus Christ [...] I could not but feel pain, and some anxiety, for a time, at the separation.*⁴⁴

Crowthers erste Reise in seine gebürtige Heimat zeigt vor allem auf, dass nach den zwei Jahrzehnten, die er in seinem Exil Sierra Leone in christlichem Umfeld und quasi isoliert von seiner gebürtigen Kultur verbracht hatte, sein neues Weltbild bereits eine tiefe Verankerung aufwies, wie eine Anekdote aus seinem Reisetagebuch verdeutlicht: Am 30. August 1841 passierte die Expedition eine Ortschaft, deren Bewohner sich am Ufer versammelten, um die stromaufwärts fahrenden Dampfschiffe, die in dieser Region zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt waren, zu bestaunen. Inmitten der Menschenmenge bemerkte Crowther eine Frau, die sichtlich erschrocken von dem Anblick der riesigen Schiffe, die sich obendrein ohne menschliches Zutun selbst antrieben, auf den Boden warf, ihre eigenen Hände küsste und mit starrer Miene gen Himmel blickte. Dieses Ritual deutete Crowther als einen Hilferuf an ihre Götter, die sie um Schutz vor dieser bedrohlichen Situation anflehte. Anstatt jedoch der Frau und der Bewältigung ihrer Ängste Verständnis entgegenzubringen, zog Crowther diese Beobachtung als Indikator für den seelischen Verfall Afrikas heran.⁴⁵ Dieselbe Meinung von Afrika als einen Kontinent, der im Heidentum versunken war, hatte er auch schon in Sierra Leone in Bezugnahme auf seine Versklavung und dem Leid, das ihm durch seine eigene Kultur zugefügt worden war, bekundet.⁴⁶

⁴⁴ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 259f.

⁴⁵ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 285.

⁴⁶ Crowther, *The Narrative of Samuel Ajayi Crowther* (Brief 1837). 1997, 303.

Demnach hatte Crowther die erste Niger-Expedition bereits mit einem vorgeprägten Bild von Afrika angetreten,⁴⁷ wobei sich seine Vorstellungen auf Grund des Kontrastes zwischen dem christlich organisierten Leben in Sierra Leone und den Lebensgewohnheiten fernab des christlichen Einflussgebietes in Folge selbst bestätigten. So betont er in einem Gespräch mit Chief Rogang, bei dem er die Vorzüge der westlichen Zivilisation darzulegen versucht, die verbesserten Lebensbedingungen der befreiten Sklaven in Sierra Leone:

[T]here are many Nufi, Hausa, and Yoruba people in the White-Men's country, who have been liberated from the Portuguese and Spanish slave-ships; that they are now living like White Men; that they pray to God, and learn His book; and consequently are living a happier life than when they were in their country, and much better off than their country-people are at the present.⁴⁸

Zudem nahm Crowther sein Umfeld umso rückständiger wahr, je weiter die Expedition den Niger flussaufwärts in Regionen vordrang, die – um die zeitgenössische Metapher aufzugreifen – vom Licht der christlichen Zivilisation noch nie berührt worden waren. Am 4. September ging er mit einigen europäischen Begleitern bei der Stadt Iddah an Land, um der fünf Meilen entfernten Stadt Wappa einen Besuch abzustatten. Der König von Benin hatte jedoch aus Skepsis mehr als hundert Soldaten aufmarschieren lassen, um dieses Vorhaben zu unterbinden. Crowther beschreibt diese Krieger als die wildesten Kreaturen, die ihm jemals zu Gesicht gekommen waren:

They had on a great number of charms and greegrees about their hair, neck, wrists, and waists, decorated with beads and many crowries. Some had only dirty bits of cloth about their waists, and others about their shoulders; which, together with their smoky bows and arrows, and their dirty hair, plaited in different forms, gave them a complete appearance of barbarity. [...] If I had met with a wild people before, this was one of that kind.⁴⁹

Einen Monat später endete Crowthers erste Reise in seine ursprüngliche Heimat bei der Stadt Egga, wo die Expedition – mittlerweile wegen Krankheit und zahlreichen Todesfällen auf ein Schiff reduziert - auf Grund des saisonal bedingten niederen Flusspegels zur Rückfahrt gezwungen war. Unter dem Strich endete die erste Niger-Expedition, wie es der Expeditionsteilnehmer Frederick Schön ausdrückte, desaströs.⁵⁰

⁴⁷ Siehe dazu: Crowthers Brief von 1837, in dem er vier Jahre vor der Expedition bereits dasselbe Afrikabild vertrat wie im Journal zur Expedition.

⁴⁸ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 314f.

⁴⁹ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 289-291.

⁵⁰ Page, Jesse, *The Slave Boy of the Niger*. London 1891, 71.

Die 40 Todesopfer, die die Expedition gefordert hatte, unterstrichen Westafrikas Ruf als White Man's Grave, und dämpften dadurch die Euphorie um Buxtons Forderung nach einem Ausgreifen ins westafrikanische Hinterland. Zumindest in England erlaubte die öffentliche Meinung, geformt durch das Scheitern der ersten, keine weitere Expedition. Crowther aber sah sein Weltbild und die Dringlichkeit seines Vorhabens, die christliche Zivilisation ins Innere des afrikanischen Kontinents zu tragen, durch die Erfahrungen, die ihm der direkte Kontakt mit seinen ehemaligen Landsleuten gebracht hatte, bestätigt.

Zwar war das Projekt „Erschließung des Nigers“ aufgrund des katastrophalen Ausgangs der ersten Niger-Expedition politisch ad acta gelegt, aber für Crowther markierte diese Reise den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Karriere vom Sklaven zum Bischof. Da er während der Expedition seine Fähigkeiten als Seelsorger unter Beweis gestellt hatte, wurde er 1843 als einer der ersten *Recaptives* zum Priester der anglikanischen Kirche geweiht,⁵¹ wodurch ihm die CMS einen Posten mit hoher Verantwortung zuerkannte. Sie verlieh ihm den Status eines vollwertigen Missionars und entsandte ihn in seine gebürtige Heimat, das Land der Yoruba. Sein Auftrag lautete, zusammen mit Townsend, einem europäischen Kollegen, in Abeokuta die Yoruba-Mission zu begründen. Townsend hatte im Vorfeld dazu diese Stadt besucht und war von den Einwohnern mit offenen Armen empfangen worden.⁵² Vor allem die dort bereits existierende christliche Gemeinde, die sich aus repatriierten *Recaptives* zusammensetzte und über 200 Seelen zählte, bat um seelischen Beistand in Form von Priestern und der Errichtung eines Missionshauses.⁵³ Als Crowther und Gefolgschaft 1846 Abeokuta erreichten, wurden sie von einem festlichen Umzug in die Stadt geleitet, wo sie feierlich begrüßt wurden. Wenige Monate später traf Crowther in dieser Stadt auch seine Mutter wieder, die in der Umgebung von Abeokuta lebend von ihrem verloren geglaubten Sohn erfahren hatte.⁵⁴ Crowther nutzte die Emotionen des Wiedersehens und konvertierte seine Mutter Macht seiner Priesterwürde zum Christentum, und auch im Allgemeinen erwies sich die missionarische Tätigkeit als fruchtbar. Die Zahlen sprachen für sich; in nur drei Jahren verzeichnete die christliche Gemeinde 500 Mitglieder und 200 Kandidaten, was Abeokuta den Ruf des spirituellen

⁵¹ Page, *Jesse, The Slave Boy of the Niger*. London 1891, 75.

⁵² Childe, *Good out of Evil*. 1852, 95.

⁵³ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 78.

⁵⁴ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 79.

Israels in der Wildnis von Afrika einbrachte.⁵⁵ Diese Erfolge beflügelten Crowther in seinem Optimismus bezüglich der Zivilisierbarkeit Afrikas und bestätigten ihn in seinem Weltbild, das in der Philosophie der Zivilisierungsmission fußte.

Als 1854 eine weitere Expedition zur Erschließung des Nigers - diesmal privat - ausgerüstet wurde, nahm Crowther das Angebot mit frischem Optimismus an, auch an dieser Unternehmung teilzunehmen. Aufgrund der positiven Erfahrungen, die er während der Jahre in der Yoruba-Mission gesammelt hatte, zeigte er sich in seinem Journal zur zweiten Expedition als absolut überzeugt von der Notwendigkeit der Zivilisierungsmission, um Afrika aus der heidnischen Dunkelheit ans Licht der christlichen Zivilisation zu führe. Danach suchend fand er auch offensichtliche Anzeichen von Zivilisation in den Ortschaften, mit denen die Briten im Zuge der ersten Expedition in Kontakt getreten waren, was für ihn die Bestätigung für den positiven Effekt der Zivilisierungsmission war:

Soon after we had cleared Sunday Island, traces of cultivation began to appear [...]. [M]any newly-cleared spots, in the midst of which numerous lofty palm trees stood, which were carefully preserved for their rich and valuable produce, showed further, the improved state of the banks. [...] There is another striking change in the habits of the people themselves; in 1841, very few of them were to be found with any decent articles of clothing; I spied today, among a group about forty people on shore, fifteen who I could distinctly see had English shirts on. This is an evident mark of the advantage of legal trade over that in men.⁵⁶

Dieses Zitat verdeutlicht den Zweck des Journals zur zweiten Niger-Expedition und im weiteren Sinne auch den Zweck der Expedition selbst. Da die britische Öffentlichkeit vor dem Hintergrund des katastrophalen Ausgangs der ersten Expedition nicht mehr bereit war, für ein Projekt ohne Aussicht auf Erfolg zu spenden bzw. dafür Druck auf die Politik auszuüben, galt es - wie auch aus dem Vorwort zu schließen ist -, das Projekt Zivilisierungsmission gezielt zu bewerben, um im britischen Gewissen das Bewusstsein einer moralischen Pflicht gegenüber der afrikanischen Bevölkerung wiederzuerwecken. In diesem Sinne verweist Crowther einerseits auf die sichtbaren Anzeichen von Zivilisation als Folge des Kontakts der einheimischen Bevölkerung mit der britischen Kultur, betont jedoch andererseits den barbarischen Charakter der Völker, die von jeglicher Zivilisation nach britischer Definition abgeschottet ein für Menschen

⁵⁵ Church Missionary Intelligencer, Januar 1852, 21; *Childe*, Good out of Evil. 1852, 101.

⁵⁶ *Crowther*, Journal zur Expedition (1854). 1855, 10f.

unwürdiges Dasein fristeten.⁵⁷ Mit dieser Sicht stützte Crowther die Meinung der CMS, die im Vorwort des Journals einen dementsprechenden Appell an die Pietas ihrer Leserschaft richtete, um sie an ihre christliche Verantwortung für ihre afrikanischen Mitmenschen zu erinnern:

May the good hand of the Lord, which is evidently beckoning us forward in our efforts to reach these long isolated members of the human family, and to bring them into the circle of civilization, direct and prosper all the measures which may be adopted for this end, and may He shortly establish His kingdom in this long-benighted region.⁵⁸

Eine dieser von der CMS geforderten Maßnahmen, um Afrika aus dem Zustand der Dunkelheit ins Licht zu führen, war die Beauftragung der christianisierten und nach westlichen Maßstäben ausgebildeten *Recaptives* mit der Zivilisierung ihrer Landsleute. Demnach hatte für Crowther die Bewerbung der Zivilisierungsmission eine tiefere Dimension als die eines reinen Appells an das britische Gewissen, Afrika nicht zu vergessen, da die Ausweitung der britischen Interessensphären vor dem Hintergrund der für Ausländer oft tödlichen Tropenkrankheiten die Eröffnung von weiteren Karrieremöglichkeiten für westlich gebildete Afrikaner bedeutete. Zudem war Crowther im wahrsten Sinne des Wortes ein Produkt der Abolition und der Zivilisierungsmission, da er dem britischen Kampf gegen die Sklaverei sowohl seine Freiheit als auch seine Ausbildung verdankte. Exakt gesehen, war sein Dasein als freier Mensch, die materiellen Vorteile vorerst außer Acht gelassen, von der Ideologie der Abolition abhängig, vor allem aber von der evangelikalen Doktrin, die die frühe Abolition des auslaufenden achtzehnten Jahrhunderts legitimiert hatte und die die Gleichheit aller Seelen vor Gott einforderte. Ajayi apostrophiert in diesem Zusammenhang, dass Crowther von der evangelikalen Lehre nicht nur geprägt worden war, sondern auch nach ihren Grundsätzen lebte.⁵⁹ Crowthers ideologische Abhängigkeit vom Evangelikalismus zeigt sich auch in einer späteren Aussage, als er afrikanische Missionare vor der fehlerhaften Doktrin der Katholiken warnte.⁶⁰

In der Zivilisierungsmission als neu überdachtes Abolitionskonzept fand Crowther schließlich einen günstigen ideologischen Rahmen für seine einmalige Karriere vom Sklaven zum ersten afrikanischen Bischof über Westafrika. Da - Zachernuk zufolge -

⁵⁷ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 102.

⁵⁸ Vorwort zu: *Journal zur Expedition* (1854). 1855, XXIII.

⁵⁹ Ajayi, Ade J.F., *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*. London 1965, 216.

⁶⁰ Crowther, Samuel Adjai, *Experiences with Heathens and Mohammedans in West Africa*. London 1892, 30.

den westlich gebildeten Afrikanern in dieser Epoche die Aufgabe zugeschrieben wurde, einen Außenposten für britische Zivilisation zu kreieren und diesen in Folge selbständig zu managen, sahen sie, Crowther miteinbegriffen, in der Bewerbung und Verteidigung dieser für ihr Dasein existenziellen Ideologie ihre Lebensbestimmung.⁶¹ So bezeichnete sich Crowther in einem Streitgespräch mit einem Kritiker der Zivilisierungsmission selbst als Resultat und Beweis für die fruchtbare Arbeit der Missionare.⁶²

Auch Crowthers dritte Bereisung des Nigers (1857-59) ist ein Manifest seiner bedingungslosen Überzeugung von der Zivilisierungsmission, da er allen widrigen Umständen zu Trotz nicht zögerte, die Missionsarbeit aufzunehmen, um seine ehemaligen Landsleute aus der „heidnischen Dunkelheit“ zu führen. Zur Vorgeschichte: Es ist daran zu erinnern, dass Crowther von der CMS 1857 grünes Licht zur Errichtung der ersten Missionsstationen entlang des Nigers erhielt, um die exklusiv einheimische Niger-Mission ins Leben zu rufen, und er zu diesem Zwecke an der dritten Niger-Expedition teilnahm. Sein Auftrag lautete, mit pro-britischen lokalen Autoritäten in Kontakt zu treten und von ihnen Ländereien für die Mission zu erwerben. Crowther wählte die Stadt Onitsha als geeigneten Standpunkt zur Errichtung des ersten Missionshauses und beauftragte Mr. Taylor, einen Pastor aus Sierra Leone, mit der Führung dieser Einrichtung, während er selbst seine Reise flussaufwärts fortsetzte, um weitere geeignete Lokalitäten ausfindig zu machen.⁶³ Die Expedition fand jedoch am 7. Oktober 1857 ein plötzliches Ende, als das Dampfschiff „Dayspring“ bei der Insel Jeba auf felsigen Grund lief und irreparable Schäden davontrug. Aufgrund dieses Schiffsbruchs waren die Expeditionsteilnehmer gezwungen, länger als ein Jahr in Jeba zu verweilen, dessen Autoritäten sich, im Gegensatz zu Onitsha, durch die Präsenz der Briten bedroht sahen und als Konsequenz den Kontakt zwischen ihren Untertanen und den Fremden erschwerten.⁶⁴ Demnach war Jeba per se kein prädestinierter Ort zur Errichtung einer Missionsstation, oder durch das zeitgenössische christliche Prisma betrachtet, ein Ort, gefangen in der Dunkelheit.

Trotz der widrigen Grundvoraussetzungen machte sich Crowther dennoch unverzüglich ans missionarische Werk, um die lokale Bevölkerung durch Christianisierung aus dieser Gefangenschaft zu befreien; doch das traditionelle Weltbild

⁶¹ Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 36.

⁶² Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 139.

⁶³ Crowther, *Samuel Adjai*, *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854*. London 1855, 23-40.

⁶⁴ Ebd., 113-115.

war tief verankert. Gespräche mit den Einheimischen bestätigten Crowther in seiner Überzeugung von der Dringlichkeit der Zivilisierung Afrikas entlang der Prinzipien der Zivilisierungsmission, um ihr Weltbild, das er als verschoben empfand, zurechtzurücken:

While talking, a fine rainbow appeared in the east: I asked for its name in Nupe, which was given, *dúwa*, with the idea of what they took it to be. *Dúwa* is thought to be a very large snake which rises from the earth towards the sky [...]. I took this opportunity of correcting their idea about the rainbow as a living creature; but the subject was too abstruse to be apprehended at once by mere explanation. [...] So deep is this superstitious belief, which only civilization can radically correct.⁶⁵

Dieser Tagebuchauszug verdeutlicht Crowthers Überzeugung von der grundsätzlichen Zivilisierbarkeit eines jeden Menschen und Adéékó zufolge war Crowther zudem optimistisch, dass Afrika in absehbarer Zeit auf der von den Briten definierten Leiter der Zivilisation aufsteigen werde.⁶⁶ Zum Beispiel sah Crowther bei den Idzos, den Bewohnern des Niger-Deltas, indem er – wie schon bei der zweiten Niger-Expedition - die Verbreitung von europäischen Hemden als Indikator dafür nahm, definitive Anzeichen einer Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, auch wenn sie seiner Meinung nach noch weit hinter dem zivilisatorischen Stand der Bewohner der Küstenstädte zurücklagen.⁶⁷ Crowther bezweifelte demnach nicht, wie auch Zachernuk bezüglich der westafrikanischen Intellektuellen im Allgemeinen apostrophiert, dass Afrika hinsichtlich seiner Kultur dem europäischen Vorbild weit nachhinkte.⁶⁸ Da Crowther jedoch auch enthusiastisch war, dass dieser Rückstand mit Hilfe des Zusammenwirkens von Christentum und legitimem Handel überwunden werden konnte, stellte sich ihm lediglich die Frage, was zuerst eingeführt werden müsse, um das angestrebte Ziel „Zivilisation für Afrika“ schnellst-möglichst zu erreichen: Christianisierung oder der Handel mit legitimen Gütern?

Entwistle zufolge war sich Crowther sicher, dass der Handel mit Baumwolle und Palmöl eine lukrative Einnahmequelle für die Einheimischen sei und ihnen zu Wohlstand verhelfen werde.⁶⁹ Nach den Prinzipien der Zivilisierungsmission sollte die Aussicht auf Reichtum die Einheimischen dazu bewegen, den Handel mit Sklaven aufzugeben bzw. - in seinen eigenen Worten - dem Sklavenhandel den Todesstoß

⁶⁵ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 193f.

⁶⁶ Adéékó, *Writing Africa under the Shadow of Slavery*. 2009, 20.

⁶⁷ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 11f.

⁶⁸ Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 36.

⁶⁹ Entwistle, *Where White Men Died*. 1947, 17.

versetzen.⁷⁰ Dementsprechend kompromisslos verlangte er die Schaffung von günstigen Rahmenbedingungen für den legitimen Handel. So forderte er, um nur ein Beispiel zu nennen, 1859 in einen Brief an Henry Venn den Einsatz von britischen Kanonenbooten, um die Handelsschiffe auf dem Niger vor Übergriffen durch die einheimische Bevölkerung zu beschützen.⁷¹ Crowthers Überzeugung vom Handel mit legitimen Gütern zeigt sich auch in seiner Rolle als offizieller Agent der *West Africa Company*, für die er Handelskontakte entlang des Nigers knüpfte.⁷² Zudem analysierte Crowther auf seinen Reisen ins Landesinnere die Regionen nicht nur hinsichtlich der Zivilisierbarkeit ihrer Bewohner, sondern auch die natürlichen Begebenheiten in Hinblick auf ihre Tauglichkeit für den internationalen Markt. Im Journal zur dritten Niger-Expedition beschreibt er das Handelspotenzial der Nupe im Detail:

A large quantity of shea butter may be purchased in the upper parts of the Kowara at a very cheap rate. The next product which may be mentioned is *cotton*, which may be grown to any amount if there be demand for it. [...] The next product fit for European markets is the *beni seed*, and *ground nuts*, which may be grown to any amount if asked for; also *gum* may be obtained. [...].⁷³

Trotz seiner offensichtlichen Überzeugung vom legitimen Handel, betont Crowther, sich auf den Apostel Paulus berufend, 1866 in einer Schrift, dass in der Missionsarbeit der Handel zwar eine wichtige, jedoch sekundäre Funktion einnimmt, da das Christentum, wie die geschäftige Tätigkeit der afrikanischen Christen bereits bewies, den Geschäftssinn sowohl förderte als auch forderte und somit das Fundament für Zivilisation bildete.⁷⁴ In anderen Worten konnte Handel nur zivilisationsfördernd wirken, wenn die christliche Lehre das moralische Fundament für den wechselseitigen Austausch von Waren legte. Sein unfreiwilliger Aufenthalt in Jeba als Folge des Schiffsbruchs bestätigte Crowther in dieser Annahme, da die Bewohner dieser Stadt, obwohl die Briten in dieser Zeit mit ihnen Handel trieben, durch das britisch-zivilisatorische Prisma bewertet, dennoch keine Fortschritte machten.⁷⁵

Der Kontakt mit der afrikanischen Realität bestätigte Crowther nicht nur in seiner Überzeugung von der Dringlichkeit der Verbreitung des Christentums, sondern nährte

⁷⁰ Crowther, *Samuel Adjai*, The River Niger. Paper read before the Royal Geographical Society, 11th June, 1877, by the Right Rev. Bishop Crowther, in: CMS Reports, Charges, etc., 1/8, 1877, 18.

⁷¹ *Ajayi*, Christian Missions in Nigeria. 1965, 209.

⁷² Ebd., 212.

⁷³ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859), 1859, 197f.

⁷⁴ Crowther, *Samuel Adjai*, A Charge delivered on the banks of the river Niger in West Africa, in: Africa miscell. 1/7, 1866, 211.

⁷⁵ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859), 1859, 109. Siehe dazu auch Kapitel IV.

zudem sein binäres Weltbild, das den Globus in helle und dunkle Regionen unterteilte. Isoliert von der christlich dominierten Welt im Zuge seines einjährigen Aufenthalts bei der Insel Jeba empfand er den Besuch von Mr. Clark, einem Missionar der Baptisten, als einen sprichwörtlichen Lichtblick in der heidnischen Dunkelheit:

Mr. Clarks visit brought us again connected with the civilized world, after having been away from the coast about five months, from July, without a letter or newspaper to give us information.⁷⁶

Ein Lichtblick inmitten der Dunkelheit; Erwähnungen solcher Art sind in Crowthers Reiseberichten allgegenwärtig. Besonders das Journal über seinen bischöflichen Besuch der Niger-Mission im Jahre 1871 steht exemplarisch für dieses Bild, als er aufgrund des niederen Wasserstandes zur Improvisation gezwungen, sich für die Rückreise über den Landweg entschied. Im Gegensatz zu den Ufern des Nigers, die zu diesem Zeitpunkt für Crowther keine Terra Incognita mehr darstellten, war das Hinterland noch nicht erschlossen. Demnach sah er sich mit der Herausforderung einer weiteren Reise in die Dunkelheit konfrontiert, auf der er jedes Anzeichen von christlicher Kultur als Lichtblick wahrnahm. In der Stadt Ogbomosho traf Crowther auf eine kleine christliche Gemeinde, ein Ereignis, das er folgendermaßen kommentiert:

Here we began to meet traces of Christian missionaries in the interior among heathen population; it is now some ten years since the missionaries had visited this town; their houses and chapel have gone to ruins, but their spiritual work survives the wreck; here they are, like good plants struggling to recover their vitality in the midst of choking thorns and bramble-bushes, yet they are not overgrown - twenty native Christians among a large population of about 10,000 maintain their stand in the very ruins of their missionary's station.⁷⁷

Vor seiner Weiterreise versorgte Crowther die Glaubensgemeinschaft mit priesterlichen Zusprüchen und zudem mit Textilien, mit denen sie die Baumaterialien, die sie aus den Ruinen der Missionsstation recycelt hatten, vor Wettereinflüssen schützen konnten, was den für die ungewisse Zukunft geplanten Wiederaufbau erleichtern sollte.⁷⁸

Missionarische Einrichtungen hatten für Crowther eine besondere Bedeutung. Sie waren nicht nur eine Quelle des Lichts inmitten der Dunkelheit, sondern waren für ihn vielmehr – Ajayi zufolge – sowohl ein Schaustück als auch der Kern des neuen Lebens,

⁷⁶ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*, 1859, 136.

⁷⁷ Crowther, *Samuel Adjai*, *Report of the Overland Journey from Lakoja to Bida, on the River Niger, and thence to Lagos, on the Sea Coast, from November 10th, 1871 to Februar 8th, 1872*. London 1872, 22.

⁷⁸ Ebd., 22.

das er seinen Landsleuten zu vermitteln gedachte.⁷⁹ Dementsprechend erleichtert zeigte er sich, als die Expedition nach zweieinhalbmonatiger Reise durch Gebiete, welche noch unberührt vom britischen Einfluss waren, die Stad Ibadan im Yoruba-Land erreichte, wo er in einem Missionshaus übernachten konnte:

[W]e proceeded to the mission-house at Ikudeti station, where we had the luxury of being in a floored storey-house, furnished with chairs, sofas, tables, and beds, and the comforts of sitting on chairs and taking our meals on a table, after a posture of squatting on mats for nearly three months. The agreeable sight of a neat church, the orderly-kept state of the green Bahamas grass which matted the mission-yard, and the warm reception of the Christians, showed plainly that we had now come within the influence of Christian civilization, and we felt that we were among friends. [...] early [next] morning we were greeted with the long-missed sound of the call of the church bell to the early morning prayers as usual [...].⁸⁰

Den Höhepunkt seiner Reisen in die Dunkelheit markierte jedoch immer die Rückkehr in seine Wahlheimat, die Küstenstädte Lagos und Freetown. Je näher er dem Licht kam, umso deutlicher konnte er ihren zivilisatorischen Einfluss auf die benachbarten Regionen spüren,⁸¹ um schließlich zurück im lang ersehnten christlichen Refugium zu sein, das als Außenstützpunkt der britischen Zivilisation wie ein Leuchtturm ins dunkle, weil heidnische Afrika schien.

Über die Symbolik von Zivilisation

Crowthers Wahrnehmung seiner Expeditionen in seine gebürtige Heimat als Reisen in die Dunkelheit hat aufgezeigt, dass er als Folge seiner Mimikry auch das Weltbild der Zivilisierungsmission internalisiert hatte und dadurch die Zivilisierung Afrikas durch das Zusammenspiel von Christentum und legitimem Handel – wie auch Ayandele betont - zu seinem persönlichen Ziel erklärte.⁸² Wie sah dieses Weltbild nun im Detail aus? Es wurde bereits angeschnitten, dass der Globus in helle christliche und dunkle „heidnische“ Bereiche unterteilt wurde, wobei das Ziel war, die dunklen Regionen durch das Licht der christlichen Zivilisation zu erhellen. Demnach basierte dieses Weltbild auf der Überzeugung der Christen, den Zenit der kulturellen Perfektion zu verkörpern, wobei den Kulturen, die an diesem Maßstab gemessen als inferior galten,

⁷⁹ *Ajayi*, Christian Missions in Nigeria. 1865, 216- 218.

⁸⁰ *Page*, The Slave Boy of the Niger. 1891, 24.

⁸¹ *Page*, The Slave Boy of the Niger. 1891, 21.

⁸² *Ayandele*, The Missionary Impact on Modern Nigeria. 1966, 223.

jedoch die Möglichkeit eingeräumt wurde, durch Anpassung an den christlichen Standard ihre marginale Position auf der sogenannten Leiter der Zivilisation zu überwinden. Solange diese als inferior geltenden Gesellschaften und Individuen sich dem Christentum aber verweigerten, wurde ihnen der Status von Unmündigen zuteil, die auf Hilfe angewiesen waren, um den Pfad der Rechtschaffenheit betreten zu können. Dies wird durch eine Aussage Crowthers deutlich – der sich selbst aufgrund seiner makellosen Assimilation auf der höchsten Stufe der britisch definierten Leiter der Zivilisation verortete – als er jungen noch unerfahrenen Missionaren zu besonderer Geduld mit den nichtchristlichen Kontaktkulturen riet, da deren geistiger Entwicklungsstand mit dem von Neugeborenen zu vergleichen sei.⁸³ Diese Polaritäten unterstreichen die fundamentale Abhängigkeit Crowthers von den inferioren „Anderen“ – die auch von Edward Said in Bezug auf das Verhältnis Europa-Afrika apostrophiert wird –, um sich selbst zu definieren.⁸⁴

Die Leiter der Zivilisation nach britischer Definition verfügte jedoch nicht nur über zwei Stufen, sondern über ein beliebig variables Stufensystem, das jeder apostrophierten kulturellen Nuance gerecht werden konnte, wie Crowthers Beschreibung der Bewohner der Stadt Pánda verdeutlicht:

The people are highly civilized, friendly, civil, and most industrious, and with whom it is of much importance to keep on good terms, as a great deal of trade is carried on by their means. A few Muhammadans are to be found among them, but the great majority are Pagans, but with fewer barbarous rites than any other heathen tribe we encountered. [...] In person they are rather tall, and well made, with a sub-typical negro countenance, and they generally keep the body well covered with clothes.⁸⁵

Bei dieser Beschreibung sticht im Besonderen Crowthers Charakterisierung und Bewertung seiner Mitmenschen anhand von Äußerlichkeiten und durch ein als eurozentrisch zu definierendes Prisma hervor. Die Bewohner der Stadt Pánda waren zwar keine Christen, jedoch fand er bei ihnen zahlreiche Anzeichen für einen höheren zivilisatorischen Stand als in anderen Regionen.

Vor allem die Art der Kleidung diente Crowther als Indikator zur Bestimmung des Grades an Zivilisation, sowohl bei seinen Bewertungen von Volksgruppen, als auch von Individuen. Auf der untersten Stufe siedelte er Menschen an, die ihren Körper mit Blättern, Fellen oder Tüchern bedeckten und die er als primitiv und als wahre Heiden

⁸³ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 37.

⁸⁴ Said, zitiert nach Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 4.

⁸⁵ Crowther, *Paper read before the Royal Geographical Society*. 1877, 361.

klassifizierte.⁸⁶ Während seiner ersten Reise im Jahre 1841 schreibt er schockiert in sein Tagebuch, dass es für Außenstehende unmöglich sei sich vorzustellen, wie lächerlich die Einheimischen in ihrer aus den unterschiedlichsten Objekten wahllos zusammengewürfelten Bekleidung wirkten.⁸⁷ Im Kontrast dazu war das Tragen von importiertem Gewand aus Europa bereits ein Indiz für einen höheren Grad an Zivilisation, wobei Crowther jedoch Abstufungen hinsichtlich ihrer Qualität, Pflege und ihres Stils vornahm. In diesem Sinne charakterisiert er König Obi während der ersten Expedition aufgrund der Unreinheit seiner in England hergestellten Hose und Jacke als unseriös,⁸⁸ betont jedoch im Kontrast dazu während der zweiten Expedition den eleganten Kleidungsstil von dessen Sohn Tshukūmas.⁸⁹ Während der dritten Expedition trifft Crowther auch des Königs zweiten Sohn Aje, mit dem er im Zuge der Verhandlungen um ein Grundstück zur Errichtung einer Missionsstation in einen Konflikt gerät. Interessant bei Crowthers Berichterstattung zu diesem Fall ist die Bewertung der Charaktere der Brüder in einem Atemzug mit der Beschreibung ihrer Art, sich zu kleiden:

Tshukuma put on his new cocked-hat, which looked very well; but Aje, in order to outdo his brother, as he thought, put on a fanciful cap decorated with flat pieces of brass, and dressed his wives in flags of bunting, which he must have received from some former expeditions. The characters of the two brothers are as contrary as black and white: while Tshukuma is easy and tractable, Aje is haughty and exorbitant.⁹⁰

Der Kleidungsstil war für Crowther jedoch nicht nur ein Kriterium bei der Bewertung seines Umfelds, sondern war zudem sein persönliches Bedürfnis. Entwistle schreibt in seiner Biographie, dass Crowther sich mit seinem ersten Gehalt als Lehrer neues Gewand aus England kaufte und es nach Bewunderung heischend trug.⁹¹ Im allgemeinen trug Crowther ausschließlich europäische Gewänder,⁹² wobei er seine Garderobe, die nicht mehr der aktuellen englischen Mode entsprach, an die Einheimischen verkaufte, bei denen diese - in seinen eigenen Worten – noch auf den Nerv der Zeit trafen.⁹³ Sein Faible für Mode brachte Crowther in der Literatur der

⁸⁶ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 68, 97, 129.

⁸⁷ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841), 1842, 278.

⁸⁸ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841), 1842, 282.

⁸⁹ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 17.

⁹⁰ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 20.

⁹¹ Entwistle, *Where White Men Died*. 1947, 9.

⁹² Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 206.

⁹³ Crowther, *Samuel Adjai*, A Charge delivered by Bishop Crowther to the native Clergy of the Niger Mission, assembled at Lokoja on July 30th, 1866, in: *Church Missionary Intelligencer* März 1867, 56f.

nationalistischen Geschichtsschreibung jedoch den Ruf ein, er sei eitel und eingebildet gewesen. Der nigerianische Historiker Ayandele bezeichnet ihn vor diesem wissenschaftlichen Hintergrund als einen eingebildeten Mann, der in seinen europäischen Klamotten herum stolzierte, die britische Kultur verehrte und den kolonialen Take-Over vorbereitete.⁹⁴ Und auch Entwistle betont schon in den 1940ern die eitle Seite in Crowthers Charakter.⁹⁵ In Anbetracht seiner Überzeugung von dem Gedankengut der Abolition und Zivilisierungsmission und seiner Orientierung an der christlichen Kultur kann jedoch der Schluss gezogen werden, dass Crowther nicht eitel und eingebildet in einem wie von den zitierten Autoren als negativ apostrophiertem Sinne war, sondern er mit Stolz seine moderne Kleidung als ein Symbol für die höchste Stufe der Zivilisation zur Schau stellte.

Seine Überzeugung von der Superiorität der christlichen Kultur hatte einen wichtigen Schliff während seiner ersten Englandreise im Jahre 1826 bekommen, bei der er als Aushängeschild für die Abolitionsbewegung im Gewand eines exotischen Spektakels nur in den besten Kreisen der britischen Gesellschaft verkehrte. Neben den Erfahrungen mit den Lebensgewohnheiten der britischen High-Society kam Crowther auch mit symbolträchtigen Geschenken in seine neue Heimat, dem christlich organisierten Sierra Leone, zurück. Vor allem ein Geschenk hatte es ihm angetan, eine Matratze, von der er überzeugt war, sie sei die Einzige in Westafrika. Seine Hingabe zur britischen Lebensweise ging so weit, dass sein Mentor, der ihm die erste Reise ermöglicht hatte, von einem zweiten Aufenthalt abriet, da Crowther Gefahr steuerte, zu britisch zu werden.⁹⁶ Trotz dieser Maßnahme wich er nicht von seinem eingeschlagenen kulturellen Kurs ab, wie die Analyse seiner Journale über die Zeit ergibt. In allen Berichten und Journalen richtet er bei Beschreibungen seines Umfelds den Fokus auf Symbole für Zivilisation und in deren Umkehrung auf Indikatoren für Primitivität. Neben der Bekleidung war auch die Architektur, sowohl im Haus- als auch im Stadtbau, ein Indikator zur Ermittlung des Grades an Zivilisation. In seiner Rede vor der Royal Geographical Society beschreibt er die Stadt Hamaruwa folgendermaßen:

⁹⁴ Ayandele, zitiert nach: *Sanneh, Lamin*, The CMS and the African Transformation. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 183.

⁹⁵ Entwistle, *Where White Men Died*. 1947, 9.

⁹⁶ Ebd., 9, 11.

If the town of Hamaruwa were regularly laid out, according to the plan of a civilized country, it would present a very delightful appearance; but at the time of our visit many houses had fallen in, and the sites were overgrown with grass; [...].⁹⁷

Gemäß dem zeitgenössischen christlichen Weltbild, nahm Crowther die Städte im Hinterland, fernab des britisch-christlichen Einflusses, als dreckig, unerträglich stinkend und verworren war,⁹⁸ ein Zustand, der an sich für die Notwendigkeit einer Zivilisierung entlang der Prinzipien der Zivilisierungsmission stand.

Ähnlich verhielt es sich mit dem Hausbau und der Wohnkultur. In seinem Journal zur zweiten Niger-Expedition vergleicht er, um nur zwei Beispiele zu nennen, das Haus des Königssohns Aje mit einem Taubenschlag und das Haus des Königs Nzedegu gar mit einem Schweinestall.⁹⁹ Diese Vergleiche mit der Tierwelt unterstreichen Crowthers Weltbild, das die Menschheit auf unterschiedlichen Stufen der kulturellen Entwicklung ansiedelte, wobei die britisch-christliche Kultur den Zenit der kulturellen Perfektion repräsentierte. Wie bereits erwähnt, wurde den als inferior geltenden Gesellschaften und Individuen jedoch die Möglichkeit eingeräumt durch Imitation der britischen Kultur ihren zivilisatorischen Rückstand aufholen zu können. Diesem Weltbild entsprechend schreibt Crowther im 1880 verfassten bischöflichen Bericht über die Niger-Mission, dass sich die Einwohner der Stadt Bonny in ihren Fähigkeiten bezüglich des Hausbaus seit ihres Kontakts mit der Zivilisation, die von der Missionsstation repräsentiert wurde, stark verbessert hatten.¹⁰⁰ Um den Effekt des Kontrasts zwischen der christlichen und der nichtchristlichen Kultur zu verstärken, errichtete Crowther seine Missionsstationen immer außerhalb der Altstadt und bevorzugt auf landschaftlichen Erhöhungen.¹⁰¹ Die aus einheimischer Sicht exotische britische Architektur verfehlte nicht ihre Wirkung, da – wie Zachernuk in seiner Studie über die Geschichte der nigerianischen Intellektuellen aufzeigt – in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts Fertighäuser aus Liverpool zu einer beliebten Importware des afrikanischen Geldadels avancierten.¹⁰² Eine Entwicklung, die auch Crowther im Zusammenhang eines Besuches auf dem Landsitz von König George Pepple vermerkte, dessen Anwesen er als das

⁹⁷ Crowther, Paper read before the Royal Geographical Society. 1877, 364.

⁹⁸ Crowther, Journal zur Expedition (1841). 1842, 295, 304.

⁹⁹ Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, 181, 183.

¹⁰⁰ Crowther, *Samuel Adjai*, Niger Mission. Bishop Crowther's Report for 1880, in: Missionary Pamphlets 3/3. 1880, 5.

¹⁰¹ Ajayi, Christian Missions. 1965, 217f.

¹⁰² Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 30.

beschaulichste und zivilisatorisch gesehen als das hochwertigste seiner Art in der Region klassifizierte.¹⁰³

Crowther hatte jedoch nicht nur ein Faible für britische Mode und Architektur entwickelt, sondern er hatte sich zudem dem britischen Benimm-Kodex verschrieben, den er während seiner ersten England Reise kennen und schätzen gelernt hatte.¹⁰⁴ Ein wichtiger Aspekt war die britische Tischkultur. Dies zeigt sich vor allem in Situationen, in denen ihn die Umstände zwangen, auf diesen Habitus zu verzichten oder, wie der Missionar Frederick Schön es ausdrückte, mit den Mitteln Nahrung zu sich zu nehmen, mit denen Gott jeden Menschen ausgestattet hatte, sprich mit den Händen.¹⁰⁵ Als Bischof Crowther 1867 von Chief Abokko entführt wurde, der mit dieser Aktion ein hohes Lösegeld zu erpressen versuchte, war es ihm verwehrt, über sein persönliches Reisegepäck zu verfügen, darunter auch sein Tischgedeck. Wie sehr er unter dieser Beschneidung seiner Lebensgewohnheiten litt, manifestiert sich in seiner offensichtlichen Freude über den Besuch eines Boten, der vom befreundeten König Atta entsandt worden war, um in dieser Causa zu vermitteln:

The messenger had a long talk with the chief all night till about the first cock-crowing, the result of which I could not tell. However, he used his influence, and got a plate, a spoon, and a fork from Abokko for my use, a luxury which I had not enjoyed during the last seven days.¹⁰⁶

Resümierend versuchte Crowther, um einen emotionalen Konflikt aufgrund seiner Mimikry zu vermeiden, seine kulturelle Hybridität durch zweierlei Strategien auszublenden. Zum einen verdrängte er seine nichtchristliche Vergangenheit, die ihm als minderwertig erschien, in sein Unterbewusstsein und zum anderen richtete er den Fokus auf seine neue christliche Identität, indem er die Philosophie der Zivilisierungsmission inklusive dem ihr anhaftenden Weltbild internalisierte. Wie aber in Folge aufgezeigt werden wird, konnten diese Strategien nur bedingt erfolgreich sein, da Crowther aufgrund seiner Mimikry unabwendbar ein kultureller Hybrid war und sowohl seine nichtchristliche Vergangenheit wie seine christliche Gegenwart maßgeblich seine Denkweise formten und seinen Alltag prägten.

¹⁰³ Crowther, Report. 1880, 5.

¹⁰⁴ Page, The Slave Boy of the Niger. 1891, 40.

¹⁰⁵ Schön Frederick J., Journal zur Niger-Expedition 1841, in: Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, 82.

¹⁰⁶ Crowther Samuel Adjai, Bishop Crowther's Narrative of his Detention by the Chief Abokko, in: Church Missionary Intelligencer January 1868, 12.

Die Zeit heilt alle Wunden

Crowthers hybride Kultur zeigt sich vor allem in seiner Sicht auf die nicht-christlichen Religionen Westafrikas, mit denen er sich im Zuge seiner missionarischen Tätigkeit auseinandersetzen musste. Seine diesbezüglichen Erfahrungen und Erinnerungen verliehen seinem christlichen Prisma einen besonderen Schliff, wodurch sich seine Sicht der direkten Vergleichbarkeit mit der britischen entzieht. Demzufolge kam es nicht zu einer Ersetzung der gebürtigen Kultur durch die christliche, sondern vielmehr zu einer Symbiose zwischen kultureller Vergangenheit und Christentum, wie auch Crowthers Beziehung zum Islam veranschaulicht. Bevor er nämlich mit dem christlichen Feindbild Islam, das die Briten in der Ära der Zivilisierungsmission zur Legitimation ihrer direkten Intervention in afrikanische Belange wiederauferstehen ließen, in Berührung kam, war bereits seine Kindheit im Schatten der Angst vor den muslimischen Fulbe gestanden, die als Sklavenjäger das Land der Yoruba terrorisierten, um schließlich seine Ängste in seiner eigenen Versklavung verwirklicht zu sehen. Im britischen Bild vom Islam als historischer Feind des Christentums fand Crowther demnach ein Paradigma, über das er die Traumata seiner eigenen Vergangenheit kompensieren konnte.

Gemäß diesem Feindbild betitelt Crowther im Journal zu seiner zweiten Expedition die muslimischen Fulbe auf Grund ihrer aktiven Beteiligung bei den Sklavenjagten als die größte Pest in der Niger-Region, wobei er ihren Kleidungsstil beziehungsweise die fehlende Reinlichkeit ihrer Kleidung als Beweis ihrer kulturellen Rückständigkeit anführt.¹⁰⁷ Im Journal zur dritten Expedition findet sich eine Aussage, die diese Trope verdeutlicht:

Notwithstanding the pride of the people on account of their flowing dresses, it is a reproach to them in a most filthy and disgusting state; they are never washed from the time they are made and put on, to the time they are worn threadbare, and they are the receptacles for all kinds of vermin, which they are not ashamed to pick out from their garments even when in company [...]. There is soap manufactured in the country [...]; there is also plenty water in the Kowara, so there is no excuse for their filthy practices, which have become a custom.¹⁰⁸

Für Crowther war das äußere Erscheinungsbild immer auch ein Spiegelbild des Zustands der Seele, weshalb die Fulbe in seinen Augen nicht nur dreckige Leute waren, sondern auch die Lehre des Islam an sich verwerflich war. In Bezugnahme auf die

¹⁰⁷ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 47, 118, 135.

¹⁰⁸ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 227f.

muslimischen Wurzeln seiner Frau, die wie er selbst von den Briten aus der Sklaverei befreit worden war, schreibt Crowther, dass sie Gott sei Dank dieser giftigen Doktrin entkommen konnte.¹⁰⁹ Sein Glaube an die Bibel, die aus seiner Sicht den unverfälschten Willen Gottes repräsentierte,¹¹⁰ machte eine Akzeptanz der islamischen Lehre unmöglich. Erstens konnte das Christentum - wie Crowther in einem Gespräch mit muslimischen Gelehrten betont - aus chronologischen Gründen Mohammed nicht als Propheten anerkennen,¹¹¹ weshalb er auch in seinen Berichten Muslime gemeinhin als Anhänger des falschen Propheten bezeichnet,¹¹² und dadurch einen der fünf Grundpfeiler des Islam negiert. Zweitens sieht der Koran in Jesus zwar einen wichtigen Propheten, bestreitet jedoch seine Göttlichkeit, was wiederum das Fundament der christlichen Lehre bildet:

In this fatal doctrine [the denial of Christ's Sonship and the Fatherhood of God] they have been trained up to regard Christianity with abhorrence as blasphemy, contrary to the doctrine of the Koran, which teaches, "There is no God but God, and Mohammed is his prophet."¹¹³

Demnach war das Problem fundamental doktrinärer Art. Islam und Christentum beriefen sich zwar als Abrahamitische Religionen auf dieselben Propheten, erkannten aber den jeweils für den anderen wichtigsten Propheten nicht an, wodurch ein Konsens auf dogmatischer Ebene vereitelt war. Überzeugt von der Superiorität des Christentums schreibt Crowther in seinem Lehrbuch für Missionare, dass es unmöglich sei, mit den eingebildeten Muslimen zu diskutieren, da sie ihrerseits glaubten, der Islam sei dem Christentum überlegen.¹¹⁴ Anstatt jedoch die Parallelen mit seiner eigenen Sichtweise zu erkennen, führte er den tief verankerten Glauben der Muslime auf marginale Bildung und Ignoranz zurück.¹¹⁵

Trotz seiner Aversion musste Crowther dem Islam jedoch eine gewisse kulturelle Hochwertigkeit zugestehen. Vor allem war er bei seiner Aufgabe, das Christentum in die einheimische Kultur zu übersetzen, auf den Islam als argumentativen Anknüpfungspunkt angewiesen, da die islamische Mission den Wortschatz einiger afrikanischer Sprachen durch Ausdrücke erweitert hatte, die zum Verständnis einer

¹⁰⁹ Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 10.

¹¹⁰ Crowther, *Journal zur Expedition* (1841), 1842, 331.

¹¹¹ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 161.

¹¹² Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 96.

¹¹³ Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 27.

¹¹⁴ Ebd., 9.

¹¹⁵ Ebd., 22.

monotheistischen Religion unerlässlich waren; ein Vokabular, auf das christliche Missionare wiederum zurückgreifen konnten, um die christliche Lehre effektiv zu vermitteln. Außerdem konnte Crowther den gesellschaftlichen Status der Islam-Gelehrten, auch Mallams genannt, für sich nutzen, da diese bereits anerkannte Mitglieder der afrikanischen Priesterschaft waren, in einem kooperativen Verhältnis zu den traditionellen Priestern standen und überdies die Gesellschaft mit beliebten Talismanen versorgten.¹¹⁶ Als er zum Beispiel während der dritten Niger-Expedition von König Sumo Zaki empfangen wurde, stellte sich Crowther ihm als Mallam vor, der von den großen Mallams aus dem Land der Weißen entsandt worden war, um in Kontakt mit den heidnischen Völkern Afrikas zu treten. Sodann kopierte er bei einer Predigt vor einheimischem Publikum die Symbolik der Islamgelehrten, die als Zeichen ihrer Bildung mehrere Bücher vor sich auflegten.¹¹⁷

Neben ihrem gesellschaftlichen Status musste Crowther jedoch besonders die militärische Macht der islamischen Königreiche anerkennen, deren Gunst seine Niger-Mission vor der britischen kolonialen Annexion Nigerias auf Gedeih und Verderben ausgeliefert war. Die Ernennung von Masaba, dem Emir von Bida, zum offiziellen Schutzpatron aller britischen Subjekte, afrikanische Missionare miteinbegriffen, im Jahre 1870 betitelt Crowther als eine dringende Notwendigkeit, da ein muslimischer Tyrann wünschenswerter sei als Anarchie.¹¹⁸ Es galt, sich mit den Muslimen zu arrangieren, da sie – wie Crowther in seinem Journal betont – die Herrscher im Land waren und die Situation in Abeokuta verdeutlicht hatte, dass ein unvorsichtiges Missionieren zu Morden an den Konvertierten führen konnte und demzufolge kontraproduktiv für das Endziel, der Christianisierung Afrikas war. Vor diesem Hintergrund verbalisiert Crowther den Ratschlag, im Felde weise wie eine Schlange zu sein, da der Islam erst bekämpft werden könne, wenn das Christentum Fuß gefasst habe. Seiner Meinung nach hatte Gott die Macht des Islam zugelassen und somit war für ihn Gott auch der einzige, der dessen Macht wieder brechen konnte. Missionare mussten deshalb ihr Hauptaugenmerk auf die „heidnische“ Bevölkerung richten, die in Crowthers Wortlaut ihre rechte Hand nicht von ihrer Linken zu unterscheiden vermochten:¹¹⁹

¹¹⁶ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 81, 115.

¹¹⁷ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 59, 86.

¹¹⁸ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 214.

¹¹⁹ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 236-238.

With the heathen population we have mostly and chiefly to do: them you must not censure as ignorant, stupid, and foolish idolaters; your dealing with them must be that of love, as you would deal with the blind who errs out of the way: surely he would not have wittingly gone out of the way, but for want of sight.¹²⁰

Crowthers Wahrnehmung von traditionell afrikanischen Religionen und ihren anhaftenden Kulturen war - wie auch der Islam - stark von seinem afrikanischen Hintergrund geprägt. Zwar bewertete er sein religiöses Umfeld durch das Prisma der christlichen Superiorität, jedoch fehlte ihm die familiäre Verwurzelung in der christlichen Kultur, um ident mit dem Wahrnehmungsmuster der Briten zu sein. Wie Zachernuk in Bezug auf die Klasse der afrikanischen Christen verweist, muss auch im Falle Crowthers angenommen werden, dass er bereits vorgeprägt die Mauern der Missionsschule betreten hatte und somit sein Welt- wie Selbstbild an der Zeit vor dem Kontakt mit dem christlichen Wertesystem anknüpfte.¹²¹ Wie Crowther in seinem Lehrbuch betont, spielte die Auseinandersetzung mit Religion schon seit seiner Kindheit eine wichtige Rolle:

My parents were heathens and, of course, I was brought up in heathenism, and would in all probability have become an Ifa priest, as an Ifa priest was particularly fond of me, who used to employ my services very often at the time of asking counsel of the oracles by casting lots. Through God's grace, however, I was early snatched away from the practice of this delusion, and brought within the reach of the only true religion planned for the salvation of mankind.¹²²

Dieser Aussage zufolge, wäre er selbst ein „heidnischer“ Priester geworden, hätten die Fulbe ihn nicht gewaltsam diesem Leben entrissen. In Anbetracht der religiösen Vorstellung der Yoruba, in der die unterschiedlichsten an lokale Schreine gebundenen Kulte nebeneinander existierten, kann die These formuliert werden, dass Crowther durch seine Entscheidung, sich über das christliche Wertesystem zu profilieren und die priesterliche Laufbahn einzuschlagen, seine Berufung zum spirituellen Führer an die neuen Umstände und Möglichkeiten, die sich ihm in Sierra Leone eröffneten, angepasst hatte, und er seinen seit Kindheit eingeschlagenen Weg auf einer anderen Ebene fortsetzte. Für diese These spricht auch die Rolle, die er sich selbst zuschrieb, als er sich während einer Reise als christlicher *Lemamu* vorstellte, was in der Sprache der Yoruba Hoher Priester bedeutet.¹²³ Demnach hatte Crowther trotz der Identifizierung über das

¹²⁰ Crowther, A Charge delivered to the native Clergy. 1867, 75.

¹²¹ Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 39.

¹²² Crowther, Experiences with Heathens and Mohammedans. 1892, 6.

¹²³ Crowther, Report of the Overland Journey. 1872, 17f.

christliche Wertesystem Aspekte aus seiner kulturellen Vergangenheit in sein Selbstbild integriert.

Seine afrikanischen Wurzeln beeinflussten jedoch nicht nur sein Selbstbild, sondern überdies die Art seiner Berichterstattung bezüglich der nichtchristlichen Kulturen Afrikas. Lamin Sanneh betont, dass Crowther schon während der ersten Niger-Expedition, die den ersten Kontakt seit neunzehn Jahren mit seiner gebürtigen Kultur markierte, mit Interesse über die religiösen Bräuche der Einheimischen berichtete und sich zu keinem übereilten Urteil hinreißen ließ.¹²⁴ Bei einer genauen Analyse der Journale zur ersten Expedition stellt sich jedoch heraus, dass Sanneh die Aussagen von Frederick Schön, der wie Crowther ein Repräsentant der CMS auf der Expedition war und ein eigenes Reisetagebuch führte, dem Journal von Crowther zuordnet. Merkwürdigerweise findet sich dieser Trugschluss auch bei Grau wieder.¹²⁵ Fakt ist aber, dass Crowther im Gegensatz zu Schön - der als europäischer Missionar von einer distanzierten Warte aus die Kulturen des Nigers hinsichtlich ihrer Missionierbarkeit ergründen konnte, weshalb seine Berichterstattung der eines frühen Ethnologen gleicht - zu diesem Zeitpunkt noch emotional befangen war. Wie aus seiner negativen Beschreibung der Bevölkerung von Fernando Po abzuleiten ist, berührte Crowther die kulturelle Realität Afrikas sichtlich:

The rich among them have [...] some lumps of fat sewed up, exactly like large sausages, on their necks, and a very large lump of red clay fastened to the hair of their heads on the back part; while the whole hair and their bodies are rubbed over with the same stuff mixed with palm-oil. [...] They do not wash any more when they come to a certain age; they only keep continually to use the red clay and grease. On account of that stupid and dirty custom, as it may be expected, their stench is intolerable.¹²⁶

Die fehlende emotionale Distanz zu seinem Klientel belastete ihn auch noch in seinem ersten Jahr als Priester, als er vor seiner Abreise nach Abeokuta, wo er die Yoruba Mission begründen sollte, in Sierra Leone weilte und versuchte, die dort ansässigen Anhänger des Sango-Kultes von ihrer religiösen Überzeugung abzubringen. Beim ersten interreligiösen Aufeinandertreffen entwaffneten diese Crowthers Argumentation, indem sie vehement darauf beharrten, dass er selbst als Heide geboren

¹²⁴ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 179.

¹²⁵ Grau, Ingeborg, *Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert*, in: Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. Und 20. Jahrhundert*. Wien 2008, 73.

¹²⁶ Crowther, *Journal zur Expedition (1841)*. 1842, 341f.

worden war und er seinen Status als Priester des Christentums einzig der Gunst der Götter seiner Vergangenheit zu verdanken hatte und deshalb nicht berechtigt war gegen das traditionelle Afrika ins Feld zu ziehen. Als die Situation zu kippen drohte, zog sich Crowther mit der Ankündigung zurück, am folgenden Sonntag zurückzukehren, um die Diskussion fortzusetzen. Die Diskussion kam jedoch nicht zustande, da die Kultus-Gemeinde am besagten Tag Crowthers Predigt in lautem Trommeln erstickte und er gezwungen war, vor allem als ihm Gewalt angedroht wurde, das Unterfangen aufzugeben.¹²⁷ Dieser Rückschlag blieb ihm über die Jahre in schmerzlicher Erinnerung, woraus McKenzie den Schluss zieht, dass Crowther die Erfahrung mit dem Sango-Kult als eine Projektion der eigenen, ins Unterbewusstsein verdrängten religiösen Vergangenheit erlebt hatte.¹²⁸

Wie jedoch ein Sprichwort besagt, heilt die Zeit alle Wunden, beziehungsweise in den Worten des Philosophen Kwame Anthony Appiah führt der historische Prozess zu einer Verschiebung der Perspektiven.¹²⁹ So halfen Crowther seine Erfahrungen, die er im Laufe der Jahre im Umgang mit den westafrikanischen Kulturen sammelte, den für die Missionsarbeit notwendigen emotionalen Abstand zu gewinnen, wodurch er befähigt war, seine die Missionierung betreffenden Strategien zu optimieren. Belehrt durch das defensive und dadurch leicht in Aggression umschwingende Verhalten des Sango-Kultes riet Crowther unerfahrenen Missionaren, heidnische Götter in der Öffentlichkeit nicht zu diskreditieren, sondern sie als Teile der alten, nicht mehr zeitgemäßen Weltordnung darzustellen.¹³⁰ Eine weitere Lektion war ihm sein Aufenthalt in der nigerianischen Küstenstadt Badagry, zu dem er aus regional-politischen Gründen von 1845-46 vor seinem endgültigen Aufbruch nach Abeokuta gezwungen war. In dieser kurzen Periode erfuhr er Wesentliches über das Wesen der westafrikanischen Gesellschaft, zum Beispiel erkannte er die enge Verbindung zwischen Religion und Gerichtsbarkeit und die Schutzfunktion der Schreine, die entlaufenen Sklaven eine sichere Zufluchtsstätte boten, wieder.¹³¹ Aufgrund dieser Erfahrungen vermochte er seine naive Vorstellung, dass seiner Landsleute durch bloßen Kontakt mit dem christlichen Wertesystem das Christentum übernehmen würden, abzulegen¹³² und er

¹²⁷ Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 10f.

¹²⁸ McKenzie, P.R., Samuel Crowther's attitudes to other faiths. The early period, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 256.

¹²⁹ Appiah, Kwame Anthony, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. Bonn 2007, 104.

¹³⁰ Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 15.

¹³¹ McKenzie, Samuel Crowther's attitudes to other faiths. 1980, 258.

¹³² Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 6.

erkannte, dass die Herausforderung bei der Missionsarbeit im Herausfiltern von – aus der christlichen Werte - moralisch guten Aspekten aus der alten Kultur bestand, um darauf das Christentum aufzubauen und so das bestehende Wertesystem durch das christliche sukzessive ablösen zu können.¹³³ Die Zeit veränderte zudem die Anforderungen, die an Crowther gestellt wurden. Konnte er sich bei der ersten Expedition als hauptsächlich passiver Beobachter noch von seinen Emotionen leiten lassen, musste er – wie Ajayi betont – in seiner aktiven Tätigkeit als Missionar und umso mehr als Bischof die nicht-christlichen Kulturen Afrikas verstehen und auch respektieren, um die Verhandlungen mit lokalen Autoritäten effektiv lenken zu können.¹³⁴

Diese durch den historischen Prozess bedingte emotionale Distanz zu seiner gebürtigen Kultur fügt nahtlos an Crowthers ideelle Entwurzelung an und drückt sich in der Veränderung seiner Berichterstattung aus, die bereits während der zweiten Expedition dieselben ethnologischen Züge aufweist wie die seines europäischen Kollegen Frederick Schön zwölf Jahre zuvor. Hatte er 1841 noch jegliche religiöse Bräuche kopfschüttelnd als „versunken im Aberglauben“ abgestempelt,¹³⁵ so zeigte er im Journal zur zweiten Expedition ein sichtliches Interesse an deren Erforschung. Als sich die Expedition am 28. September 1854 auf Grund des sinkenden Flusspegels zum Aufbruch gezwungen sah, schreibt Crowther folgende Worte in sein Reisetagebuch:

[T]hus I was disappointed of my purpose, to spend some time on shore to ascertain the religious rites of the people, and by quiet conversation to collect as much information from them as I could.¹³⁶

Das Journal zur dritten Expedition setzt diesen Trend fort und liefert aufgrund des intensiven Kontakts Crowthers mit der lokalen Kultur als Folge des Schiffsbruchs detaillierte, dem Geist der Zeit entsprechende ethnographische Daten. Zum Beispiel ging er dem Ursprung von Ketsa, dem Gott des Ufers, auf den Grund, den die Einheimischen verantwortlich für den Schiffsbruch proklamierten, begründend mit dessen Aversion gegen die rote Kleidung der Expeditionsteilnehmer.¹³⁷

Die Erkenntnisse, die er aus seinen Beobachtungen erlangte, formten ein Bild von Afrika, das im Vergleich zu seiner ersten Reise als realistisch charakterisiert werden

¹³³ Crowther, A Charge delivered to the native Clergy. 1867, 75. Siehe auch: Peel, Religious Encounter. 2000, 21; Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1965, 223; Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 39.

¹³⁴ Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1965, 223.

¹³⁵ Crowther, Journal zur Expedition (1841). 1842, 285, 294f.

¹³⁶ Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, 122.

¹³⁷ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 115-118.

kann. Er war sich auch der Missverständnisse bewusst, die das interkulturelle Aufeinandertreffen produzierte und handelte dementsprechend, um solche zu vermeiden. Als während der dritten Expedition sein persönlicher Haussa-Dolmetscher ohne vorherige Absprache den Dienst quittierte, um aus rein wirtschaftlichem Kalkül seine Fähigkeiten und Erfahrungen einem lokalen König anzubieten, sprach sich Crowther gegen eine Verfolgung und Bestrafung des Deserteurs aus, da die Einheimischen seiner Meinung nach dadurch den Übersetzer als einen Sklaven eingestuft hätten, was im Kontrast zu seinen Worten und zu dem von ihm hochgepriesenen christlichen Wertesystem gestanden wäre.¹³⁸

Jedoch muss in Bezugnahme auf die Sklaverei angemerkt werden, dass auch Crowthers Umgang mit dieser aus persönlichem Motiv verhassten Institution einem Wandel im historischen Prozess unterzogen war. Grundsätzlich war Crowther zwar, wie aus seinen persönlichen Erfahrungen damit zu schließen ist und wie auch von Sanneh apostrophiert wird, ein absoluter Gegner der Sklaverei,¹³⁹ er war aber auch hierbei gezwungen, seine Sicht an der kulturellen Realität Westafrikas auszurichten. Peel zufolge war die Leibeigenschaft bei den Yoruba ein komplexes System, da die meisten Leibeigenen, die von Außenstehenden einheitlich als Sklaven charakterisiert wurden, keine Sklaven an sich waren, sondern als Pfand dienten, um bestehende Schulden abzuarbeiten. Im Gegensatz zu Sklaven per Definition, die in andere Regionen beziehungsweise über den Atlantik verkauft wurden, blieben diese Individuen in ihrer Heimat und verloren folglich nicht den Schutz ihrer Kin.¹⁴⁰ Im Falle der Haushaltssklaven beobachtete Crowther außerdem, dass diese nicht wie Sklaven behandelt wurden, sondern wie in einer Familie mit ihren Besitzern zusammenlebten und ohne expliziten Hinweis nicht von vollwertigen Familienmitgliedern unterschieden werden konnten.¹⁴¹

Dieses Wissen erlaubte es Crowther, sich auch von der Sklaverei emotional zu distanzieren, wie ein Schnitt durch die Zeit zu veranschaulichen vermag. Wie bereits ausführlich erläutert wurde, bezieht Crowther in seinem 1837 verfassten Brief, in dem er die Traumata im Gefolge seiner Versklavung schildert, offiziell Stellung gegen dieses inhumane System.¹⁴² In seinem Journal zur ersten Expedition findet sich zwar keine explizite Stellungnahme seinerseits zu dieser Thematik, jedoch ist anzunehmen, dass er

¹³⁸ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 178f.

¹³⁹ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 181f.

¹⁴⁰ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 61, 63.

¹⁴¹ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 105.

¹⁴² Crowther, *The Narrative of Samuel Crowther*. 1997.

zu diesem Zeitpunkt noch emotional befangen war und denselben Standpunkt vertrat wie im angeführten Brief. Wie auch im Falle seiner Sicht auf nichtchristliche Religionen adjustierte erst der Kontakt mit der afrikanischen Realität das Prisma, durch das er die Causa Sklaverei beurteilte. Während der zweiten Expedition berichtet Crowther bereits in nüchternem Ton und aus einer distanzierten Warte von einem Kanu, auf dem zwei Sklaven transportiert wurden. Anstatt sie aber aus Mitleid freizukaufen, wie es während der ersten Expedition laut Frederick Schöns Reisebericht von den Briten gehandhabt wurde,¹⁴³ gab er den Sklavenhändlern die Mahnung mit auf den Weg, die Sklaven human zu behandeln.¹⁴⁴ Der Hintergrund für diese Kursänderung in Crowthers Politik war die Erkenntnis, dass sich durch den Freikauf von Sklaven den Sklavenhändlern eine neue Nische eröffnete und sich die Abolitionsbewegung in ihren Bemühungen um die Bekämpfung der Sklaverei dadurch selbst blockierte. Diese Entscheidung stellte sich jedoch als eine moralisch gesehen zweischneidige Klinge heraus. Der Journaleintrag vom 30. Juli 1857 berichtet von der Beisetzung einer lokal hochangesehenen Persönlichkeit, zu deren Anlass eine Sklavin geopfert werden sollte. Crowther, der zu diesem Zeitpunkt in Onitsha weilte, sah sich als Christ dazu veranlasst, gegen dieses Vorhaben zu intervenieren:

We [...] spoke most seriously to the headman in the hearing of many people, who stood in our square, of the abomination of this wicked practice, the more so the victim was a poor blameless female slave. [...] He proposed that we should buy the woman, that they might buy a bullock with the crowries in her stead. This we refused to do, as we were not slave-traders. He then said the woman should be sold to somebody else, which we thought was better than to kill her.¹⁴⁵

Demnach führte Crowthers Kontakt mit der kulturellen Realität Afrikas dazu, dass er sich nicht nur von seiner gebürtigen Kultur distanziert hatte, sondern unerwarteterweise sogar von der Causa Sklaverei. In Crowthers Augen bedingte emotionale Befangenheit ein für die Missionsarbeit kontraproduktives naives Bild von Afrika und behinderte somit das Christianisierungs- und Zivilisierungsprojekt, dem er sich verschrieben hatte. Um noch unerfahrenen afrikanischen Missionaren vor demselben Fehler zu bewahren, schreibt er in sein Lehrbuch, dass ein Missionar in seinen Bestrebungen, die Heiden für das Christentum zu gewinnen, seine naiven Vorstellungen ablegen müsse.¹⁴⁶ Wie aber in Folge aufgezeigt werden wird, musste Crowther auch bezüglich der britischen Kultur,

¹⁴³ Schön, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 147.

¹⁴⁴ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 128f.

¹⁴⁵ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 33f.

¹⁴⁶ Crowther, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 14.

der er sich durch Assimilation anzugleichen versuchte, realistisch sein, um den Schwierigkeiten, die der kulturell hybride Raum in sich barg, begegnen zu können.

Die Kunst der Tarnung

Die Diskussion von Crowthers Selbstsicht hat aufgezeigt, dass er sich aus eigener Entscheidung heraus zur Assimilation am christlichen Wertesystem entschieden hatte, da es seine Bedürfnisse zu stillen versprach. Nicht nur füllte die Konvertierung sein spirituelles und familiäres Vakuum, sondern zudem versprach die Eingliederung in die christliche Gesellschaft auch materielle Vorteile. Es gab jedoch eine Hürde, die sich Crowther bei seinen Assimilationsbestrebungen in den Weg stellte, namentlich die rassistische Realität. Zachernuk zufolge blieb für die Briten auch in der Ära der Zivilisierungsmission die dunkle Hautfarbe ein abwertendes Kriterium, selbst wenn ein Afrikaner, die Diaspora mit eingeschlossen, die höchste Stufe der Zivilisation nach ihrer eigenen Definition erreicht hatte.¹⁴⁷ Bhabha bezeichnet dies als *fast dasselbe, aber nicht ganz*, beziehungsweise in Bezugnahme auf Sigmund Freud als *fast dasselbe, aber nicht weiß*. Freud schreibt, dass westlich gebildete Afrikaner zwar „im großen und ganzen bereits den Weißen gleichen, [aber wegen ihrer Herkunft] von der Gesellschaft ausgeschlossen bleiben und keinen der Vorrechte der Weißen genießen“. ¹⁴⁸ Für die Briten war Crowther schlichtweg ein inferiorer Afrikaner, der sich aufgrund seines Willens zur Assimilation und seiner herkunftsbedingten Immunität gegen die Tropenkrankheiten als prädestiniert für die Rolle ihres Interessensvertreters erwies, aber ansonsten aus ihrer Gesellschaft exkludiert wurde. Crowther selbst stufte sich jedoch nicht als inferior ein, weshalb er sich gezwungen sah, durch mimetische Tarnung die Briten zu täuschen, um sich trotz der rassistischen Spannungen verwirklichen und seine persönlichen Bestrebungen - im Detail die Zivilisierung Afrikas - in die Tat umsetzen zu können.

Obwohl Crowther in seinen Schriften die hierarchische Ungleichheit von Afrikanern und Europäern nicht explizit anspricht, sprechen zahlreiche Indizien dafür, dass er sich der rassistischen Realität bewusst war. Zum einen finden sich in seinen Journalen einige Aussagen, die seine inferiore Rangordnung gegenüber Weißen implizieren. Um nur ein Beispiel zu nennen, erwähnt er in seinem Journal zur dritten Niger-Expedition den

¹⁴⁷ Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 43.

¹⁴⁸ Freud, *Sigmund*, *Das Unbewusste*. 1915; zitiert nach: Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. 2011, 132.

Abstecher in die Stadt Bida, die nur über Land erreichbar war. Crowther durfte zwar die europäische Gesandtschaft begleiten, bekam aber als einziger Afrikaner das schlechteste Pferd zugeteilt, weshalb er als Letzter und – wie er nüchtern protokolliert – erst mit einiger Verspätung zum Camp zurückkehrte.¹⁴⁹ Ein weiteres Indiz für seinen inferioren Status liefert seine Erhebung in die Bischofswürde, die seitens der weißen Missionare auf vehemente Kritik stieß. Williams zufolge empfanden diese das Faktum, einem schwarzen Bischof unterstehen zu müssen, als eine Degradierung der weißen Rasse.¹⁵⁰ Besonders Townsend, der zusammen mit Crowther die Yoruba-Mission begründet hatte, sprach sich gegen die von Venn vorgeschlagene Weihe eines Schwarzen zum Bischof aus, da seinen Beobachtungen zufolge weiße Missionare einen höheren Respekt genossen als ihre afrikanischen Kollegen und die Mission seiner Meinung nach maßgeblich von diesem Respekt abhängig war.¹⁵¹ Henry Venn zeigte sich zwar empört, als er der rassistischen Stimmung in den Reihen der weißen Missionarsschaft gewahr wurde, musste aber diese rassistische Realität in sein Konzept für die Schaffung einer einheimischen Kirchenorganisation mit einkalkulieren. Als Konsequenz exkludierte er die Yoruba-Mission, in der weiße Missionare tätig waren, aus dem Bistum, das er für Crowther vorgesehen hatte, um – worauf er sich in Absprache mit Crowther einigte – die Entfaltung der Native-Church nicht durch interne Spannungen zu behindern.¹⁵²

Der Geist der Zeit war jedoch in den 1860ern noch auf Crowthers Seite, weshalb ihm trotz der scharfen Kritik die Bischofswürde zuerkannt wurde. In den gehobenen Kreisen der englischen Gesellschaft hatte Crowther zahlreiche Sympathisanten, die schützend ihre Hand über seine Karriere legten. Allen voran Henry Venn, mit dem Crowther in regem Briefkontakt stand, und auch mit der Gattin von Sir Thomas Fowell Buxton verband ihn – wie aus seinem Journal zur zweiten Niger-Expedition abzuleiten ist – ein freundschaftliches Verhältnis.¹⁵³ Die prominenteste und einflussreichste Schützenhilfe fand er jedoch in Königin Victoria von England und ihrem Angetrauten Prinz Albert, die er während einer seiner Englandreisen persönlich kennen gelernt hatte.¹⁵⁴ Eugene Stock zufolge, soll Königin Victoria ihn sogar „our trusted and beloved Crowther“

¹⁴⁹ *Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 91.

¹⁵⁰ *Williams, Peter, "Not Transplanting"*. Henry Venn's Strategic Vision, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 159.

¹⁵¹ *Sanneh, The CMS and the African Transformation*. 2000, 189f; *Ajayi, Christian Missions in Nigeria*. 1965, 188f.

¹⁵² *Williams, Henry Venn's Strategic Vision*. 2000, 159, 163.

¹⁵³ *Crowther, Journal zur Expedition (1854)*. 1855, 36.

¹⁵⁴ *Stock, Eugene, One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society*. London 1899, 84; *Entwistle, Where White Men Died*. 1947, 26.

genannt haben,¹⁵⁵ eine Aussage, die für seinen tadellosen Ruf steht, den er in der Ära der Zivilisierungsmission in den Kreisen der britischen Philanthropen genoss, und die verdeutlicht, dass er zumindest in dieser Epoche nicht angreifbar war.

In Anbetracht dieser konträren Meinungen zu seiner Person wird deutlich, dass Crowther inmitten eines mit ideologischen Spannungen geladenen Prozesses stand, bei dem sich die Philosophie der Abolition und Zivilisierungsmission als ein radikal konträrer Diskurs über den bestehenden Diskurs schob, bestehende rassistische Meinungen jedoch nur eindämmte aber nicht ausmerzen konnte. Crowther verdankte dieser ideologischen Veränderung einerseits seine hohe Stellung in dem sich formierenden britischen Kolonialsystem, wurde aber als sprichwörtlicher Nutznießer auch zur Zielscheibe für die überlagerten beziehungsweise unterdrückten Meinungen. Ihm selbst blieb nur die Wahl, sein Agieren an dieser ideologisch ambivalenten Realität auszurichten. Beispielhaft dafür steht ein Brief an Henry Venn, in dem er das Angebot, zum Bischof erhoben zu werden, diplomatisch geschickt, vorerst ablehnte:

The European Missionaries who have sacrificed everything to come out to Africa, taking their lives in their hands, have a greater right to this claim [...].
As a man I know something of the feelings of men [...].¹⁵⁶

Diese Aussage impliziert, dass Crowther sich seines inferioren Status im Vergleich mit Weißen bewusst war und die höhere kulturelle Wertigkeit von Weißen akzeptierte und auch akzeptieren musste, da - Ayandele zufolge - Recaptives auf Grund ihrer Befreiung aus der Sklaverei nicht in der Position waren, die britische Kultur bzw. ihr Weltbild kritisieren zu können.¹⁵⁷

In der von den Briten aufgestellten, christlich legitimierten Leiter der Zivilisation fand er jedoch ein Argumentationsmuster, das es ihm erlaubte, diese Hierarchie umzukehren und sich selbst an die Spitze der kulturellen Perfektion zu stellen; zumindest in manchen Fällen. So bewertete Crowther Weiße ebengleich wie Schwarze durch dasselbe Prisma der christlichen Superiorität. In einem seiner Berichte betont er, dass alle Menschen zwar prinzipiell gleich sind, aber diejenigen, welche an den Gott des Christentums glauben, von Gott auch bevorzugt werden.¹⁵⁸ Somit fand er in der christlichen Lehre die Legitimation für seine öffentlich verbalisierte Kritik an Weiße, die die christlichen Gebote missachteten, und dadurch das Christentum in Verruf

¹⁵⁵ Stock, *One Hundred Years*. 1899, 100.

¹⁵⁶ Crowther, Brief an Venn; zitiert nach *Ajayi*, *Christian Missions in Nigeria*. 1865, 186.

¹⁵⁷ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 243.

¹⁵⁸ Crowther, *Charge by Crowther to native Clergy*. 1867, 86.

brachten. Als während der zweiten Expedition Kapitän Grant die schwarze Schiffscrew misshandelt, vermerkt Crowther in seinem Journal, dass der Ruf der Zivilisierungsmission darunter leidet, wenn sich Zivilisierte selbst wie Barbaren benehmen.¹⁵⁹ Dieses in der Zivilisierungsmission eigentlich nicht mehr aktive Feindbild¹⁶⁰ sah er vor allem in den weißen Händlern, die im Zuge der Öffnung des Nigers für den legitimen Handel in die Region kamen, bestätigt:

The evil influence which is exercised through the immoral character of some Christians visiting this country as travelers, or resident as merchants, is lamentable: the Foulah chiefs think the greatest kindness they can do to this visitors or strangers is, to present each with a female or two to live with them; which temptation I am sorry to say is often readily yielded to by many; hence the moral character of Christians is very much injured in this country, and it will take a very long time to repair it by an example of virtuous life in a few individuals.¹⁶¹

Crowther fing mit der Forderung nach mehr Ehrfurcht vor der christlichen Lehre bei seiner eigenen Person an und glänzte, wie Ajayi aufzeigt, durch ein christlich gesehen tadelloses Leben.¹⁶² Zudem erteilte er auch seinen Angestellten den Rat zu einer vorbildhaften Lebensweise, wie seine Anweisungen an Taylor veranschaulichen, als er ihn zur Verwaltung der ersten Missionsstation, die im Zuge der dritten Niger-Expedition begründet worden war, in Bonny zurückließ.¹⁶³

Gemäß Ayandele wusste Crowther aber auch, dass er nur ein Experiment-Bischof war,¹⁶⁴ und musste demzufolge seine unsichere Position und mit ihr den Status der westlich gebildeten Afrikaner versuchen zu festigen. Hierbei kam ihm seine Popularität in den philanthropisch ausgerichteten Kreisen Englands zu Nutzen, über die er, seine Journale als Kommunikationsmedium benutzend, den Kolonial- und Missionsdiskurs zu seinem eigenen Vorteil beeinflussen konnte. Ajayi zufolge waren seine Journale wahre Verkaufsschlager und brachten der CMS viel Geld ein.¹⁶⁵ Crowther wusste vor allem um den herkunftsbedingten klimatischen Vorteil von afrikanischen Missionaren und er spielte diesen Trumpf auch aus. Im Journal zur zweiten Expedition verbalisiert er folgende dringliche Empfehlung: „I cannot recommend it for the residence of European

¹⁵⁹ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 154.

¹⁶⁰ Siehe Kapitel II.

¹⁶¹ Crowther, Samuel/ Taylor, John C., The Gospel on the Banks of the Niger No.2. Journals and Notices of the Native Missionaries on the River Niger (1862), in: Missionary Publications Miscell 1. London 1863, 416.

¹⁶² Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1865, 27.

¹⁶³ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 37.

¹⁶⁴ Ayandele, The Missionary Impact on Modern Nigeria. 1966, 207.

¹⁶⁵ Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1865, 208.

Missionaries, though they may occasionally visit it from upper and healthier parts of the country.”¹⁶⁶

Crowther war sich zudem bewusst, dass auch seine kulturelle Hybridität für die britische Außenpolitik von hohem Wert war, da – wie Bhabha es treffend formuliert – die Briten auf sogenannte Chamäleon-Menschen angewiesen waren, die auf Grund ihrer einheimischen Herkunft wirkungsvoll getarnt die Interessen der Briten vertreten sollten.¹⁶⁷ Vor diesem günstigen historischen Hintergrund verfügte Crowther über wertvolles kulturelles Know-how, das er auch zu vermarkten wusste, um seine eigenen Interessen zu verfolgen, namentlich die Zivilisierung Afrikas den westlich gebildeten Afrikanern auf Lebzeiten zu übertragen. In diesem Sinne drängte er Henry Venn zur raschen Realisierung der Native-Church, bevor alle Recaptives, die als wahre kulturelle Hybriden mit dem traditionellen Afrika vernetzt waren, verstorben wären.¹⁶⁸ In seiner Rede vor der Geographical Society fordert er, um ein weiteres Beispiel zu nennen, die Anwesenden unverblümt auf, endlich Maßnahmen zur Verwirklichung des Zivilisierungsprojekts zu ergreifen.¹⁶⁹ Über alldem erkannte Crowther als Realist jedoch die finanzielle Abhängigkeit seiner Niger-Mission von ausländischen Mitteln.¹⁷⁰ Ajayi betont in diesem Zusammenhang, dass Crowther keine – in seinen Worten – halbgebildete Träumer unterstützte, die behaupteten, man könne Afrika ohne Auslandshilfe entwickeln. Im Gegenteil, er forderte sogar noch mehr Unterstützung aus England,¹⁷¹ um seinen Traum von einem christlichen Afrika verwirklicht zu sehen.

Crowthers Agieren, das primär auf die Umsetzung seiner eigenen Interessen abzielte, lässt die Schlussfolgerung zu, dass der Begriff des kulturellen Mittlers, als solchen ihn die Briten rekrutiert und ausgebildet hatten, seiner Rolle nicht gerecht wird. Als zutreffender erweist sich der Begriff des *cultural broker*, da der Terminus *broker* nicht nur die Bedeutung des Mittlers transportiert, sondern auch die Rolle eines Händlers impliziert, der sein Kapital, das sich im Falle Crowthers aus kulturellem Know-how und einem weitgesponnenen sozialen Netzwerk zusammensetzt, mit Kalkül vermarktet. Folglich sah sich Crowther selbst nicht als kultureller Mittler im Interesse der Briten, sondern verstand sich resultierend aus seiner Internalisierung des Weltbildes der

¹⁶⁶ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 191.

¹⁶⁷ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. 2011, 129.

¹⁶⁸ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, XVI.

¹⁶⁹ Crowther, *Paper read before the Royal Geographical Society*. 1877, 8.

¹⁷⁰ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 207.

¹⁷¹ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1865, 202f.

Zivilisierungsmission als Zivilisierer beziehungsweise - in Sannehs Wortlaut - als Modernisierer seiner eigenen Heimat.¹⁷²

Zusammenfassung

Crowthers Selbstsicht auf seine Rolle muss im Kontext seiner kulturellen Hybridität analysiert werden, da sowohl seine nicht-christliche Vergangenheit wie seine neue christliche Identität, die im Zuge seiner Assimilation geformt wurde, sein Welt- wie Selbstbild prägten. Der Grund für seinen Drang nach Anpassung an das christliche Wertesystem ist durch seine Entwurzelung von seiner gebürtigen Kultur als Folge seiner Versklavung zu erklären, wobei die Eingliederung in die christliche Gesellschaft Sierra Leones von Crowther als attraktive Option zur Kompensierung des spirituellen wie familiären Vakuums wahrgenommen wurde. Die Folge seiner Anpassung an das christliche Wertesystem war jedoch, dass er dadurch auch das Weltbild der Zivilisierungsmission internalisierte, welches die Menschheit auf einer christlich definierten Leiter der Zivilisation hierarchisierte, wodurch Crowther seine ehemaligen Landsleute wie auch seine eigene kulturelle Vergangenheit als minderwertig empfand. Um aufgrund dieser polaren Wertigkeiten in keinen emotionalen Konflikt zu geraten, versuchte er seine kulturelle Hybridität aus seinem Bewusstsein zu verdrängen, jedoch mit bedingtem Erfolg, da sowohl seine nichtchristliche Vergangenheit wie seine christliche Gegenwart seinen Charakter und sein Weltbild aktiv prägten. Vor allem die Rassismen, mit denen er sich seitens seiner weißen Kollegen aufgrund seiner afrikanischen Herkunft konfrontiert sah, verdeutlichten Crowther, dass er trotz seines Willens zur Anpassung niemals ebenbürtig sein würde und er seinen eigenen Weg beschreiten musste, um sich verwirklichen zu können. Deshalb muss in Bezugnahme auf Bhabhas kulturwissenschaftliche Theorie Crowthers Assimilationsversuche auch als Mimikry verstanden werden, die – vergleichbar mit einem Tarnmanöver – auf die Täuschung der Briten abzielte, um sein persönliches Ziel, namentlich die Zivilisierung Afrikas entlang den Prinzipien der Zivilisierungsmission, realisieren zu können. Die Schlussfolgerung daraus ist, dass sich Crowther nicht als kultureller Mittler im Interesse der Briten sah, sondern er sich als Folge seiner Mimikry als ein Zivilisierer und Modernisierer seiner gebürtigen Heimat verstand.

¹⁷² *Sanneh*, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 175.

Zwischen potentieller Gefahr und exotischem Spektakel

Ein Sprichwort der Bambara besagt, dass ein Baum, selbst wenn er lange Zeit im Wasser liegt, sich dennoch niemals in ein Krokodil verwandeln wird. Diese Weisheit scheint wie zugeschnitten, um die Reaktion von Crowthers Umfeld auf sein Mimikry metaphorisch darzustellen, da die in Westafrika stationierten Europäer ihn trotz seiner Anpassung an die christliche Kultur nicht – wie eigentlich von der Philosophie der Zivilisierungsmission proklamiert – als kulturell ebenbürtig behandelten, sondern er im Gegenteil wegen seiner makellosen Assimilation, die er durch seinen theologischen Dokortitel und seine Bischofswürde bewies, als eine potentielle Bedrohung für ihre superiore Selbsteinschätzung wahrgenommen wurde. Auch seine ehemaligen Landsleute exkludierten Crowther aufgrund seiner Mimikry aus ihrer Gesellschaft, da – um das Sprichwort weiterzuspinnen – ein Baum, der entwurzelt im Wasser liegt, auch kein Teil des Waldes mehr ist. Im Zuge seiner Mimikry hatte Crowther auch das Bedürfnis entwickelt, seine gebürtige Kultur durch Christianisierung zu zivilisieren, ein Unterfangen, das seine Kontaktgesellschaften als Bedrohung der gewohnten Lebensweise auffassten. Crowther wurde von seinem Umfeld aber wegen seiner Verkörperung des christlichen Wertesystems nicht nur als potentielle Gefahr eingestuft sondern auch als exotisches Spektakel, wodurch er sowohl in Afrika als auch in England trotz seiner Exklusion eine gesellschaftliche Nische besetzen konnte, die ihm seine Existenz als assimilierter Afrikaner erst ermöglichte. Im Detail waren die britischen Philanthropen auf Crowther als „zivilisierten Wilden“ angewiesen, um ihre politischen Bestrebungen faktisch untermauern zu können, und aus der Sicht seiner ehemaligen Landsleute repräsentierte er aufgrund seiner Mimikry die Macht der Briten, ein Aspekt, den sie zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen versuchten. Demnach stand Crowther nicht nur zwischen den Fronten Europa-Afrika, sondern war zudem in einem Spannungsverhältnis von potentieller Gefahr und exotischem Spektakel gefangen. Die Auswirkungen dieses Spannungsverhältnisses auf Crowthers Alltag im missionarischen Feld sollen in Folge dargestellt werden.

Der Transport als Spiegel der Machtverhältnisse

Der bildhafte Vergleich der Zivilisierungsmission mit einem friedlich geführten Kreuzzug gegen die Institution Sklaverei fand im zweiten Kapitel Anwendung, um zu veranschaulichen, dass die Briten ihre direkte Intervention in Westafrika ab 1841 christlich legitimiert hatten. Diese Metapher weist außerdem auf den logistischen Aufwand hinter der Zivilisierungsmission hin, da das Projekt der Zivilisierung Afrikas durch das Zusammenspiel von Christentum und legitimem Handel ebenso von der Gewährleistung des Nachschubs abhängig war wie ein militärisch geführter Feldzug. Anstatt Waffen und Soldaten galt es aber in diesem Falle, den Bedarf an Missionaren und Handelsgütern aufrechtzuerhalten und eine funktionierende Kommunikationslinie zwischen Hinterland und den Küstenstädten beziehungsweise London zu errichten. Da aber der afrikanische Kontinent aus europäischer Sicht zu diesem Zeitpunkt mit Ausnahme der Küsten Großteils eine Terra Incognita war, mussten die Briten das afrikanische Hinterland zuerst infrastrukturell erschließen, bevor ein Netzwerk an Missions- und Handelsstationen als Grundfeste der Zivilisation nach britischer Definition aufgebaut werden konnte. Vor diesem Hintergrund standen Crowthers Reisen in seine ehemalige Heimat im Schatten eines akuten Transportproblems, welches sich als ein idealer Diskussionspunkt erweist, um die Auswirkungen des Spannungsverhältnisses von potentieller Gefahr und exotischem Spektakel auf seinen Alltag zu verdeutlichen.

Thomas Fowell Buxton betont bei seiner Forderung nach direkter Intervention die fundamentale Bedeutung der Flüsse als Verkehrswege ins Landesinnere:

The rivers are the roads in the torrid zone. Nature seems to have intended these as the great help in introducing agriculture and commerce. Wherever the continents are most extensive, there we find the most magnificent rivers flowing through them, opening up communication from side to side.¹

Im Falle Afrikas galt der Fluss Niger als *Highway* in das geographische Zentrum des dunklen, weil unbekannten Kontinents,² weshalb die britische Krone 1841 eine Expedition ausrüstete, die den Auftrag hatte, die Niger-Region auf Zivilisierbarkeit entlang der Prinzipien der Zivilisierungsmission zu überprüfen. Crowther wurde die ehrenhafte Aufgabe zuteil, die Expedition als Vertreter der *Church Missionary Society* (CMS) zu begleiten, um geeignete Lokalisationen zur Begründung von Missionsstationen

¹ Buxton, Thomas F., *The African Slave Trade and its Remedy*. London 1839, 312.

² *Church Missionary Intelligencer*, März 1869, 68.

ausfindig zu machen. Aufgrund des desaströsen Ausgangs des Unternehmens stellten die Briten die zivilisatorische Erschließung des Niger jedoch vorerst ein. Erst zwölf Jahre später griff der britische Händler Macgregor Laird dieses Projekt wieder auf und rüstete mit privaten Mitteln eine zweite Expedition aus. Ziel war es, Handelsabkommen mit den lokalen Autoritäten zu schließen. Als Philanthrop empfand er es als seine Pflicht, Crowther im Namen der Zivilisierungsmission eine kostenlose Mitreise anzubieten, um auch die Vision einer einheimischen Kirchenorganisation in der Niger-Region wiederzubeleben.³ Im Allgemeinen stieß Crowthers Mitreise auf positive Reaktionen seitens der britischen Expeditionsteilnehmer. So zeigte sich Dr. Baikie in einem Brief überaus erfreut über Crowthers Teilnahme, da er in ihm einen Garanten für Erfolg sah.⁴

Das Wohlwollen, welches die Briten Crowther in dieser Zeit entgegenbrachten, nährte sich zum einen vom exotisch-romantischen Afrika-Bild der Abolition, das Afrika als einen idyllischen Ort zeichnete, dessen Bewohner vor dem Kontakt mit den Europäern in Harmonie miteinander lebten. Der afrikanische Charakter wurde in diesem ideologischen Kontext von John Wesley, einem der Vordenker und Initiatoren der Abolitionsbewegung, als ausnahmslos ehrlich, freundlich, moderat und bescheiden dargestellt,⁵ eine Vorstellung, die Afrikaner zu harmlosen und passiven Weggefährten degradierte. Zum anderen war Crowther durch seine makellose Verkörperung des christlichen Wertesystems an sich bereits die Bestätigung für die Richtigkeit und Sinnhaftigkeit der Zivilisierungsmission und war somit als Propagandamittel unentbehrlich. Im Gewande eines exotischen Spektakels lieferte er der britischen Öffentlichkeit durch sein Faible für europäische Mode, durch seine Moral nach christlicher Definition und seine beispiellose Bildung nach westlichem Standard eine Vorstellung vom „zivilisierten Wilden“, der sich zudem aufopferte, um seine Landsleute aus der Dunkelheit ins Licht der christlichen Zivilisation zu führen. Zachernuk zufolge wurde Crowther zu einem Synonym für viktorianischen Erfolg,⁶ und Ajayi betont, dass Crowther aufgrund seiner unvergleichbaren Karriere vom Sklaven zum Bischof, die bildhaft für seine Transformation vom „Heiden“ zum gläubigen

³ *Crowther, Samuel* Adjai, *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854.* London 1855, Vf.

⁴ *Baikie*, Brief an Samuel Crowther. 28. November 1854, in: *Crowther, Journal zur Expedition (1854).* 1855, XIX.

⁵ *Wesley, John*, *Thoughts upon Slavery. The Third Edition.* London 1774, 6-10.

⁶ *Zachernuk, Phillip S.*, *Colonial Subjects. An African Intelligentsia and Atlantic Ideas.* Charlottesville, London 2000, 2.

Christen stand, zum wirkungsvollsten Propagandamittel der CMS wurde und ihr Geschäftsführer Henry Venn diese Popularität auch zu nutzen wusste, um sein Projekt einer einheimischen Kirchenorganisation zu bewerben.⁷ Sein Ruf verhalf Crowther zu großem Ansehen in den philanthropischen Kreisen Englands: als Student am Islington College war er allseits beliebt,⁸ während seiner Aufenthalte in London verzeichnete das CMS Hauptquartier am Salisbury Square, wo Crowther residierte, weitaus mehr Besucher als zu anderen Zeiten,⁹ und über all dem stand seine Audienz bei Königin Victoria und Prinz Albert im Jahre 1851. Seiner Popularität verdankte er außerdem das Privileg, an allen drei Niger-Expeditionen ohne jeglichen Kostenaufwand teilzunehmen.

Diese günstigen Reisekonditionen sollten sich jedoch ändern. 1863 macht Crowther in einem Brief Henry Venn, den Geschäftsführer der CMS auf ein akutes Transportproblem aufmerksam:

My letter of September 2nd will have informed you of the state of uncertainty I was in about ascending the river this year, but I hope you have heard [...] that I had at last the opportunity of visiting the upper stations, in H.M.S. "Investigator", commanded by Lieut. Gambier, who, having been instructed by Commodore Wilmot to give me a passage, was so exceedingly kind as to take me and all the other passengers who had been waiting at the Nun Station for an opportunity to go to the upper country, with as many packages as he possibly could make room for [...].¹⁰

Das primäre Problem, welches Crowthers Mobilität einschränkte, war seine Abhängigkeit von Handelsschiffen, die aus rein kommerziellen Gründen den Niger befuhren. Mitte des Jahrhunderts kontrollierten vorwiegend afrikanische Händler aus Sierra Leone den Handel in dieser Region, die auf Grund ihrer kulturellen Hybridität – ähnlich wie Crowther im missionarischen Bereich – bis in die 1870er mit den großen europäischen Handelshäusern konkurrieren konnten.¹¹ Im Unterschied zum britischen Händler Laird, der aus humanitären Gründen die Zivilisierungsmission aktiv unterstützte, indem er unter anderem Crowther kostenlose Fracht gewährte, musste die afrikanische Händlerschaft jedoch vorrangig auf die Rentabilität ihrer Unternehmungen achten. Gemäß Ajayi konnten sie, um wettbewerbsfähig zu bleiben, keine

⁷ Ajayi, J.F.A., *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*. London 1965, 72.

⁸ Childe, C.F., *Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa*. London 1852, 72.

⁹ Entwistle, Mary, *Where White Men Died*. London 1947, 32.

¹⁰ Crowther, Samuel Adjai, *Brief an Henry Venn* (9. November 1863), in: *The Gospel on the banks of the Niger No III. Journals and Notices of the native Missionaries on the River Niger (1863)*. London 1864, in: no 8 in a volume entitled: *Missionary Publications Miscell. Vol 1*, 524.

¹¹ Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 21, 23.

unentgeltlichen Fahrten zur Verfügung stellen, weshalb sie Missionaren bzw. ihrem Gepäck oftmals die Mitfahrt verwehrt.¹²

Als sich der Geist der Zeit zu ändern begann und sich die Briten vom Ideal einer afrikanischen Mittelschicht, die vor Ort das Zusammenspiel von Christentum, legitimem Handel und Zivilisation umsetzen sollte, distanzieren, wurde die Freiheit der afrikanischen Handelsunternehmen durch ein proklamiertes Monopol der britischen Niger-Company stark eingeschränkt.¹³ Die direkten Folgen aus dieser wirtschaftspolitischen Entwicklung für Crowthers Agieren im missionarischen Feld erwiesen sich als fatal, da er unter diesen Umständen nun auf die Gunst von europäischen Händlern angewiesen war, die jedoch im Gegensatz zu ihren philanthropisch gesinnten Kollegen der frühen Jahre der Zivilisierungsmission nicht mehr von einer prinzipiellen Gleichheit aller Seelen vor Gott ausgingen, sondern im krassen Gegenteil - wie Crowther aus persönlicher Erfahrung zu berichten wusste - Afrikanern eine biologisch argumentierte und somit unabdingbare marginale Evolutionsstufe zuwies.¹⁴

Auch innerhalb der CMS kam es vor allem vor der Bischofsweihe Crowthers zu rassistisch motivierter Kritik seitens der in Westafrika stationierten weißen Missionarsschaft,¹⁵ die die Aussicht, einem schwarzen Bischof unterstehen zu müssen, als eine Degradierung der weißen „Rasse“ empfanden.¹⁶ Crowther wurde aufgrund seiner makellosen Adaption der westlich-christlichen Kultur zu einer potentiellen Bedrohung für das Selbstbild der Briten, da er, als offensichtlicher Beweis für die Zivilisierbarkeit von Schwarzen, die proklamierte natürliche Superiorität von Weißen in Frage stellte. Homi Bhabha beschreibt dieses Phänomen als eine paranoide Identifikation der Weißen, die zwischen Größen- und Verfolgungswahn hin- und herpendelte. Die Europäer waren – so Bhabha – besessen von der Angst, dass die kolonialisierten „Anderen“, die sie nach ihrem eigenen Ebenbild zu formen und zu

¹² Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1965, 238.

¹³ Ludwig, Frieder, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger Mission (1890-1892), in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert. Würzburg. 2004, 634.

¹⁴ Crowther, Samuel Adjai, Niger Mission. Bishop Crowther's Report for 1880, in: Missionary Pamphlets 3/3. 1880, 2.

¹⁵ Sanneh, Lamin, The CMS and the African Transformation. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 190.

¹⁶ Williams, Peter, "Not Transplanting". Henry Venn's Strategic Vision. In: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999, Grand Rapids, Michigan [u.a.]. 2000, 159.

erziehen versucht hatten, sie von ihrem eigenen Platz verdrängen könnten. Er kommt deshalb zu dem Schluss, dass die Mimikry, die sich das kolonialisierte Individuum zu Zwecken der Anpassung an die neuen Umstände angeeignet hatte, für die Europäer sowohl willkommene Assimilation als auch Bedrohung in einem war,¹⁷ eine Konstellation, die als äußerst spannungsgeladen charakterisiert werden muss.

Im Falle Crowthers konnte Henry Venn diese Spannungen vorerst durch einen Kompromiss hinsichtlich der Ausdehnung der geplanten Diözese entschärfen. Durch Abkopplung einiger westafrikanischer Missionen, in denen europäische Missionare tätig waren, erreichte er, dass sich auf der einen Seite die weißen Missionare nicht in ihrem Selbstwertgefühl bedroht sahen und andererseits die einheimische Kirchenorganisation dennoch durch einen eigenen Bischof gefestigt wurde. Diese Entscheidung förderte zudem Crowthers Autonomie, wodurch er relativ ungestört sein Zivilisierungsprojekt verwirklichen konnte. Die Betonung liegt jedoch auf „relativ“, da trotz seiner finanziellen Freiheiten dank eines eigenen Bischofsfonds und trotz seiner Freiheiten bezüglich der Personalpolitik das Problem des Transports bestehen blieb. Nach seiner eigenen Beurteilung waren die wenigen Rückschläge in der Niger-Mission auf die nicht gewährleistete Mobilität zurückzuführen.¹⁸ Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass er sich Zeit seines Lebens für die Verbesserung des Transportwesens und der Kommunikation einsetzte.¹⁹ Bei seinen diesbezüglichen Bemühungen kam ihm besonders seine Popularität in den philanthropischen Kreisen zu Nutze. Diesen Trumpf ausspielend forderte er in seiner Rede vor der *Geographical Society* in einer unmissverständlichen Weise, dass vorrangig in den Transport investiert werden müsse:

This [problem of transportation] should not be permitted to continue by such a society as this, whose endeavours are, not to convey civilization and commerce by present openings only, [...] but also to construct a railway from east to west [...].

While contemplating these great schemes for the future of Africa as a producing continent, it will very much further these objects if, in the meantime, openings made by nature will be utilized, if all the outlets to the sea on the west coast [...] were explored and thrown open for general navigation as water transits as far as they are

¹⁷ Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur. Tübingen 2011, 66, 91, 127.

¹⁸ Crowther, Journal (1862). 1863, 418.

¹⁹ Ajayi, Christian Missions in Nigeria. 1965, 209.

navigable into the interior countries, such transits would greatly facilitate communication with the interior countries [...].²⁰

Im Sinne seiner eigenen Mobilität schlug Crowther bereits 1861 Venn vor, ein missionseigenes Dampfschiff zu erwerben, was ihm jedoch aus Kostengründen verwehrt wurde.²¹ Erst sechzehn Jahre später, als die Mission in Crowthers Diözese aufgrund des Transportproblems stagnierte,²² finanzierten ihm seine Sympathisanten ein Dampfschiff, das in Gedenken an den 1873 verstorbenen Urvater der einheimischen Kirchenorganisation auf den Namen „Henry Venn“ getauft wurde.²³ Anstatt aber die Niger-Mission durch die nun gewährleistete Mobilität zu revitalisieren, löste dieses großzügige Geschenk aus England eine Flutwelle an Ereignissen aus, die schließlich in Crowthers entwürdigende Degradierung im Jahre 1891 mündete.

Vergleichbar mit dem Mythos des trojanischen Pferdes öffnete Crowther wegen der Akzeptanz dieser Schenkung seinem gefährlichsten Feind – dem biologisch argumentierten Rassismus – alle Tore zu seiner bis dato exklusiv afrikanischen Niger-Mission. Der neue Geschäftsführer der CMS, Hutchinson, in dessen Amtszeit die Übergabe des Dampfschiffes an Crowther fiel, vertrat nämlich die Ansicht, dass Afrikaner im Allgemeinen nicht seriös seien, weshalb er Crowthers Ansuchen, das Schiff einem erfahrenen afrikanischen Händler anzuvertrauen, ignorierte, und stattdessen den Briten Ashcroft beauftragte, als technischer Supervisor die „Henry Venn“ zu beaufsichtigen und in diesem Zuge Bischof Crowther gleichzeitig bei seinen weltlichen Aufgaben zu entlasten.²⁴ Anstatt aber den Bischof bei seiner Arbeit aktiv zu unterstützen, versuchte Ashcroft alles in seiner Macht stehende, um Crowthers Bestrebungen um die Realisierung der autonomen einheimischen Kirchenorganisation zu sabotieren. Zum einen diskreditierte er vor der CMS des Bischofs Angestellte als schlechte Christen und zum anderen verhinderte er Crowthers jährliche Reisen zu den abgelegenen Missionsstationen, indem er das Dampfschiff ständig zu eigenen Zwecken benutzte. Crowther beschwerte sich wegen dieses Fehlverhaltens zwar bei Hutchinson, jedoch ohne Reaktion. Stattdessen ordnete die CMS aufgrund der von Ashcroft und

²⁰ Crowther, *Samuel Adjai*, The River Niger. Paper read before the Royal Geographical Society, 11th June, 1877, by the Right Rev. Bishop Crowther, in: CMS Reports, Charges, etc., 1/8, 360, 350.

²¹ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 210.

²² *Church Missionary Society*, *Missionary Publication Miscell* 1877.

²³ Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 240; Ayandele, E.A., *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*. London 1966, 207f; Ludwig, Frieder, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*. Frankfurt/Bern 1992, 78.

²⁴ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 240f; Sanneh, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 192.

einigen Händlern verbreiteten Gerüchte über den moralischen Verfall in der Niger-Mission eine Spezialuntersuchung vor Ort an. J.B. Wood, der zu diesem Zweck als unabhängiger Beobachter in die Region entsandt wurde, fertigte jedoch einen negativen und nicht den Tatsachen entsprechenden Bericht an, den Crowther nie zu Gesicht bekam.²⁵

Der britischen Öffentlichkeit, die die Vorgänge in der Niger-Mission mit Interesse verfolgte,²⁶ fehlte die entsprechende Hintergrundinformation, um die Situation in Übersee einschätzen zu können. Zudem traf Woods negative Darstellung exakt auf den Geist des letzten Viertels des neunzehnten Jahrhunderts, als die Naturwissenschaften vehement den Platz der Religionen als Sinnstiftungsmonopol einzufordern begannen und die evangelikale Idee einer Gleichheit aller Menschen sukzessive von Darwins Evolutionstheorie verdrängt wurde. Die Folge war, dass der Niger-Mission, einem Projekt, das zu Henry Venns Lebzeiten noch als exotische Vorstellung einer exklusiv afrikanischen Institution hohes Prestige genossen hatte, in den 1880ern, demnach nur wenige Jahre nach Venns Tod, bereits der Ruf eines Problemfalles – um den Ausdruck des offiziellen Historikers der CMS, Eugene Stock, zu verwenden – anhaftete.²⁷ Ayandele fügt hinzu, dass sich der schlechte Ruf von Crowthers Angestellten auf die gesamte afrikanische Christenheit übertrug,²⁸ weshalb die CMS, die primär von Spendengeldern und somit von der öffentlichen Meinung abhängig war,²⁹ ihre Politik an den neuen Zeitgeist anpassen musste. Vor diesem Hintergrund wurde Crowther durch die Gründung eines Komitees, das die Finanzen der Niger-Mission regeln sollte, die Kontrolle über den Bischofsfond entzogen,³⁰ obwohl dieser Fond ursprünglich von Henry Venn zu Crowthers persönlichen Verfügung eingerichtet worden war und auch primär von seinen Sympathisanten aufgefüllt wurde.³¹

In der Ära des Sozialdarwinismus hatte sich zudem eine neue Generation an Missionaren formiert, die dem Geist der Zeit entsprechend von einer biologisch argumentierten Superiorität der weißen „Rasse“ überzeugt waren. Ihr Afrika-Bild gleicht dem der frühen Abolition, als Afrikaner durch das romantische Prisma als „edle Wilde“ dargestellt wurden. Für diese jungen Missionare waren Afrikaner zwar

²⁵ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Niger*. 1966, 208f.

²⁶ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 81.

²⁷ Stock Eugene, *One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society*. London 1899, 136, 155.

²⁸ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 211.

²⁹ Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 81.

³⁰ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 210.

³¹ Ebd., 205; Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 219.

evangelisierbar, jedoch aufgrund ihres angeborenen Charakters nicht nach europäischem Standard zivilisierbar. Mit diesem vorgeprägten Bild kamen diese in den 1880ern in die Niger-Region und waren enttäuscht, die „edlen Wilden“ nicht zu finden.³² Anstatt aber ihre Sicht an der afrikanischen Realität auszurichten, versuchten sie gegenteilig die Realität nach ihren Vorstellungen zu formen. So forderten sie zum Beispiel die Bewohner der Stadt Bonny, die schon seit einem halben Jahrhundert im Kontakt mit der europäischen Kultur standen, auf, die Straßen, die im Kontext der Zivilisierungsmission zur Entwicklung des Landes errichtet worden waren, zu meiden und wieder – in Ludwigs Wortlaut – „Buschpfade“ zu benutzen, eine Aufforderung, die die lokale Bevölkerung als Beleidigung auffasste.³³

Besonders aber widersprach die Mimikry der in Sierra Leone christianisierten und westlich geprägten Heimkehrer dem von der neuen Generation an Missionaren verbalisierten Ideal eines in der Tradition verhafteten Afrikas. In ihren Augen sollten die einheimischen Missionare - mit spezieller Bezugnahme auf Bischof Crowther - sich ihres afrikanischen Hintergrunds besinnen und ihren ehemaligen Landsleuten als Afrikaner begegnen. Interessant ist, dass die jungen Idealisten aus England diese Anforderung auch an sich selbst stellten und sich an der lokalen Kultur zu orientieren begannen. Jeglichem Komfort entsagend kleideten sie sich, aßen sie und wohnten sie wie die Einheimischen, wobei - gemäß Ayandele - diese Assimilationsversuche auf Crowther, der sich den britischen Lebensgewohnheiten als Symbol für Zivilisation verschrieben hatte, weltfremd und aussichtslos wirkten. Vor diesem ideologisch gesehen widersprüchlichen Hintergrund formuliert Ludwig die Metapher „schwarze Europäer versus weiße Afrikaner“ und kommt zu dem Schluss, dass der Konflikt zwischen den jungen Missionaren aus England und Crowthers afrikanischen Angestellten in der Niger-Mission nicht rassistischer Natur war, sondern durch das unerwartete kulturelle Verhalten der Afrikaner generiert wurde.³⁴

Vor allem die unterschiedliche Wertigkeit von Moral förderte den Konflikt in der Niger-Mission. Während Crowther die Meinung vertrat, dass jeder Mensch, er selbst

³² Ludwig, Frieder, *The Making of a Late Victorian Missionary*. Evangelical, intellectual and imperialistic. John Alfred Robinson, the „purger of the Niger Mission“, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften* 47/4, 1991, 270.

³³ Ludwig, Frieder, *Weder Europäer noch Einheimische*. Die spannungsreiche Situation afrikanischer Missionare im Niger-Delta 1891-1918, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1992/2, 1992, 258; Ludwig, *Die internationalen Kontaktnetze westafrikanischer Eliten*. 2004, 627; Ludwig, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 270.

³⁴ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Niger*. 1966, 206; Ludwig, *Weder Europäer noch Einheimische*. 1992, 354, 258; Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext*. 1992, 130; Ludwig, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 270.

und seine afrikanische Missionarsschaft miteinbegriffen, fehlerhaft sei,³⁵ hatte sich die neue Generation einem strengen Moralkodex verschrieben, der sich aus dem ideologischen Kontext im England des letzten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts ableiten lässt, als sich die Naturwissenschaften auf Kosten der Religion zu etablieren begannen. Gläubige Christen reagierten auf die Bedrohung ihres Sinnstiftungsmonopols durch die Lehre Darwins, indem sie sich durch hohe Moral und gelebten Glauben von der intellektuellen Debatte abgrenzten.³⁶ Diese Entwicklung mündete 1887 in der „policy of faith“, bei der die CMS ihre Missionare zur Gewährleistung eines hohen moralischen Standards verpflichtete.³⁷ In dieser Gesetzesnovelle fand die neue Generation an Missionaren die Legitimation für die „Säuberung“ der Niger-Mission von Dekadenz und unchristlichem Lebensstil, die Ashcroft und Wood im Vorfeld angeprangert hatten. Im Detail beanstandeten sie den hohen Alkoholkonsum der Missionare aus Sierra Leone, ihre sexuelle Freizügigkeit und die Verschwendung von britischen Spendengeldern. Besonders aber war ihnen, die die Missionsarbeit als Selbstaufgabe sahen und sich jeglichen Annehmlichkeiten entsagten,³⁸ der luxuriöse westliche Lebensstil ihrer afrikanischen Kollegen ein sprichwörtlicher Dorn im Auge,³⁹ weshalb sie unverzügliche Reformen ankündigten. Als eine der ersten Maßnahmen beschlossen sie den Verkauf des missionseigenen Dampfschiffes „Henry Venn“,⁴⁰ eine Entscheidung, die Crowther jede Hoffnung auf die Gewährleistung seiner Mobilität nahm.

Resümierend war der Transport ein Spiegelbild der Machtverhältnisse in England, da in der Ära der Zivilisierungsmission, als die Riege der evangelikalen Philanthropen den Diskurs prägte, Crowther bei seinen Reisen aktiv gefördert wurde. Im Gegensatz dazu wurde seine Mobilität jedoch ab den 1860ern, als der Sozialdarwinismus zunehmend zum ideologischen Fundament der britischen Gesellschaft avancierte und Crowther aufgrund seiner Mimikry von den in Westafrika stationierten Europäern als Bedrohung für ihr superiores Selbstwertgefühl aufgefasst wurde, sukzessive eingeschränkt. Wie in Folge die Reaktion der lokalen Bevölkerung auf die Anwesenheit der Christen aufzeigen wird, war Crowther auch in seiner ehemaligen Heimat in dem Spannungsverhältnis von exotischem Spektakel und potentieller Gefahr gefangen.

³⁵ *Sanneh*, *The CMS and the African Transformation*. 2000, 177.

³⁶ *Ludwig*, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 269.

³⁷ *Stock*, *One Hundred Years*. 1899, 147.

³⁸ *Ludwig*, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 269, 280, 285.

³⁹ *Ludwig*, *Weder Europäer noch Einheimische*. 1992, 256f.

⁴⁰ *Ludwig*, *The Making of a Late Victorian Missionary*. 1991, 284.

Oibo Oji, die schwarzen Fremden

Als Crowther in seine gebürtige Heimat zurückkehrte, um dort die christliche Zivilisation zu verbreiten, musste er feststellen, dass seine ehemaligen Landsleute ihn und seine Mitstreiter aus Sierra Leone nicht innerhalb ihres Kulturkreises verorteten, sondern ihn aufgrund seiner Mimikry als *Oibo Oji* – was in der Sprache der Yoruba die Bedeutung „schwarzer Fremder“ trägt⁴¹ – sahen und ihn auch als Fremden behandelten. Abgesehen von dem christlichen Wertesystem, das die Heimkehrer propagierten, wirkten auch deren Kleidung, Hausbau und Art zu Essen auf die einheimische Bevölkerung exotisch. Laut dem Forscherpaar Jean und John Comaroff nahmen sowohl Europäer als auch Afrikaner beim ersten Aufeinandertreffen die Andersheit der anderen Partei als exotisches Faszinosum auf.⁴² Auch Crowther schreibt in seinem Reisetagebuch zur ersten Niger-Expedition, dass er aufgrund seiner europäischen Kleidung gleich eines exotischen Spektakels die Aufmerksamkeit der Einheimischen auf sich zog. Wo auch immer er an Land ging, scharten sich hunderte Schaulustige um ihn, oftmals mit einer solchen Intensität, dass er kaum noch Luft bekam. Er beschwerte sich außerdem über ihr Verhalten, alles an ihm berühren zu müssen, da er befürchtete, dass sie seine Uhr beschädigen könnten.⁴³ Dieses Verhalten seitens der lokalen Bevölkerung gehörte auch bei seinen zukünftigen Reisen in die Niger-Region zu seinem Alltag,⁴⁴ wobei jedoch zu betonen ist, dass Crowther als Folge des intensivierten Kontakts schon bald nicht mehr als exotisches Spektakel aufgefasst wurde.

Crowther bemerkt, dass die Einheimischen ohne den exotischen Filter die Gerüchte um die Rückkehr der *Oibo Oji* in ihre ehemalige Heimat zunehmend als Bedrohung wahrnahmen,⁴⁵ ein Gefühl, das leicht in Fremdenfeindlichkeit umschlagen konnte. Ressentiments bekam Crowther bereits während des Schiffbruchs im Jahre 1857 zu

⁴¹ Taylor, John C., *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859.* London 1859, 262.

⁴² Comaroff, Jean/ Comaroff, John, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Volume One.* Chicago, London 1991, 193.

⁴³ Crowther, Samuel Adjai, *Journal zur Niger-Expedition 1841*, in: *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society.* London 1842, 290f., 303, 313.

⁴⁴ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Niger.* 1966, 158; Crowther, *Journal zur Expedition (1854).* 1855, 27; Crowther, Samuel Adjai, *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859.* London 1859, 71; Crowther Samuel Adjai, *A Charge delivered by Bishop Crowther to the native Clergy of the Niger Mission, assembled at Lokoja on July 30th, 1866*, in: *Church Missionary Intelligencer* March 1867, 84; Crowther, *Report of the Overland Journey.* 1872, 13, 121.

⁴⁵ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-59).* 1859, 176.

spüren, als er den ungeplanten Aufenthalt zu missionarischen Aktivitäten nutzte und in eine dem Lager der Schiffsbrüchigen nahe gelegene Ortschaft zog, wo er ein Missionshaus errichtete und einen Garten zur Selbstversorgung anlegte. Da jedoch unter den Einheimischen das Gerücht umging, dass die Weißen einen Krieg gegen Afrika planten und die Missionsstationen der *Oibo Oji* getarnte Waffenlager waren, erschien Crowthers landwirtschaftliche Tätigkeit als bestimmt für die Versorgung tausender weißer Soldaten und wurde folglich mit Misstrauen beobachtet und auch offen kritisiert. Sein Ansuchen um Erwerb von einigen wenigen Pferden wurde im Kontext dieses Gerüchtes zu Zwecken der Ausrüstung einer Kavallerie verstanden und erst nach intensiven Verhandlungen genehmigt.⁴⁶

Vor allem aber fassten die Einheimischen die Bemühungen der Heimkehrer, das christliche Wertesystem durch Missionierung zu verbreiten, als Interventionsversuche in die bestehende Ordnung und somit als akute kulturelle Bedrohung auf. Wie ein Tagebucheintrag von James White, eines in Lagos stationierten afrikanischen Missionars, von 1852 verdeutlicht, war die Kritik nicht unberechtigt:

Jan. 11: *Lord's day* Early this morning, after prayers, the drummers came in, as yesterday, and made such a noise as was sufficient to disturb any one. I hastened to Akitoye, and begged him not to dishonor the Sabbath of God, and he immediately restrained them.⁴⁷

Die Gründe, weshalb König Akitoye diesem ignoranten Verhalten nachgab und seinen Untertanen befahl, ihre gewohnten Rituale zu unterlassen, um den heiligen Tag des Fremden zu respektieren, sollen vorerst ausgeklammert werden.⁴⁸ An dieser Stelle muss der Fokus primär auf die unverblünte Arroganz des Missionars gelegt werden, der sich trotz seines gesellschaftlichen Status einer absoluten Minderheit anzugehören, anmaßt, eine lokale politische Autorität aufzusuchen, um sich wegen des Trommelns - einem tief verankerten Brauch - zu beschweren, ein Akt, der als kulturimperialistisch zu klassifizieren ist und verstehen lässt, weshalb die Anwesenheit der Missionare als potentielle Gefahr interpretiert wurde. Demnach fußte das Spannungsverhältnis von potentieller Gefahr und exotischem Spektakel, mit dem sich Crowther und Konsorten in ihrer gebürtigen Heimat konfrontiert sahen, nicht – wie im Falle der Briten – in einem Paradigmenwechsel, durch den die Mimikry der schwarzen Missionaren als Affront an die weiße Superiorität aufgefasst wurde, sondern auf ihrem bevormundenden Agieren

⁴⁶ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-59). 1859, 176-178.

⁴⁷ White, *James*, *Journal* (1852), in: Church Missionary Intelligencer, June 1852, 125.

⁴⁸ Auf die Reaktion der weltlichen Autoritäten wird in Kapitel V näher eingegangen.

gegenüber ihren ehemaligen Landsleuten, das den Exotismus erstickte und ihre Anwesenheit als kulturelle Bedrohung erscheinen ließ. Die Folge war, dass Crowthers Status eines exotischen Spektakels ihm in seiner gebürtigen Gesellschaft keinen direkten Vorteil einbrachte.

Jedoch eröffnete sich Crowther durch seine Mimikry eine andere Nische, die die kulturelle Bedrohung, die von ihm ausging, phasenweise neutralisieren konnte. Im Detail eilte den *Oibo Oji* der Ruf voraus, dass sie über unermessliche Reichtümer verfügten, weshalb die Einheimischen aus wirtschaftlichem Kalkül die Anwesenheit der Fremden trotz der kulturellen Bedrohung tolerierten. Das Gerücht um den Reichtum der *Oibo Oji* bezog sich ursprünglich eigentlich auf Weiße. In seinem Journal zur dritten Niger-Expedition verweist Crowther auf die Vorstellung der Einheimischen, dass der Gott der Christen die Weißen materiell bevorzugt habe, weshalb ihre Geschäfte immer voll seien. Deshalb sahen sie es auch als die Pflicht der Europäer, Gottes Anteil an der materiellen Welt, der ihnen anvertraut worden war, zu teilen.⁴⁹ Die Europäer zogen sich jedoch aufgrund der Tropenkrankheiten bald aus dem aktiven Geschehen zurück und beauftragten die *Recaptives*, an ihrer Stelle als Missionare und Händler die Prinzipien der Zivilisierungsmission vor Ort umzusetzen. Die Einheimischen reagierten darauf, indem sie die Idee vom göttlichen Reichtum der Weißen auf deren Repräsentanten vor Ort, den *Oibo Oji* übertrugen. Folgende Begebenheit beweist, dass dieser Mythos auch Crowther anhaftete:

Wie bereits in Kapitel III angeschnitten, zeigte sich während eines Gesprächs zwischen Crowther und einem einheimischen Kontaktmann ein Regenbogen, den die Nupe als ein Lebewesen, genauer als eine riesige Schlange verstanden; eine Vorstellung, die Crowther massiv, jedoch ohne Wirkung kritisierte. Der Regenbogenmythos transportierte überdies die utopische Wunschvorstellung, dass der Besitz des Kots dieser fantastischen Schlange zu unermesslichem Reichtum führe. Da Crowther aufgrund seiner zahlreichen Bauvorhaben im Zuge der Errichtung eines Netzes an Missionsstationen in der Region die Aufmerksamkeit der lokalen Bevölkerung auf sich zog, die sich zudem die nicht unberechtigte Frage stellte, wie er sich, ohne ein Gewerbe zu betreiben, diese Unternehmungen und seine Angestellten leisten konnte, sahen sie in seiner finanziellen Ungezwungenheit ihre mystische Interpretation des Regenbogens bestätigt:

⁴⁹ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 218.

On being told that they were quite mistaken in their idea of such a thing as the dung of the rainbow, they said my father must have had it, and, therefore, I was inheriting the effect of his possession, though unconscious of it.⁵⁰

Crowther war aber gewisser Maßen mitverantwortlich für seinen ihm anhaftenden Ruf, da er bei den ersten Kontakten mit seinen ehemaligen Landsleuten seinen Trumpf, einer zahlungskräftigen Gesandtschaft anzugehören, bewusst ausspielte, um seine Ziele zu erreichen. So bot er während der ersten Niger-Expedition einheimischen Kontaktmännern, als diese seinen Fragen aus Angst vor Verfolgung auswichen, eine unproportional hohe Summe an, um sie zum Sprechen zu ermutigen; ein Angebot, das sie nicht ausschlagen konnten.⁵¹ Crowther erhielt durch diese Taktik zwar für den Moment wichtige Informationen, bestätigte dadurch jedoch die Einheimischen in ihrer Vorstellung, in Kontakt mit einer unermesslich reichen Macht getreten zu sein. Aus der Sicht der lokalen Bevölkerung galt es nun, diesen lukrativen Kontakt wirtschaftlich zu nutzen. Es ist jedoch zu betonen, dass ihre Vision von raschem finanziellem Wohlstand vorerst enttäuscht wurde, da für zwölf Jahre keine europäischen Handelsschiffe die Region ansteuerten. Grund für das Fernbleiben war der verheerende Ausgang der ersten Expedition, die mehr als vierzig Todesopfer gekostet hatte.

Erst 1854 wurde eine weitere Expedition ausgerüstet, um die seit 1841 geplante Handelsbeziehung mit der Niger-Region durch neue Abkommen zu begründen und die innerafrikanische Sklaverei durch das Zusammenspiel von Christentum und legitimem Handel nachhaltig bekämpfen zu können. Die Berichterstattung zur zweiten Expedition zeigt auf, dass der Mythos vom göttlichen Reichtum der Weißen trotz ihrer zwölfjährigen Absenz aus dieser Region noch lebendig war. Crowther berichtet zum Beispiel von einem Mann, den der Anblick der europäischen Gesandtschaft in helle Freude versetzte: „As soon as he saw the Europeans, he cried out lustily in Hausa: “*Bature Anasaras maidukia nag ode Alla,*” – “White men, the Nazarenes, men of property, I thank God!” many times over.“⁵²

Einige Einheimische konnten bei dieser Begegnung zwar direkt Profite durch den Verkauf von Elfenbein erzielen, jedoch blieben die *Anasaras* – wie die Einheimischen die Christen nannten – nicht lange in ihrer Stadt, sondern lichteten zwei Tage später bereits den Anker, um ihre Reise flussaufwärts mit der Aussicht auf weitere Handelsabkommen fortzusetzen. Zurück blieb ein Chief mit seinen Untertanen,

⁵⁰ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 194.

⁵¹ Crowther, Journal zur Expedition (1841). 1842, 326f.

⁵² Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, 78f.

vertröstet mit der Hoffnung auf baldige Gewährleistung des Warenaustauschs mit der fremden Macht aus Europa.⁵³ Allerdings mussten sich die meisten Bewohner der Niger-Region mit Ausnahme einiger weniger Zentren, die von großen Handelsschiffen angelaufen wurden, auch in den folgenden Jahren mit sporadischen Gelegenheiten zum Fernhandel begnügen. Besagte Zentren jedoch erlebten einen wahren Boom des Kleinhandels. Laut Crowthers Beobachtungen hatte sich die Konfluenz des Nigers mit dem Benue als Umschlagplatz für regionale Waren aller Art etabliert. Interessant ist, dass einheimische Händler nicht nur Reiseproviand und Rohstoffe in ihrem Sortiment hatten, sondern auch ihre Kultur bewusst vermarkteten, indem sie auf den Exotismus der Briten reagierten und lokales Kulturgut – Artikel, die Crowther als Kuriositäten bezeichnet – den Durchreisenden als Souvenirs verkauften.⁵⁴

Wenige Jahre später, als Crowther im Zuge der dritten Niger-Expedition diese Region ein weiteres Mal bereiste, kam es allerdings zu einem Ereignis, das sowohl die Christen als auch die lokale Bevölkerung zu einer Rekapitulation ihrer transkulturellen Beziehung zwang. Wie bereits angesprochen, lief das britische Expeditionsschiff „Dayspring“ 1857 bei der Insel Jeba auf Grund und musste wegen der irreparablen Schäden den Fluten des Nigers überlassen werden. Da zu dieser Zeit die Kommunikation zwischen Hinterland und Küste ein zeitaufwendiges Unterfangen war, mussten Crowther und seine Mitreisenden ein Jahr lang als Fremde im Herzen Afrikas verweilen, bis ein aus England angefordertes Ersatzschiff zur Rettung kam. Die lokale Bevölkerung reagierte auf die plötzliche Sesshaftigkeit der Fremden mit gemischten Gefühlen. Einerseits wurden Crowthers missionarische Bemühungen – wie bereits diskutiert – als kulturelle Bedrohung aufgefasst, aber vorrangig hatten sie den unermesslichen Reichtum der Schiffsbrüchigen vor Augen, und errichteten – wie Crowther berichtet – bereits einen Markt, während die Expeditionsteilnehmer noch bemüht waren, ihr provisorisches Camp aufzuschlagen:

October 10 – We were still busy about our tents, and clearing the ground around. A provision market was opened by the natives, who readily supplied us with stock, yams, and vegetables. That we might not be overstocked, every Tuesday and Friday were particularly named as market-days at our camp.⁵⁵

⁵³ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 81-85.

⁵⁴ Ebd., 167f.

⁵⁵ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-59). 1859, 109.

Dieser Aussage zufolge war die schiffsbrüchige Expedition zwar auf lokale Produkte zur täglichen Versorgung angewiesen, musste jedoch aufgrund der ungewissen Dauer ihres ungeplanten Aufenthalts den Markt regulieren, um die eigene Kaufkraft nicht zu überschreiten. Obwohl Crowther die Reaktion der Einheimischen auf diese Maßnahme in seinem Journal ausspart, kann dennoch durch Interpretation seiner Berichte, die er im Kontext des Schiffbruchs verfasste, die These formuliert werden, dass die einheimische Bevölkerung aufgrund des inadäquaten Handelsvolumen seitens der Fremden deren marginalen Status als absolute Minderheit, die zu diesem Zeitpunkt zudem gesellschaftlich noch nicht integriert war, verstärkt ausspielten, um sie zum Teilen ihrer vermuteten Reichtümer zu bewegen. Was diese Art des Geldverdienstes für Crowther im Detail bedeutet, lässt sich anhand des Nahverkehrs aufzeigen, da dieser ausnahmslos von den Einheimischen kontrolliert wurde und somit ein ideales Druckmittel darstellte.

Der Niger-Fluss war als Hauptverkehrsader von Gütern und Personen für die Einheimischen seit jeher von fundamentaler Bedeutung, wie die Betitelung desselben als Mutter aller Flüsse und seine Verehrung als Gottheit verdeutlichen.⁵⁶ Obwohl auch die Briten diesen Strom als *Highway* in das Innere des Kontinents für sich beanspruchten, mussten sie sich eingestehen, dass sie diese Verkehrsrouten nicht kontrollieren konnten. Auch Crowther war sich den eigentlichen Machtverhältnisse gewahr und betitelt 1871 in diesem Bewusstsein den Emir Masaba als den „master of the river“,⁵⁷ just in der Ära, in der die Briten mit Kanonenbooten auf dem Fluss patrouillierten, um ihre koloniale Präsenz zu untermauern.

Aufgrund der fundamentalen Bedeutung der Schifffahrt für die alltägliche Mobilität war das Transportwesen auf dem Niger eine lukrative Einnahmequelle, nicht nur für die lokalen Autoritäten, die den Transport stark besteuerten,⁵⁸ sondern auch für die Bevölkerung. Interessant ist, dass der Fahrpreis nicht einheitlich war, sondern - wie Crowther berichtet - nach der ethnischen Zugehörigkeit bemessen wurde:

For crossing a Hausa passenger and load, 120 cowries.

“	a Yoruba	“	“	200	“
“	a Nupe trader	“	“	100	“

[...].⁵⁹

⁵⁶ Page, Jesse, Samuel Crowther. *The Slave Boy of the Niger*. London 1891, 115.

⁵⁷ Crowther, Samuel A., *Report of the Overland Journey from Lakoja to Bida, on the River Niger, and thence to Lagos, on the Sea Coast, from November 10th, 1871 to Februar 8th, 1872*. London 1872, 15.

⁵⁸ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-59)*. 1859, 200f.

⁵⁹ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-59)*. 1859, 201.

1857, dem Zeitpunkt dieser Notiz, konnte Crowther seine eigene Person noch nicht in diese Preistabelle einordnen, da er bis dato ausschließlich an Bord von modernen britischen Dampfschiffen den Niger bereist hatte. Wenig später war er aufgrund eines Schiffbruchs jedoch gezwungen, den Schutz der Dampfschiffe zu verlassen und die Rückreise bis zur Konfluenz per einheimischen Kanus in mehreren Etappen anzutreten, eine Reise, die sich für Crowther als äußerst beschwerlich erweisen sollte und zudem mit einem enorm hohen Kostenaufwand verbunden war, was ihn erkennen ließ, dass er als *Oibo Oji* einen gesonderten Platz auf der oben genannten Preistabelle einnahm.

Insgesamt benötigte Crowther – wie er in seinem Reisetagebuch protokolliert – für eine Strecke von geschätzten 280 Kilometer neunzehn Arbeitstage; eine lange Dauer, wenn man bedenkt, dass er flussabwärts reiste. Diese doch erstaunliche Verzögerung ist durch das Zusammenspiel zweier Faktoren zu erklären, erstens, dass der Transport der Einheimischen für den Nahverkehr konzipiert war, weshalb Crowther bei dieser dreiwöchigen Unternehmung in Summe achtzehn Kanus anheuern musste, und zweitens, dass Crowther – für die Einheimischen unübersehbar – von ihren Kanus abhängig war. So nahmen die Fährmänner – um den Preis in die Höhe zu treiben – seine unausweichliche Lage als Druckmittel und zögerten durch kaufmännisch geschickte Finten die Abfahrt bewusst hinaus.⁶⁰

Eine effektive Strategie der Einheimischen, um die Fremden zur Bezahlung von unproportional hohen Summen zu bewegen, war die Generierung von bedrohlichen Situationen. Als Crowther zum Beispiel die Rudersklaven nicht extra entlohnen wollte, da er bereits ihrem Besitzer 16.000 *Cowries* für die Dienstleistung bezahlt hatte, gerieten diese in Aufruhr und zeigten Anstalten, die Reisenden zu bestehlen. Ihre Taktik bei diesem Unterfangen war es, unter Einfluss von Alkohol Unruhe zu stiften, um die Zahlungsunwilligen einerseits einzuschüchtern und andererseits abzulenken:

Every time they returned with the canoe they increased the confusion, till it was getting dark, when I perceived that they would take the opportunity of the dark evening to do mischief. As I could not control them [...] I gave them 2000 cowries, which, at last, quieted them; but during the bustle they managed to steal Mr. Smith's great coat and a few small things; however, as the coat was no use to them, 200 cowries effected its restoration.⁶¹

Jahre später, als Crowther und Gefolgschaft auf Grund des niederen Flusspegels die Rückreise teils per Land, teils per Kanu antreten mussten, sah er sich wiederum in eine

⁶⁰ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-59). 1859, 388f, 392f, 404, 407, 412f, 417, 418f.

⁶¹ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-59). 1859, 406f.

Lage versetzt, die der von 1859 stark ähnelte, da er ein weiteres Mal ausweglos auf den von den Einheimischen kontrollierten Nahverkehr angewiesen war. Im Gegensatz zu 1859 hatte die lokale Bevölkerung zudem mittlerweile ihre interne Kommunikation organisiert, wodurch sie wirtschaftlich effektiver auf die Situation der Fremden reagieren konnten. So berichtet Crowther von einem jungen Mann, der sich während der gesamten Reise als verlässlicher Wegbegleiter und Mediator bewiesen hatte, sich aber schließlich als Informant im Interesse der Einheimischen entpuppte, der die Kunde über die ausweglose Abhängigkeit der Reisenden von einheimischen Transportmitteln verbreitete, wodurch sie sich mit zahlreichen Unannehmlichkeiten konfrontiert sahen. Zum Beispiel veranlasste diese Information ein ganzes Dorf zum Verstecken ihrer Kanus, um den Fährpreis in die Höhe zu treiben.⁶²

Neben dem Nachteil des Zeitverlusts und der hohen Reisekosten berichtet Crowther zudem von beleidigendem Verhalten seitens der Rudersklaven, denen er auch die sich zugetragenen Diebstähle unterstellte.⁶³ Diese Unannehmlichkeiten vor Augen kommt Crowther in Hinblick auf den Nahverkehr zu folgendem Schluss:

If this land road is to be kept open, and the river to be made use of by means of boats or canoes, it must be kept up in a proper manner, not depending upon the will of the natives, exposing the passengers to be always taken advantage of and insulted, when they see that we cannot do without their aid of their rotten leaky canoes.⁶⁴

Als Lösungsvorschlag für dieses Transportproblem verbalisiert er die Forderung nach Finanzierung von eigenen Kanus für die Niger-Mission, da sich in Anbetracht des hohen Fährgeldes, das von ihm während dieser Reise eingefordert worden war, die Kosten für die Anschaffung und Erhaltung der Kanus zweifellos rechnen würden. Seine Forderung wurde bewilligt und Crowther stellte vier Ruderer ein, nicht als Sklaven sondern als Arbeiter auf Bezahlung, wodurch er den Grundstein für das Tagelöhner-System legte.⁶⁵

Der Schiffsbruch hatte Crowther und seinen Mitstreitern nicht nur die Augen bezüglich ihrer Machtlosigkeit beim Reisen via Nahverkehr geöffnet, sondern zudem mussten sie sich eingestehen, dass sie im Allgemeinen als nicht integrierte Minderheit den Einheimischen, die sich als wirtschaftlich erfinderisch erwiesen, nicht trauen konnten. Zum Beispiel hatten sie erkannt, dass sich aus der Situation der Fremden an

⁶² Crowther, Report of the Overland Journey. 1872, 10.

⁶³ Crowther, Journal zur Expedition (1857-59). 1859, 406f, 408f, 417f.

⁶⁴ Ebd., 419.

⁶⁵ Crowther, Journal zur Expedition (1857-59). 1859, 159, 418f.

sich rasches Kapital schlagen ließ. So war es ihnen, wie Crowther vermerkt, nicht verborgen geblieben, dass die Schiffbrüchigen die *Sunbeam* - das Schiff, welches aus England zur Evakuierung entsandt worden war - hoffnungsvoll erwarteten. Einige nutzten diese Hoffnung aus und traten als Botschafter des Königs auf, um die Nachricht von der Sichtung des Dampfschiffes zu überbringen. Nachrichten solcher Art wurden anfangs noch reichlich entlohnt, solange bis Kapitän MacIntosh persönliche Nachforschungen anstellte, um diese auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Durch die neuen Erkenntnisse aus dieser Untersuchung bereichert, fällt Crowther folgendes Urteil:

In a country like this, where there is no regular system of government, no order to regulate the conduct of the messengers, every one when he is employed as such, takes advantage of the opportunity to impose upon all he meets with, and thus earns his living till the time of his messengership is over, which he takes care to spin out as long as he can.⁶⁶

Es war jedoch, wie Crowther unterstreicht, im Kontext des westafrikanischen neunzehnten Jahrhunderts wahrlich ein schwieriges Unterfangen, eine falsche Botschaft von einer wahren zu unterscheiden; immerhin hatten die Überbringer solch listiger Nachrichten auch nicht darauf vergessen, die Symbolik des Königs zu imitieren, um ihrem Auftreten Seriosität und Glaubwürdigkeit zu verleihen.⁶⁷

Resümierend sah sich Crowther bei seiner Rückkehr in seine gebürtige Heimat mit demselben Spannungsverhältnis konfrontiert, das auch sein Verhältnis zu den Briten definierte. Auf der einen Seite wurde er – zumindest in den frühen Jahren des Kontakts – von seinen Landsleuten aufgrund seiner Verkörperung der christlichen Kultur als exotisches Spektakel aufgefasst und als solches toleriert. Jedoch wich im Laufe des intensivierten Kontakts der Exotismus einem kritischeren Blick, wodurch Crowther wegen seiner kulturimperialistischen Bestrebungen mehr und mehr als kulturelle Bedrohung verstanden wurde. Was ihm dennoch seine Existenz als Missionar ermöglichte, war sein Ruf, wie die Weißen über unermessliche Reichtümer zu verfügen, da sich seine ehemaligen Landsleute durch seine Anwesenheit einen finanziellen Vorteil erhofften.

⁶⁶ Crowther, *Journal zur Expedition* (1857-59). 1859, 156, 155-157.

⁶⁷ Ebd., 163.

Zusammenfassung

Kapitel vier hat aufgezeigt, dass Crowther sowohl von den in Westafrika stationierten Europäern wie auch von seinen ehemaligen Landsleuten nicht als einer der ihren betrachtet und behandelt wurde. Während sich Crowthers weiße Kollegen auf seinen afrikanischen Hintergrund zur Abgrenzung beriefen und in diesem Kontext seine makellose Assimilation - manifestiert in seiner Bischofswürde - als Affront an die als angeboren argumentierte Superiorität der weißen „Rasse“ empfanden, sah sein afrikanisches Umfeld in ihm aufgrund seiner Verkörperung der christlichen Kultur keinen Afrikaner mehr, sondern einen schwarzen Fremden, der gekommen war, um ihre kulturellen Gewohnheiten zu beschneiden. Demnach legitimierten beide Gesellschaften, zwischen denen Crowther wegen seiner kulturellen Hybridität stand, seine Exklusion, indem sie den jeweils fremdwirkenden Aspekt seiner hybriden Kultur betonten. Allerdings eröffnete sich ihm aufgrund seiner Inkarnation der westlichen Lebensweise auch die gesellschaftliche Nische des Exotismus, was ihm seine Existenz als kultureller Hybrid im neunzehnten Jahrhundert gewissermaßen ermöglichte. So war er in der Ära der Zivilisierungsmission als Beweis für die Zivilisierbarkeit aller Kulturen in der Funktion eines exotischen Spektakels ein unersetzbares Propagandamittel, um die britische Bevölkerung von der Sinnhaftigkeit einer direkten Intervention zu überzeugen. Diese Nische erwies sich jedoch im Kontext der Etablierung des Sozialdarwinismus als zeitlich begrenzte Option. Ebenso stellte sich die Nische, die sich ihm als exotisches Spektakel in seiner gebürtigen Gesellschaft eröffnete, als wenig komfortabel heraus. Im Detail assoziierten ihn seine ehemaligen Landsleute mit dem mythisch argumentierten unermesslichen Reichtum der Weißen, weshalb Crowther im Namen des finanziellen Profits toleriert wurde. Zum lukrativen Handelspartner reduziert, wurde ihm jedoch stets die marginale Stellung, die er in seiner ursprünglichen Heimat einnahm, vor Augen geführt.

Revolutionäre Macht versus traditionelle Macht

Die Diskussion der Reaktion von Crowthers ehemaligen Landsleuten auf seine Rückkehr in seine gebürtige Heimat hat aufgezeigt, dass sie ihn aufgrund seiner Mimikry nicht mehr als einer der Ihren betrachteten, sondern ihn wie einen Fremden aus ihrer Gesellschaft exkludierten. Zwar eröffnete ihm sein Ruf, wie die Weißen über unermessliche Reichtümer zu verfügen eine gesellschaftliche Nische, jedoch bedrohte er durch sein kulturimperialistisches Agieren als Missionar auch die bestehende Ordnung, weshalb er – wie er selbst feststellen musste - als Verräter eingestuft wurde, der mit den Weißen gekommen war, um die Macht zu übernehmen.¹ Da die Sicht der Einheimischen eng mit der Vorstellung verknüpft war, Crowther habe als Repräsentant der Weißen auch Zugang zu ihrer Macht, muss die Rolle, die ihm zugeschrieben wurde, im Kontext eines Machtkampfes verstanden werden, der durch die Anwesenheit der Christen ausgelöst wurde. In Bezugnahme auf Bertrand Russells Überlegungen zum Thema Macht ist die Situation in Westafrika in der Ära der Zivilisierungsmission als ein Aufeinandertreffen von traditioneller Macht auf eine revolutionäre Macht zu klassifizieren.² Nach Bauer generiert die Dichotomie von Tradition und Revolution zudem ein Spannungsverhältnis,³ das im Kontext der christlichen Mission aufgrund ihrer Akteure besondere Züge aufweist, da die revolutionäre Ideologie zwar von außen initiiert worden war, jedoch primär von entwurzelten Einheimischen, wie Crowther, getragen wurde. Die Partei der Verfechter der traditionellen Macht - namentlich weltliche Herrscher, Muslime und die Priesterschaft lokaler Kulte – sahen sich demnach mit einem Feind konfrontiert, der das kulturelle Know-how besaß, um das bestehende System von innen zu stören. Die Reaktion der Träger der traditionellen Macht auf die Bedrohung ihrer Autorität durch die Anwesenheit der christianisierten Afrikaner im Allgemeinen und der Crowthers im Speziellen soll in Folge diskutiert werden.

¹ Crowther, Samuel Adjai, *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859*. London 1859, 69.

² Russel, Bertrand, *Macht*. Zürich [1947] 2010, 35-37, 51.

³ Bauer, Franz J., *Das lange 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart 2004, 89.

Die Kosten-Nutzen Analyse der weltlichen Autoritäten

In Westafrika des neunzehnten Jahrhunderts kontrollierten – um die Termini der Briten zu rekurreren – *Kings* und *Chiefs* das weltliche Geschehen. Ihre Funktion lag im Beschützen ihrer Untertanen, wobei die *Chiefs* auf einer regionalen und die *Kings* auf einer überregionalen Ebene agierten. Durch die Rückkehr ihrer ehemaligen Landsleute aus Sierra Leone im Zuge der Zivilisierungsmission sahen sich die weltlichen Autoritäten mit einer neuen Gesellschaftsschicht konfrontiert, die sich der Integration in das bestehende System verweigerte und die sich anmaßte, durch Verbreitung des Christentums und Handel mit legitimen Gütern eine kulturelle Revolution auszulösen. Obwohl dieses revolutionäre Agieren die traditionelle Macht der weltlichen Autoritäten zu unterwandern drohte, reagierten sie dennoch nicht prinzipiell negativ auf die Anwesenheit der Christen in ihrem Einflussgebiet, da der Kontakt mit den Fremden auch Vorteile versprach. Demnach musste jeder *Chief* und *King* – wie John Peel in seiner Studie über die Yoruba betont – individuell mittels Kosten-Nutzen Analyse abwägen, wie mit der neuartigen gesellschaftlichen Situation umzugehen war.⁴

In der Geschichtsschreibung finden sich unterschiedliche Meinungen zur Reaktion der weltlichen Machttträger auf die Anwesenheit der Christen in ihrem Einflussgebiet. Auf der einen Seite steht Sannehs Meinung, dass die *Chiefs* grundsätzlich gegen die Christen waren, da das Christentum als eine Art Antistruktur die Hierarchie aufzubrechen versuchte.⁵ Wie in Kapitel II aufgezeigt wurde, sollten sich die Heimkehrer – nach den Vorstellungen von Henry Venn, dem Geschäftsführer der CMS – ja als eine Mittelschicht zwischen die Arbeiterklasse und den weltlichen Autoritäten schieben, was die absolute Macht der lokalen Machthaber, die aktiv am Sklavenhandel beteiligt waren, brechen sollte. Ein Ausspruch eines Einheimischen während Crowthers dritter Bereisung der Niger-Region zeigt auf, dass Venns Vision von einer Gesellschaftsrevolution zu fruchten begann. Laut diesem Kontaktmann gab es nämlich mittlerweile zwei Könige im Land, den *King* und die Christen.⁶

Auf der anderen Seite betont aber Ajayi, ein nigerianischer Historiker, dass die weltlichen Autoritäten nicht per se gegen das Christentum waren, sondern die Etablierung einer Parallelgesellschaft befürchteten, falls sie den Fremden die

⁴ Peel, John D.Y., *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana 2000, 124.

⁵ Sanneh, Lamin, *The CMS and the African Transformation*. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 174.

⁶ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 190.

geforderten kulturellen Freiheiten zugestanden. Bei einem Treffen im Jahre 1868 klagten sie an, dass die Gesellschaft Gefahr laufe, sich aufzuspalten und formulierten vor diesem Hintergrund folgende Forderungen an die Christen: Konvertierten ist es erstens untersagt, europäisches Gewand zu tragen; zweitens sollen Mischehen zwischen Christen und Einheimischen gefördert werden und drittens müssen Christen auch an den lokalen Bräuchen teilnehmen. Bischof Crowther war aber zu keinem Kompromiss bereit.⁷ Er selbst vertrat die Meinung, dass die Chiefs zwar prinzipiell bereit wären, zum Christentum zu konvertieren, jedoch befürchteten, ihr Ansehen in der Gesellschaft einzubüßen.⁸ Peel kommt in seinem akribisch recherchierten Werk über die Geschichte der Yoruba zu dem Schluss, dass sich die Träger weltlicher Macht der Konsequenzen absolut bewusst waren, die mit der Akzeptanz einer Missionsstation in ihrem Einflussgebiet einhergingen. Da die Folgen für sie aber nicht nur negativer Natur waren, mussten sie die Vor- und Nachteile abwägen und eine individuelle Entscheidung treffen. Es gab zwar diesbezüglich absolute Hardliner, die meisten wählten allerdings einen Kompromiss und hielten sich dadurch alle Optionen für die Zukunft offen. Peel zieht deshalb den Schluss, dass sich die Träger weltlicher Macht – ähnlich wie die Missionare – in einem andauernden Lernprozess befanden.⁹

Dieser Lernprozess spiegelt sich in der Berichterstattung der Missionare wider, deren Tätigkeit vor Ort primär von der Gesinnung der lokalen Machthaber abhängig war, weshalb sich in ihren Journalen zahlreiche und ausführliche Schilderungen von deren Reaktionen auf die Anwesenheit der Missionare finden. Crowthers Reisegefährte Frederick Schön berichtet in seinem Journal zur ersten Niger-Expedition (1841) von der Begegnung mit Rogang, dem *Chief* der Stadt Egga, dessen Einstellung charakteristisch für die Mentalität der weltlichen Autoritäten in den frühen Jahren des interkulturellen Aufeinandertreffens steht: Prinzipiell zeigte sich Rogang zwar erfreut über den Besuch der Delegation aus Übersee, betonte aber, dass er nicht bemächtigt sei, Abkommen mit den Briten gegen den Sklavenhandel zu schließen, da er selbst von Sumo Sariki, dem König der Fulbe, beherrscht werde. Wie aus der Berichterstattung zur ersten Niger-Expedition zu schließen ist, war die Angst vor den Fulbe, die das Land zur Erbeutung von Sklaven terrorisierten, auch unter den lokalen Machthabern allgegenwärtig, die aufgrund der militärischen Stärke der Fulbe die Sicherheit ihrer Untertanen nicht

⁷ Ajayi, Ade, J.F., *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*. London 1965, 217.

⁸ Crowther, Samuel Adjai, *Niger Mission*. Bishop Crowther's Report for 1880, in: *Missionary Pamphlets* 3/3. 1880, 12.

⁹ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 124.

gewährleisten konnten. Dies zeigt sich an zahlreichen Gesprächen, die Frederick Schön mit den Einheimischen führte, die allesamt ankündigen, dass sie in der Missionsstation, sobald eine solche erbaut worden sei, Zuflucht vor den Sklavenjägern suchen werden. Vor diesem Hintergrund verbalisierte *Chief* Rogang die Befürchtung, durch ein Abkommen zur Unterdrückung des Sklavenhandels als Kollaborateur der Weißen zu gelten und nach der Abreise der britischen Expedition schutzlos der Bestrafung durch seinen Feudalherrn ausgeliefert zu sein.¹⁰ Zudem fürchtete er nicht nur politischen Schaden, sondern auch finanziellen:

The report of our having liberated three [slaves] had reached his [Rogang] ears, though no post is established in this country; and he was afraid that we should liberate those at Egga also. My assurances, that we would take none, were not believed. "You have taken some," he said: "how shall I know that you will not take more if you see them?"¹¹

Demgegenüber stand aber Rogangs Besorgnis, dass sich sein Festhalten am Sklavenhandel nachteilig auf die zukünftige Ökonomie seines Reiches auswirken könnte, da die Briten ihm - und allen anderen weltlichen Herrscher, falls sie aus dem Handel mit Sklaven ausstiegen - Reichtum durch legitimen Handel versprochen, weshalb er wider seiner Ängste am folgenden Tag ein Handelsabkommen mit der fremden Macht aus Übersee unterzeichnete.¹²

Dasselbe wirtschaftsstrategische Kalkül führte in Folge auch dazu, dass viele *Chiefs* die Errichtung einer Missionsstation in ihrem Einflussgebiet akzeptierten. Crowther berichtet in seinem Journal zur dritten Niger-Expedition – um nur ein Beispiel zu nennen – von Akerema, der sich als überaus erfreut über die Errichtung einer missionarischen Einrichtung in Onitsha zeigte, da er dies als ein Zeichen für zukünftige Prosperität interpretierte.¹³ Auffallend ist, dass die weltlichen Autoritäten in einer Missionsstation primär einen Garanten für Handelskontakt sahen und dadurch deren eigentliche Funktion als eine Stätte des fremden christlichen Wertesystems ausklammerten. Dies wird bei einem Gespräch zwischen Crowther und *Chief* Odiri während der zweiten Niger-Expedition deutlich, bei dem Crowther ihm die Rückkehr

¹⁰ Schön, *Frederick*, Journal zur Niger-Expedition 1841, in: Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842, 137, 169f.

¹¹ Ebd., 170.

¹² Ebd., 171f.

¹³ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 26.

seiner in die Sklaverei verschleppten Landsleute, die von den Briten befreit in Sierra Leone das Christentum empfangen hatten, als Missionare in Aussicht stellte:

I asked Odiri, how they would like to see their countrymen now in white man's country, come back and reside among them, and teach them what they have learned during their sojourn in that country? He said, that as long as the white men have in their mind to introduce trade, whomsoever they propose to send, would be welcome [...].¹⁴

Demnach bekannten sich die Machthaber offen zu ihrer Position, die Missionare im Namen des Handels zu tolerieren. Das Problem war jedoch, dass sich die Briten als unzuverlässige Handelspartner erwiesen. 1841 waren sie in die Niger-Region gekommen und hatten durch ihre zivilisatorische Rhetorik Hoffnung auf eine florierende Handelsbeziehung erweckt, konnten aber ihre Versprechungen aufgrund des verheerenden Ausgangs der ersten Expedition nicht halten. Zwölf Jahre mussten die Bewohner dieser Region in Folge warten, bis sie schließlich im Jahre 1854 wieder ein Dampfschiff auf ihrem Fluss sichteten. Das lange Fernbleiben hatte die weltlichen Autoritäten, die im Zuge der ersten Expedition Abkommen mit den Briten geschlossen hatten, merklich verärgert. Laut Crowthers Reisebericht beschwerte sich Tshukuma, der Sohn des verstorbenen pro-britischen Königs, unverblümt über die Nichteinhaltung der Versprechungen seitens der Briten.¹⁵ Auch *Chief* Dasaba tat seinem Unmut bezüglich der Unzuverlässigkeit kund und stellte klar, dass er den Briten nun nicht mehr trauen könne.¹⁶

Die Folgen waren mehrschichtig. Erstens hatten die Briten durch ihre eigene Inkompetenz an Glaubwürdigkeit eingebüßt, wie das Verhalten Tshukumas beweist, der dem Plan um die Errichtung einer Missionsstation offenkundig keinen Glauben schenkte.¹⁷ Zweitens nährte die Unzuverlässigkeit die Aversion gegen die Briten nun auch unter den *Chiefs*, die sich ursprünglich bei der ersten Kontaktknüpfung noch auf deren Seite gestellt hatten. So berichtet Crowther von Shoyede, der die Gesandtschaft auf ihrer Rückreise nicht empfangen wollte, da es ihn gekränkt hatte, dass die Expedition auf der Hinreise nicht in seinem Hafen angelegt hatte, obwohl er auf Handel vorbereitet war.¹⁸ Über alldem schürte die Unzuverlässigkeit jedoch den Neid unter den

¹⁴ Crowther, *Samuel Adjai*, Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor.Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854. London 1855, 179f.

¹⁵ Ebd., 19.

¹⁶ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 421.

¹⁷ Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, 19f.

¹⁸ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 415.

lokalen Machthabern, da sie ihre Handelskapazität wegen der geringen Frequenz nicht ausschöpfen konnten. Sobald sie folglich nach dem zwölfjährigen Fernbleiben des Handelspartners wieder die Möglichkeit zum Warenaustausch bekamen, verfolgten sie die Bestrebungen der Briten, die gesamte Niger-Region zu erschließen mit Argusaugen. Während der zweiten Expedition zum Beispiel äußerte der Herrscher von Anya den Wunsch auf exklusive Handelsrechte und hätte – so Crowther – die Expedition bei ihrer Weiterfahrt gehindert, wäre es in seiner Macht gestanden.¹⁹ Und Emir Masaba, der eigentlich als Schutzpatron der Christen auftrat, sabotierte aus wirtschaftlichem Interesse die Kommunikationslinie der Christen zur Küste, indem er alle Briefe, die die gestrandete Expedition, nachdem ihr Schiff auf Grund gelaufen war, mittels Boten nach Lagos geschickt hatte, abfangen ließ, um nicht die Händler durch Negativberichte über den Pegel des Flusses abzuschrecken, da dies seiner Wirtschaft geschadet hätte.²⁰

In Anbetracht dieser für die britische Zivilisierungsmission kontraproduktiven wirtschaftspolitischen Entwicklung mussten die Briten reagieren, um ihre Stellung als lukrativen Handelspartner nicht einzubüßen. Im Vorwort zum Journal zur zweiten Niger-Expedition wird als Konsequenz die Forderung nach einer Gewährleistung der regelmäßigen Handelskorrespondenz mit den Partnern in dieser Region verbalisiert. Es sei unumgänglich – so der Verfasser – “to make the communication annual and regular, so as to give the people confidence in the periodical visit of a steamer”.²¹

Abgesehen von ihrem Ruf, ein Garant für Handelskontakte zu sein, waren Missionsstationen aus der Sicht der lokalen Machthaber zudem steuertechnisch lukrative Einrichtungen, wobei zu betonen ist, dass das lokale Steuersystem - in den zeitgenössischen westafrikanischen Kontext integriert - seine Interpretation finden sollte. Peel zeigt in seiner Studie über die Yoruba auf, dass Steuern über ein gesellschaftlich tief verankertes Geschenksystem entrichtet wurden. Das Fundament dieses Systems war das Prinzip des Gebens und Nehmens, geprägt im Kontext einer Gesellschaft, die sich als eine in sich geschlossene Gemeinschaft begriff. Vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund wurden Almosen nicht verstanden; es wurde nur gegeben, wenn man im Gegenzug etwas erhält. Geschenke waren demgemäß auch ein Symbol für den Status, wodurch die stetige Zirkulation der Reichtümer garantiert wurde. Einzig Fremde gefährdeten dieses in sich stimmige System, da sie es aus

¹⁹ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 11.

²⁰ Crowther, *Samuel Adjai*, Report of the Overland Journey from Lakoja to Bida, on the River Niger, and thence to Lagos, on the Sea Coast, from November 10th, 1871 to Februar 8th, 1872. London 1872, 12.

²¹ Vorwort zu: Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, XI.

Profitgier ausnutzen konnten, weshalb die Einheimischen als prophylaktische Maßnahme ihrerseits versuchten, Profit aus der Anwesenheit der Fremden zu schlagen.²² So auch im Falle der Heimkehrer aus Sierra Leone, denen zusätzlich der Ruf anhaftete, über unermessliche Reichtümer zu verfügen. Crowther schreibt:

The system of presents or gifts is a most difficult work to a stranger. It is an established system in this country, and very much practised by persons of rank [...]. The store of the white man is considered inexhaustible, especially as he reported about the country, and believed to be of a people to whom God has given his portion in this world, and therefore he must have abundance to give away, and that to everybody: hence the frequent petty presents a pot of beer, a fowl, a goat, or sheep, to draw out of him ten times the value; and if the return does not meet their high expectations, the party leaves much dissatisfied, as if the pot of beer or the fowl had been thrown away.²³

Die Missionare hatten jedoch trotz ihrer Aversion gegen dieses System keine Wahl; sie mussten sich dieser gesellschaftlichen Begebenheit fügen. Das Problem aus ihrer Sicht war jedoch, dass sie als Repräsentanten der christlichen Gemeinde auch die gesamte Steuerlast der Christen entrichten mussten.²⁴ Die CMS riet in Folge ihren Missionaren vor Ort an, die geforderten Steuern zu bezahlen, jedoch im Gegenzug von den verantwortlichen *Chiefs* den Schutz für die missionarischen Einrichtungen einzufordern.²⁵ Es muss in diesem Zusammenhang darauf verwiesen werden, dass die Missionsstationen, obwohl sie sich als Zufluchtsort für Verfolgte präsentierten, selbst auch – wie Peel betont – auf Schutz angewiesen waren,²⁶ da die Briten nicht befähigt waren, die Sicherheit für ihre Missionare zu garantieren.²⁷ Obwohl demnach – wie Crowther aufzeigt – die christliche Mission und das Zivilisierungsprojekt fundamental vom Schutz und somit auch von der Gunst der lokalen Machthaber abhängig waren,²⁸ die durch Steuern erkaufte hätte werden können, erwies sich das Geschenkssystem dennoch als ein Spannungsfeld im interkulturellen Aufeinandertreffen. Interessant ist vor allem, dass auch Crowther, der als gebürtiger Westafrikaner eigentlich mit diesem System vertraut hätte sein müssen, durch sein diesbezügliches Agieren Konflikte hervorrief, anstatt diese zu entschärfen.

²² Peel, *Religious Encounter*. 2000, 86f.

²³ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 217f.

²⁴ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 86.

²⁵ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 19.

²⁶ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 123.

²⁷ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 19.

²⁸ Crowther, *Report of the Overland Journey*. 1872, 12f.

Der Konfliktpunkt bei Crowthers Umgang mit dem Geschenksystem war, dass er dabei nicht einheitlich vorging. Einerseits überreichte Crowther bei Bedarf unproportional wertvolle Geschenke, um die weltlichen Autoritäten – in seinen eigenen Worten – zu ermutigen.²⁹ Seiner Meinung nach erwiesen sich die Herrscher nämlich als wirkungsvolle Instrumente, sobald ihnen ein materieller Vorteil in Aussicht gestellt wurde.³⁰ Durch dieses Agieren förderte er jedoch aktiv das System der Bestechung, das er selbst ein Jahrzehnt später in einem Bericht als den Grund für die meisten Rückschläge bei der Missionsarbeit anführt.³¹ Parallel zu seinen Bestechungsversuchen fuhr Crowther aber andererseits auch den Sparkurs, vorrangig in Situationen, in denen er selbst zu einem bedachten Ressourcenmanagement gezwungen war. Crowther berichtet zum Beispiel vor dem Hintergrund des Schiffsbruchs, dass sie den lokalen Machthabern Geschenke nur in dem Maße zurückgaben, wie ihre Umstände es erlaubten.³² Diese aus der Sicht der Einheimischen willkürliche Handhabung ihres altbewährten Geschenksystems führte dazu, dass sich einige *Chiefs* übergangen fühlten und sich gezwungen sahen, ihrem Rang durch Gewalt Ausdruck zu verleihen. Charakteristisch dafür steht Crowther Entführung durch Abokko im Jahre 1867.

Abokko war – gemäß Crowthers Bericht zu dieser Causa – ein langjähriger Freund der Christen. Da er sich jedoch von den ausländischen Händlern ignoriert fühlte und er überdies vorwiegend Geschenke bekam, die seiner Meinung nach ein Affront für seinen Rang waren, entschied er sich, als Crowther ihn besuchte, den Bischof mit Gefolgschaft festzuhalten. Er plünderte ihr Schiff und stellte als Bedingung für ihre Freilassung die Gewährleistung von regelmäßigem Handel und seinem Rang entsprechenden Geschenken; zudem forderte er ein hohes Lösegeld. Crowther versuchte, ihn zu beschwichtigen, indem er klarstellte, dass er keine Macht über den Handel habe und somit die Erpressung ohne Wirkung sei. Abokko hielt ihn jedoch sehr wohl dazu befähigt, wie seine Antwort verdeutlicht:

Abokko said he knew well that I possessed the [trading] establishments at Lakoja, Idda, Onitsha, Bonny, &c.; and he believed that I owned the ships also, and could direct them as I pleased. All my attempts to explain to Abokko the wide difference between Mission stations and trading establishments belonging to a company of merchants, were of no avail.

²⁹ Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 58f.

³⁰ Crowther, *Journal zur Expedition (1854)*. 1855, XI.

³¹ Crowther, *Samuel Adjai*, *Journal zu seinem Besuch der Niger-Mission (Juli bis September 1866)*, in: *Church Missionary Intelligencer*, February 1867, 54.

³² Crowther, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 190.

Crowther fügt aber hinzu, dass er sich bewusst sei, warum sich Abokko in diesem Irrglauben bezüglich seines Einflusses befände:

I can well account for such erroneous, perhaps willful, attributing of such power and influence over the ships and trading establishments to me. It arises from my being the oldest visitor known in the river. Since 1841 I have been known by the people in twelve consecutive voyages. From 1854 to this time I have been always seen on board, whether a man-of-war or a trading ship, as a passenger among the natives. To visit the river every year, and yet not to own the ship or the trading establishment, was what Abokko could not easily made to believe.

Abokkos Versuch, durch Erpressung an die unermesslichen Reichtümer der Christen zu gelangen, blieb erfolglos, da die Kolonialbehörde den Entschluss traf, nicht mit – um einen Begriff aus der heutigen Zeit zu verwenden - Terroristen zu verhandeln, um nicht den Anstoß für weitere Entführungen zu geben. Crowther wurde schließlich durch einen gezielten Militärschlag aus der Gefangenschaft befreit.³³

Die weltlichen Autoritäten versprachen sich nicht nur materiellen Vorteil durch die Akzeptanz einer Missionsstation in ihrem Einflussgebiet, sondern handelten auch mit politischem Kalkül, da sie in den Missionaren - und besonders in den Heimkehrern - kulturelle Mittelsmänner sahen, die benutzt werden konnten, um in ihren Interessen zu vermitteln. Beispielhaft dafür steht die Causa Alkohol, die besonders für muslimische Herrscher, die den Konsum desselben als Tabu betrachten,³⁴ von Bedeutung war. So bittet König Masaba in einem Brief Crowther – den er als den großartigen Gesandten der Christen bezeichnet -, er möge in der Causa Alkohol vermitteln und die Briten auffordern, dessen Import in die Niger-Region zu stoppen.³⁵

Besonders aber in Zeiten des Krieges wurden die Missionare von den weltlichen Autoritäten als Mediatoren benutzt.³⁶ Zum Beispiel baten einige *Chiefs* Bischof Crowther bei einer Versammlung als ihr Botschafter aufzutreten, um ihre Beschwerden gegen die Kolonialregierung in Lagos vorzubringen.³⁷ Darüber hinaus erhofften sie sich – wie bereits angesprochen – auch militärischen Schutz gegen die übermächtigen Fulbe,

³³ Crowther, *Samuel Adjai*, Bishop Crowthers Narrative of his Detention by the Chief Abokko, in: Church Missionary Intelligencer January 1868, 9f.

³⁴ Koran Sure 5: 91, 92. „O Gläubige, der Wein, das Spiel, [...] sind verabscheuungswürdig und ein Werk des Satans; vermeidet sie, damit es euch wohl ergeht. Durch Wein und Spiel will der Satan nur Hass unter euch stiften [...].“

³⁵ Page, *The Slave Boy of the Niger*. 1891, 184f.

³⁶ Zachernuk, *Colonial Subjects*. 2000, 29.

³⁷ Ajayi, *Christian Missions in Nigeria*. 1965, 228.

beziehungsweise suchten sie - gemäß Peel - im Kontext des politisch instabilen neunzehnten Jahrhunderts nach Alliierten.³⁸

Eine Allianz mit den Christen klang aus zweierlei Gründen vielversprechend. Die Briten verfügten zum einen über eine fortschrittliche Waffentechnologie, die die weltlichen Autoritäten mittels der afrikanischen Missionare erwerben wollten. Exemplarisch dafür steht die Rolle, die die Heeresführer von Onitsha dem afrikanischen Missionar John Taylor, der als Leiter der ersten Missionsstation Crowthers in dieser Stadt weilte, während eines Konflikts zwischen ihnen und der Stadt Odiri zuschrieben. Als sich nämlich die politischen Spannungen in einer militärischen Auseinandersetzung zu entladen drohten, wurde Taylor von *King Akazua* gebeten, einer Versammlung der Heeresführer als Berater beizuwohnen. Wie Taylor jedoch feststellen musste, wollte das Militär nicht seinen Rat, sondern seine Zusicherung, dass er ihnen als Broker den nötigen militärischen Vorteil verschaffen werde:

One of them said that I should aid them to get guns, cannons, shot, and powder from the Factory to fight their enemies. Another said, that if the people of Ogidi would not come to terms with them, they will beg me to ask the *Oibo* [Britten] to burn down Ogidi for them.³⁹

Zum anderen wurde den Weißen – und auch Crowther als ihrem Repräsentanten vor Ort – spirituelle Kräfte zugeschrieben, die die weltlichen Autoritäten für sich nutzen wollten. Dadurch traten sie aber in direkte Konkurrenz mit den Priestern lokaler Kulte, die verständlicherweise – wie in Folge aufgezeigt werden wird - weniger optimistisch auf die Anwesenheit der afrikanischen Missionare reagierten als die Träger der weltlichen Macht.

In Konkurrenz mit den Priestern lokaler Kulte

Bevor die Reaktion der Priesterschaft lokaler westafrikanischer Kulte auf die Anwesenheit der Missionare diskutiert werden kann, ist es unumgänglich, das religiöse Weltbild der Gesellschaften, die die Heimkehrer aus Sierra Leone zu missionieren gedachten, zu beleuchten. Da Crowther ein gebürtiger Yoruba war und zudem dank Peels Werk „*Religious Encounter and the Making of the Yoruba*“ detaillierte

³⁸ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 123f.

³⁹ Taylor, *John C.*, *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859*. London 1859, 270.

Informationen zu diesem Kulturkreis zur Verfügung stehen, ist es naheliegend, das Weltbild der Yoruba exemplarisch zu untersuchen.

Im Zusammenhang mit Crowthers Verschleppung in die Sklaverei wurde aufgezeigt, dass für die Yoruba die Welt nicht nur von Menschen und Tieren bewohnt war, sondern auch von gottähnlichen Wesen, Geistern und sogenannten *Spirits*, die in Flüssen, Hügeln oder großen Bäumen beziehungsweise in Naturgewalten ihre materielle Hülle fanden. Diese *Spirits* konnten Einfluss auf das Leben der Menschen nehmen, was – Peel zufolge – eine abergläubische und paranoide Weltsicht bewirkte, die auf das Diesseits fokussiert war. Es galt, *Alafia* zu erreichen, was Peel als einen irdischen Glückszustand beschreibt, der sich in finanziellem Reichtum, Gesundheit und vielen Kindern manifestierte. blieb das irdische Glück jedoch aus, musste über Weissagungen die Quelle des Übels – zumeist ein unzufriedener *Spirit* – und in Folge die Lösung des Problems eruiert werden. Es gab verschiedene Möglichkeiten, um die verantwortliche Göttlichkeit zu besänftigen: Erstens konnten die eigenen Ahnen am Hausschrein angerufen werden, um zwischen dem *Spirit* und dem Leidenden zu vermitteln. Die zweite Möglichkeit bestand in der Konsolidierung eines Priesters eines lokalen Kultes, der gegen Bezahlung dem verstimmt *Spirit* Opfer darbrachte und der dritte Weg führte zu muslimischen Gelehrten, die spezielle Talismane zum Schutz gegen metaphysische Attacken anzufertigen wussten.⁴⁰ Peel zufolge rechtfertigte jedes spirituelle Mittel den Zweck, weshalb die Yoruba flexibel und je nach Bedarf die zur Verfügung stehenden Optionen nutzten, um *Alafia* zu erreichen. Im Kontext dieser Suche nach dem irdischen Glückszustand wurde auch das Christentum von den Yoruba als eine weitere Option in den spirituellen Markt integriert,⁴¹ was die Priesterschaft lokaler Kulte als direkte Konkurrenz und somit als Bedrohung ihrer traditionellen Macht auffasste.

Die Konkurrenz, die von den Missionaren ausging, manifestiert sich besonders deutlich an ihrem Umgang mit der *country fashion*, der Peel in seiner Studie zu den Yoruba ein volles Kapitel widmet, was die Komplexität dieser westafrikanischen Vorstellung unterstreicht. Um den Begriff zu definieren, war *country fashion* eine essentielle Methode, um *Alafia*, die irdische Glückseligkeit, kontrolliert zu wissen. Peel bezeichnet die Motivation dahinter als eine Suche nach Macht, die einen befähigte, den angestrebten Glückszustand auf Dauer an sich zu binden. Das primäre Ziel war demnach,

⁴⁰ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 83, 91, 93, 95, 98f, 105, 121, 219.

⁴¹ Ebd., 91, 227, 229.

einen Weg zu finden, um spirituelle Mächte zu hindern, *Alafia* zu vereiteln. Da im – nach Peel – „paranoiden“ Weltbild der Yoruba die irdische Welt und die transzendente Welt der Ahnen und *Spirits* ineinander verwoben waren, mussten als Präventivmaßnahme auch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse beeinflusst werden. *Country fashion* zu betreiben, versprach sowohl Macht über andere, als auch Schutz vor der Macht von anderen. Da sich das Christentum wegen der Lehre von übernatürlichen Kräften auch als Machtquelle präsentierte, glaubten die Einheimischen, dass die Missionare die Praktik der *country fashion* beherrschten.⁴²

Wie folgendes Gespräch zwischen Crowther und Isaba, dem Berater des Königs von Aboh in politischen Angelegenheiten, verdeutlicht, reagierten die Missionare auf die zentrale Bedeutung von *Alafia* für ihr nichtchristliches Umfeld in unverblümt konkurrierender Manier; sie bewarben nämlich das Christentum als eine besonders mächtige Praktik der *country fashion*:

I then told Isaba that I had heard of his great name, and came to apprise him of our intention to send some Ibo teachers to Aboh, to reside there and teach the people God's book, and white man's fashion.⁴³

Dieser Aussage zufolge versprochen die afrikanischen Missionare die Praktik der *white man's fashion* zu beherrschen, die im Kontext der exotisch wirkenden Technologien aus Europa – wie zum Beispiel das Dampfschiff, das sich zum Erstaunen der Einheimischen ohne menschliches Zutun selbst bewegte⁴⁴ – als besonders wirksames Mittel zur Kontrolle von *Alafia* galt. Auch die Heimkehrer aus Sierra Leone nutzten diese Vorstellung und untermauerten ihre Predigten mit mechanischen Geräten – wie zum Beispiel einer Spieluhr –, um ihre eigene Verbindung zu der spirituellen Macht, die eigentlich den Weißen zugeschrieben wurde, faktisch zu beweisen. Crowther ging noch einen Schritt weiter und operierte mit Reagenzgläsern und chemischen Reaktionen, um sein Publikum durch farbigen Rauch in Erstaunen zu versetzen.⁴⁵ Darüber hinaus förderten auch zufällige, da auf keine Absicht beruhende Ereignisse den Ruf der Heimkehrer, Zugriff auf göttliche Kräfte zu haben. John Taylor, ein Missionar aus Sierra Leone, den Crowther 1857 in Onitsha zur Verwaltung der ersten Missionsstation zurückgelassen hatte, berichtet, dass er Opfer von drei Diebstählen

⁴² Peel, *Religious Encounter*. 2000, 92.

⁴³ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 189f.

⁴⁴ Crowther, *Samuel Adjai*, *Journal zur Niger-Expedition* 1841, in: *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society*. London 1842, 275.

⁴⁵ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 217f. Referenz: Comaroff, *Of Revelation and Revolution*. 1991.

wurde, die sich unabhängig voneinander ereignet hatten. Als jedoch aus für ihn unerklärbaren Gründen alle drei Diebe tot aufgefunden wurden, waren die Bewohner von Onitsha in ihrer Phantasie beflügelt, dass ein Missionar nur beten müsse, um einen Dieb zu töten.⁴⁶

Da sich das Christentum demnach als eine wirkungsvolle Alternative zu den bekannten Praktiken der *country fashion* präsentierte, wurde diese Option – laut Crowthers Beobachtungen – auch aktiv von der einheimischen Bevölkerung genutzt. Im Journal zur zweiten Expedition berichtet er zum Beispiel von einem kinderlosen Ehemann – wobei daran zu erinnern ist, dass Kinderreichtum zu den fundamentalen Kriterien für *Alafia* gezählt wurde –, der ihn bat, um Fruchtbarkeit für seine Frauen zu beten.⁴⁷ Auch in Kriegszeiten stand die vermutete spirituelle Macht der Missionare – wie bereits erwähnt – bei den Einheimischen hoch im Kurs. Charakteristisch dafür steht Crowthers Besuch im Heereslager von *King Atta* während eines Kriegszuges, über den sich der König über die Maßen erfreut zeigte, da in seinen Worten die Anwesenheit des Bischofs wertvoller war als tausende Geschenke, obwohl er wohlgemerkt selbst kein Christ war.⁴⁸ Peel berichtet außerdem von einem Krieger, der einen Missionar um Anfertigung eines Talismans bat, der ihn gleich einer metaphysischen kugelsicheren Haut vor Angriffen mit Feuerwaffen schützen sollte.⁴⁹ In Anbetracht der spirituellen Macht, die den Christen von der einheimischen Bevölkerung zugeschrieben wurde, ist es nicht verwunderlich, dass die Priesterschaft traditioneller Kulte die Anwesenheit der Missionare als Konkurrenz interpretierte, was zu zahlreichen Konflikten führte.

In seinem bischöflichen Bericht über die Niger-Mission von 1880 liefert Crowther ein detailliertes Bild von den Reaktionen der Priester auf die Bedrohung ihrer Macht. Laut diesem Bericht sah sich die christliche Gemeinde vor allem in Krisenzeiten mit Ressentiments konfrontiert. So in New Calabar, als 1878 während eines großen Fests, das zu Ehren von Prinz George Amachree veranstaltet wurde, ein Großbrand beinahe die gesamte Stadt zerstörte. Die Priester erklärten die Missionare für schuldig an dieser Katastrophe, da diese ihrer Meinung nach in den Predigten die Götter beleidigt hatten. Als wenig später Prinz George verstarb, begründeten die Priester seinen Tod mit dem Bau eines europäischen Hauses, den der *Chief* gegen ihren Willen in Auftrag gegeben hatte. Die Folgen für diese Anschuldigungen waren Christenverfolgung und das

⁴⁶ Taylor, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 326.

⁴⁷ Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, 99.

⁴⁸ Crowther, Journal (1866). 1867, 61.

⁴⁹ Peel, Religious Encounter. 2000, 81.

Niederbrennen von Kirchen, was die kleinen christlichen Gemeinden zwang, im Geheimen ihre Gottesdienste abzuhalten.⁵⁰

Die Opfer bei diesen Christenverfolgungen waren vorrangig Neukonvertierte. Der CMI berichtet zum Beispiel von einem Massaker, das von einer spirituellen Geheimgesellschaft initiiert worden war, um die Beisetzung eines verstorbenen Konvertierten zu vereiteln.⁵¹ Gemäß deren Weltbild verhinderte der christliche Brauch, den Leichnam auf einem Friedhof zu bestatten, den Übergang des Verstorbenen vom Menschen zum Ahnen, da diese Metamorphose gebunden war an eine Beisetzung innerhalb des Hauses.⁵² Es muss jedoch betont werden, dass die Massakrierung von Christen nicht alltäglich war, sondern die Priester vorrangig versuchten, die Konvertierten zurückzugewinnen. Einerseits versuchten sie durch Konfiszierung sämtlicher Exemplare der Bibel die Macht des Christentums zu brechen, die ihrer Meinung nach - wie in Folge noch aufgezeigt werden wird - in der Schriftlichkeit fundierte. Andererseits wurden die Häupter der Konvertierten mit einer speziellen magischen Mixtur gewaschen, um die christliche Lehre aus ihren Köpfen zu eliminieren.⁵³

Bei dem Machtkampf zwischen Missionaren und rituellen Autoritäten gerieten hauptsächlich Frauen zwischen die Fronten, da diese erkannt hatten, dass das Christentum eine vielversprechende Alternative war, um ihre gesellschaftliche Funktion zu erfüllen. Es ist daran zu erinnern, dass Kinderreichtum als ein fundamentales Kriterium von *Alafia* von dem Wohlwollen der *Spirits* abhängig war. In diesem Kontext versprach die Konversion zum Christentum den Frauen einerseits Zugriff auf die spirituelle Macht der Christen, um die eigene Fruchtbarkeit garantiert zu wissen, und andererseits konnten sie dadurch - falls trotz allem der Kindersegen ausblieb - Zuflucht in der christlichen Gesellschaft finden, dessen Wertesystem Kinderlosigkeit nicht stigmatisierte. Das Problem war aber, dass die Konversion einer Frau sie der Familienbande entriss und demnach im Kontext ihrer spirituellen Aufgaben auch die Zukunft der gesamten Familie gefährdet war, weshalb hauptsächlich junge Frauen, die mit dem Christentum sympathisierten, Opfer von teils brutalen Bestrafungen wurden.⁵⁴

Jedoch hatte sich das Rad bereits zu drehen begonnen und viele Frauen suchten - wie

⁵⁰ Crowther, A Charge delivered to the native Clergy. 1867, 55; Crowther, Report. 1880, 8, 9, 12.

⁵¹ Church Missionary Intelligencer, September 1852, 197.

⁵² McKenzie, P.R., Samuel Crowther's attitudes to other faiths. The early period, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 262.

⁵³ Crowther, Report. 1880, 8f.

⁵⁴ Peel, Religious Encounter. 2000, 228, 234-236.

ein Missionar aus Lagos in seinem Journal vermerkt - aus Angst vor Bestrafung, und in manchen Fällen auch aus Angst vor Versklavung,⁵⁵ Schutz in einer der Missionsstationen:

Of late, a woman, by coming to church, and for refusing to associate with her husband in his idolatrous worship, was severely beaten by him [...]. Though she has an infant in hand, yet that did not prevent him from beating and turning her out [...]. Also a young woman was obliged to run for safety to our compound, from the fury of her persecuting relative [...].⁵⁶

Der Schutz für Ausgestoßene war für Missionare, die sich auf das christliche Prinzip des Mitleids beriefen, aber Teil ihrer moralischen Pflicht, beziehungsweise im Wortlaut des CMI war Mitgefühl ein Zeichen von Zivilisation.⁵⁷ Jedoch ist Mitleid eine Vorstellung, die dem christlichen Wertehorizont entsprungen war und ist prinzipiell - wie auch der Begriff Zivilisation - an das Prisma der christlichen Superiorität gebunden. In Westafrika stieß das Mitleidsprinzip aber auf Unverständnis, da es dem altbekannten Wertesystem, das primär das Wohl der Gemeinschaft fokussierte, per se widersprach. Charakteristisch für dieses Weltbild steht die Bereitschaft, Sklaven zu opfern, um verstimmte Götter im Namen des Gemeinwohls zu besänftigen.⁵⁸ Demnach erschien das Christentum nicht als großmütig und menschlich - wie die Christen ihre Religion einstufen -, sondern als eine Religion für Marginalisierte.

Die Meinung, die die meisten einheimischen Männer vom Christentum hatten, stützt diese Annahme. Peel zeigt in seiner Studie über die Yoruba auf, dass Männer das Christentum als eine Religion für Frauen betrachteten und für sie eine Konversion aus Angst vor Schande außer Frage stand.⁵⁹ Das von der CMS eingeforderte Auftreten der Missionare bestätigte zudem das für Männer unattraktive Bild des Christentums. Laut der Anweisungen aus London hatten Missionare im Feld passiv zu sein und selbst Beleidigungen hinzunehmen. Außerdem sollten sie sich ausnahmslos als Leute des Friedens zeigen.⁶⁰ Die Meinung der Männer zu dieser Haltung geht aus einem Journaleintrag des Missionars Hinderer hervor, als er versuchte die Bewohner der Stadt Ibadan von den Vorteilen einer Missionsstation zu überzeugen. Seine werbenden Worte, dass eine Missionsstation - wie schon der Fall der Stadt Abbeokuta bewiesen habe -

⁵⁵ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 66.

⁵⁶ King, *Journal* (1851), in: *Church Missionary Intelligencer*, Juni 1852, 127.

⁵⁷ *Church Missionary Intelligencer*, Juni 1852, 137.

⁵⁸ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 61, 83.

⁵⁹ Ebd., 234f, 237f.

⁶⁰ *Church Missionary Intelligencer*, Januar 1852, 19.

Frieden in die Region bringen werde, verfehlten jedoch die erwünschte Wirkung, wie die Antwort der Anwesenden verdeutlicht: „Ha, yes! he is one of those white men who make the Abbeokuta people women, so that they no more go to war.“⁶¹

Viele Konflikte basierten zudem besonders in den frühen Jahren des interkulturellen Kontakts auf das rudimentäre Wissen der Christen um die regionalen kulturellen Besonderheiten, wie am Beispiel des Schiffsbruchs von 1857 bei der Insel Jeba ersichtlich wird. Wie Crowther berichtet, führte die lokale Priesterschaft das Schiffsunglück der britischen Expedition auf *Ketsa* – einen *Spirit*, der in einem Felsen am Flussufer lebte – zurück. Ihrer Vorstellung nach zeigte sich *Ketsa* verstimmt, da die Expeditionsteilnehmer sein Tabu, die Farbe Rot, gebrochen hatten, indem sie in roten Gewändern diese Flusspassage passiert hatten. Dem nicht genug statteten Crowther und Kompagnons aus ethnologischer Neugier den Priestern während der viertätigen Zeremonie, die zur Besänftigung des erzürnten Gottes *Ketsa* abgehalten wurde, einen Besuch ab; wiederum in rotfarbenen Gewändern. Die Priester fassten dies als bewusste Störung der metaphysischen Harmonie auf und reagierten dementsprechend aggressiv auf die Anwesenheit der Fremden. Crowther konnte in seiner Rolle des kulturellen Mittlers diesen Konflikt vorerst beilegen, indem er die *Ketsa*-Priester auf die Unwissenheit der Expeditionsteilnehmer bezüglich dieses Tabus aufmerksam machte und ihnen versicherte, dass sie sich – mit Ausnahme des Briten Barkie, der auf sein Recht der freien Ausübung seiner kulturellen Gewohnheiten beharrte - ihres Fehlers bewusst seien, und sie in Zukunft, da sie nun dieses Gesetz kannten, sich auch danach richten würden.⁶² Hätte Crowther in anderen Konfliktsituationen dieselbe Kompromissbereitschaft gezeigt, so wäre die Integration des Christentums in das Pantheon der westafrikanischen Kulte wohl reibungsloser verlaufen. Crowthers Umgang mit der Priesterschaft lokaler Kulte stand jedoch immer im Schatten seiner Überzeugung von der Superiorität des Christentums, wodurch er Konflikte schürte anstatt sie zu entschärfen.

Wie in Kapitel III aufgezeigt wurde, hatte Crowther im Laufe der Jahre im missionarischen Feld zwar erkannt, dass das Christentum auf – aus christlicher Sicht – moralisch guten Aspekten der lokalen Kultur aufgebaut werden musste, um das Endziel, Zivilisation durch Christianisierung, zu erreichen. Jedoch erlaubte er der Priesterschaft lokaler Kulte nicht, Aspekte aus dem Christentum in ihre religiösen Praktiken zu

⁶¹ Hinderer, Journal (1851) in: Church Missionary Intelligencer, März 1852, 57.

⁶² Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 114f.

integrieren, da dies für ihn unvereinbar mit dem christlichen Dogma war. Beispielhaft dafür steht der Konflikt mit einigen Priestern des *Ifa*-Kultes, die die Beschneidung ihrer Macht durch die Missionare anprangerten. Ausgangspunkt dieser Kontroverse, die Crowther umgehend durch ein Zugeständnis neutralisieren hätte können, war das konkurrierende Verhalten der Missionare bezüglich der Kunst zu heilen. Viele Missionare hatten sich nämlich – wie Peel aufzeigt – medizinisches Wissen angeeignet, da im Kontext der Vorstellung der Yoruba, dass Krankheiten Symptome von göttlicher Bestrafung sind, medizinische Kompetenzen von den Einheimischen als Beweis für eine besondere Beziehung zu der transzendenten Welt der *Spirits* interpretiert wurden, wodurch die Missionare die spirituelle Macht des Christentums faktisch zu untermauern gedachten.⁶³ Dadurch traten sie aber in direkte Konkurrenz mit den rituellen Autoritäten, deren spirituelle Macht maßgeblich von ihrer Rolle als Heiler abhängig war. Dem nicht genug denunzierten die Missionare in ihren Predigten zudem die Kulte als Scharlatanerie, was die Priesterschaft – McKenzie zufolge – als direkten Angriff auf ihre Macht verstanden. Charakteristisch dafür steht der Protest eines *Ifa*-Priesters, der Crowther nach der Sonntagsmesse aufsuchte, um ihn darauf aufmerksam zu machen, dass die Kunst des Heilens für ihn untrennbar mit der Anrufung *Ifas* verbunden war und seine medizinischen Fähigkeiten ohne *Ifa* demnach ihre Wirkung verlieren würden.⁶⁴ Dank der dogmatischen Flexibilität des westafrikanischen Kultsystems – Peel beschreibt es als eine Varietät über Raum und Zeit und als Koexistenz verschiedener Kulte – wäre es aber möglich gewesen, die Bedrohung, die von der christlichen Lehre ausging, durch Anpassung der jeweiligen Kulte an die neuen Umstände zu neutralisieren; so war zum Beispiel der *Ifa*-Kult auch erst durch den Kontakt mit dem Islam entstanden.⁶⁵ Für Crowther in seiner fundamentalistischen Überzeugung von der Wahrhaftigkeit des Christentums stand eine solche Anpassung jedoch nicht zur Debatte. So zerschmetterte er den Vorschlag eines Priesters, die christliche Lehre in den *Ifa*-Kult zu integrieren und anstelle *Ifas* nun Jesus Christus anzurufen, harsch als einen satanischen Plan.⁶⁶

Resümierend traten Crowther und seine missionarischen Kollegen in direkte Konkurrenz mit den Priestern lokaler Kulte, da sie das Christentum als einen optionalen Weg zum Erreichen des irdischen Glückszustandes präsentierten, was zu

⁶³ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 221f.

⁶⁴ McKenzie, *Samuel Crowther's attitudes to other faiths*. 1980, 256f.

⁶⁵ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 93, 115, 121.

⁶⁶ McKenzie, *Samuel Crowther's attitudes to other faiths*. 1980, 257.

Christenverfolgungen führte. Besonders junge Frauen, die die christliche Lehre als eine attraktive Alternative zur Erfüllung ihrer familiären Pflichten erkannten, wurden Opfer von Ressentiments seitens der lokalen Priesterschaft. Crowther hätte diese Konflikte durch Zugeständnisse bezüglich der Integration christlicher Vorstellungen in die traditionellen Rituale beilegen können, er war aber zu sehr von der Superiorität des Christentums überzeugt, als dass er diese Vermischung zulassen konnte.

Die Macht der Schrift

Ähnlich wie die Priesterschaft lokaler Kulte fassten auch die muslimischen Gelehrten – Mallams genannt – die Anwesenheit der Missionare als Bedrohung ihrer spirituellen Macht auf. Der Islam war zwar keine traditionelle westafrikanische Religion, jedoch im neunzehnten Jahrhundert, als das Christentum im Zuge der Zivilisierungsmission seinen Vormarsch ins westafrikanische Hinterland antrat, hatte sich der Islam in vielen Regionen bereits etabliert und sich erfolgreich in den westafrikanischen Religionsmarkt integriert. Dabei hatte sich die eigentlich streng monotheistische Religion an die westafrikanische Vorstellung von *Alafia*, der irdischen Glückseligkeit, angepasst, indem die Islamgelehrten ihre Kenntnis des Schreibens und des Lesens im Kontext der schriftlosen Kultur Westafrikas bewusst vermarkteten und den Einheimischen mittels Talismanen, deren Macht auf der Mystik der Schrift basierte, eine wirksame Methode in Aussicht stellten, um den irdischen Glückszustand zu kontrollieren. Im Detail versicherten die Mallams, dass durch das Studium des Korans nicht nur irdische Probleme, die das Erreichen von *Alafia* vereitelten, diagnostiziert werden konnten, sondern spezielle Passagen aus dem Koran, die kunstvoll niedergeschrieben und in Ziegenleder eingenäht als Talismane zur Besänftigung der *Spirits* verkauft wurden, auch die Lösung des Problems brachten.⁶⁷ Demnach basierte die spirituelle Macht der muslimischen Gelehrten in Westafrika auf ihrem Monopol auf Schriftlichkeit, das ihnen jedoch bald von den Missionaren streitig gemacht wurde.

Durch die christliche Mission war nach dem Islam nun eine weitere Religion, die sich über ein Buch legitimierte, nach Westafrika gekommen. Die Einheimischen reagierten darauf in einer ähnlichen Weise, wie zuvor beim Islam: sie interpretierten die Bibel – wie von Peel im Bezug auf die Yoruba beschrieben – als die spirituelle

⁶⁷ Crowther, Samuel Adjai, The River Niger. Paper read before the Royal Geographical Society, 11th June, 1877, by the Right Rev. Bishop Crowther, in: CMS Reports, Charges, etc., 1/8, 353; Peel, Religious Encounter. 2000, 224.

Machtquelle der Christen, die sie aufgrund ihres Fokus auf das geschriebene Wort als die „Menschen des Buches“ betitelten.⁶⁸ Die Mystik, die aus der Sicht der Einheimischen von der Kunst des Schreibens ausging, ist in Crowthers Berichten allgegenwärtig. Als zum Beispiel ein britische Expeditionsteilnehmer versuchte, die reich geschmückten Soldaten des Chiefs von Benin zu zeichnen, entfernten sie sich aus seinem Blickwinkel, da es sie – gemäß Crowthers Interpretation – verunsicherte, dass der Fremde sein Notizbuch beschrieb, während er sie zudem direkt ansah.⁶⁹ Abgesehen von diesem Ereignis wirkte die Verschriftlichung ihrer Sprachen – wie Crowther in seinem Journal zur dritten Niger-Expedition mehrfach betont – jedoch faszinierend und attraktiv auf die lokale Bevölkerung.⁷⁰

Besonders beeindruckte es sie, dass auch ihre ehemaligen Landsleute aus Sierra Leone diese Kunst erlernt hatten, da die Schriftlichkeit in Bezugnahme auf ihre Vorstellung von der Genese der unterschiedlichen Völker und „Menschenrassen“ eigentlich als eine gottgegebene und an die weiße „Rasse“ gebundene Fähigkeit angesehen wurde. So beinhaltet die Genesis der Yoruba auch die Geschichte zweier Brüder, von denen der Ältere schwarz und der Jüngere weiß war. Gott platzierte zwei Kisten unterschiedlicher Größe vor dem Brüderpaar und ließ sie frei entscheiden. Der Afrikaner sah sich aufgrund seines Alters im Vorrecht und wählte die größere Kiste, in der er Werkzeuge zur Bestellung der Felder fand. Die kleinere Kiste beinhaltete jedoch die kostbaren Schreibutensilien, weshalb die Kunst zu schreiben aus der Sicht der Yoruba seitdem für die Weißen reserviert war; bis zu dem Tag als auch der Afrikaner sein Schreibwerkzeug zugesprochen bekam.⁷¹ Frederick Schön beschreibt die Reaktion von König Obi auf dieses Novum folgendermaßen:

I opened the English Bible, and made Simon Jonas read a few verses to him, and translate them into Ibo. [...] Obi was uncommonly taken with this. That a White man could read and write was a matter of course; but that a Black man – an Ibo man – a slave in times past – should know these wonderful things too, was more than he could ever have anticipated.⁷²

Die Folge war, dass die Heimkehrer aufgrund dieser Fähigkeit als ein exotisches Spektakel aufgefasst wurden, wie Crowther aus eigener Erfahrung zu berichten wusste. Als er zum Beispiel im Zuge seiner linguistischen Forschung Vokabeln in sein Buch

⁶⁸ *Peel*, *Religious Encounter*. 2000, 223f.

⁶⁹ *Crowther*, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 290.

⁷⁰ *Crowther*, *Journal zur Expedition* (1857-1859). 1859, 135, 168, 229.

⁷¹ *Church Missionary Intelligencer*, Mai 1852, 117.

⁷² *Schön*, *Journal zur Expedition* (1841). 1842, 60.

notierte, zeigten sich seine Informanten als überaus erstaunt darüber und selbst der König von Hamaruwa stattete ihm einen persönlichen Besuch ab, um die Gerüchte um seine einem Wunder gleichkommende Begabung mit eigenen Augen bestätigt zu sehen.⁷³ Außerdem entfachte die Bildung ihrer ehemaligen Landsleute das Interesse der Einheimischen am Christentum, die ebenfalls diese Kunst erlernen wollten, um darüber Zugriff auf die spirituelle Macht der Weißen zu erhalten.⁷⁴ Folglich sahen die Einheimischen sowohl den Islam als auch das Christentum im Kontext der Mystik des Buches einen alternativen Weg, um ihre Suche nach dem irdischen Glückzustand zu optimieren, wodurch ein konfliktgeladenes Konkurrenzverhältnis vorprogrammiert war.

Schon der unterschiedliche Umgang mit dieser spirituellen Machtquelle musste zu Spannungen führen. So hüteten die Islamgelehrten die Kunst des Schreibens wie ein kostbares Geheimnis, während die Missionare dieses Wissen im Namen der Zivilisierung Afrikas an jeden weitergaben, der zur Konversion bereit war, was sich bald im divergierenden Bildungsniveau von Christen und Muslimen niederschlug. Die Missionare nutzten diese Begebenheit zur Eigenwerbung, indem sie westafrikanische Muslime allgemein - dem Status des Islam als Buchreligion zum Trotz – als naiv und ungebildet darstellten, wie aus Crowthers Lehrbuch für junge Missionare zu entnehmen ist:

[A] large proportion of the Mohammedan population on the West Coast of Africa are no readers at all; those who acquire a little reading of the Koran know scarcely anything else beyond the routine of reading and repeating passages out of it in Arabic, and on theses they ground their faith as interpreted to them by the Mallams.⁷⁵

Das Klischee vom ungebildeten Mohammedaner, der blind seinem Imam folgt, fügt sich nahtlos in den Diskurs der Zivilisierungsmission ein, als sich Christen auf der höchsten Stufe der Zivilisation nach europäischer Definition verorteten und durch dieses Prisma betrachtet nicht-christliche Religionen als kulturell minderwertig empfanden. Für Crowther bestätigte sich zudem die in diesem Geist proklamierte Inferiorität des Islam in seiner eigenen traumatisierenden Verschleppung in die Sklaverei durch muslimische Sklavenjäger. Seine persönliche Aversion bewirkte ein stark ausgeprägtes Konkurrenzdenken, das sich besonders in Situationen zeigte, bei denen Crowther den Vorteil seiner universitären Bildung ausspielen konnte. Als es zum

⁷³ Crowther, *Journal zur Expedition* (1854). 1855, 111, 144.

⁷⁴ Peel, *Religious Encounter*. 2000, 223f.

⁷⁵ Crowther, *Samuel Adjai*, *Experiences with Heathens and Mohammedans in West Africa*. London 1892, 28.

Beispiel während seines Aufenthalts in Badagry zu einem religiösen Disput zwischen ihm und einem Islamgelehrten kam, forderte Crowther – wohlwissend um seine eigene bildungstechnische Überlegenheit – seinen Kontrahenten in aller Öffentlichkeit auf, aus der arabischen Übersetzung der Bibel vorzulesen, während er selbst eine Bibelstelle in der englischen Übersetzung vortrug.⁷⁶ Diesem unverhohlenen konkurrierenden Auftreten nicht genug, kupferte Crowther seinen Kontrahenten zudem aussagekräftige Rituale ab, die auf der Symbolik des Buches als spirituelle Machtquelle beruhten. So legte er bei seinen Predigten gleich den Mallams mehrere Bücher vor sich auf, um seinen Worten Ausdruck zu verleihen.⁷⁷

Die Reaktion der Muslime auf die im Namen des Christentums geführten Angriffe Crowthers auf ihr ursprüngliches Monopol auf Schriftlichkeit fiel mehrschichtig aus. Einerseits mussten diejenigen unter den Islamgelehrten, die Crowther persönlich getroffen hatten, seine exemplarische Bildung als Tatsache anerkennen, da er auf jedes ihrer Argumente für den Islam eine passende Bibelstelle als Konter parat hatte.⁷⁸ Neben ihrem Respekt vor Crowthers Bildungsniveau mussten die Islamgelehrten, die selbst ihren Unterhalt mit dem Verkauf von Talismanen auf der Basis von Schrift verdienten, auch die spirituelle Macht, die der Bibel als Schriftstück an sich von der lokalen Bevölkerung zugesprochen wurde, in ihren Umgang mit dem Christentum mit einbeziehen. Crowther berichtet als Beispiel von einem alten Gelehrten, der wiederholt um eine Bibel in arabischer Übersetzung bat. Mehrere Jahre verwehrten die Missionare ihm jedoch diesen Wunsch, da sie befürchteten, er könne Geschriebenes daraus zu Talismanen verarbeiten. Erst als er vor Zeugen versprochen hatte, dass er das heilige Buch der Christen nicht für solche Zwecke missbrauchen werde, überreichten sie ihm eine Kopie, die er – gesäumt von seinen Angehörigen – gleich einem äußerst wertvollen Gegenstand feierlich entgegennahm.⁷⁹

Andererseits reagierten westafrikanische Islamgelehrte auf die Konkurrenz, die von dem Christentum als weitere Buchreligion ausging, ähnlich wie die Missionare auf den Islam, nämlich durch das Prisma der eigenen kulturellen Superiorität, die in beiden Fällen als Gottgegeben geglaubt wurde. Führt Crowther das vehemente Festhalten der Muslime an ihrer – aus seiner Sicht – schädlichen Doktrin auf ihre marginale Bildung zurück, glaubten die Muslime ihrerseits, dass die Christen blind seien, da Allah die

⁷⁶ McKenzie, Samuel Crowther's attitudes to other faiths. 1980, 258.

⁷⁷ Crowther, Report of the Overland Journey. 1872, 18.

⁷⁸ Crowther, Experiences with Heathens and Mohammedans. 1892, 21.

⁷⁹ Ebd. 24.

Wahrheit für Muslime reserviert hatte.⁸⁰ Im Allgemeinen arbeiteten beide abrahamitischen Buchreligionen mit ähnlichen Stereotypen, um die Gegenseite zu charakterisieren. Im Journal zur dritten Niger-Expedition schildert Crowther im Detail das Christenbild der muslimischen Fulbe, die die Christen gleich den Anhängern lokaler Kulte als Ungläubige einstufen, die keinen Respekt verdienten. Sie unterstellten den Christen überdies gewaltige Reichtümer, die sie aber aus Geiz nicht zu nutzen wussten. Als Beispiel diene die Kleidung der Christen, die sie als arm einstufen, da sie nicht wallend war wie ihre eigenen Roben.⁸¹ Es ist daran zu erinnern, dass auch Crowther – wie in Kapitel III aufgezeigt wurde – Muslime aufgrund ihrer Kleidung kulturell abwertete, jedoch nicht wegen des Stils sondern aufgrund ihrer fehlenden Reinheit. Überdies hatte Crowther gläubige Muslime als fanatische Anhänger des falschen Propheten bezeichnet, wodurch auch er die Gegenseite bewusst als Ungläubige darstellte. Die Islamgelehrten versuchten ihrerseits, die weltlichen Autoritäten zu überzeugen, dass die Missionare vertrieben werden müssten, da sie laut dem Koran Unheil brächten.⁸²

Bei all dem Konfliktpotential, das das Aufeinandertreffen der Religionen in sich barg, darf aber Crowthers individueller Charakter nicht ausgeklammert werden. Er stand zwar – wie alle Missionare – als Repräsentant des Christentums an vorderster Front des unter den Religionen ausgetragenen Kampfes um Macht, weshalb er von der Konkurrenz als akute Bedrohung aufgefasst wurde, jedoch verfügte er auch über eine extraordinary Persönlichkeit – definiert durch sein Charisma und seine Begabungen –, die ihm auch seine Karriere von Sklaven zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche ermöglicht hatte und die ihn folglich einer direkten Vergleichbarkeit mit seinen Kollegen entzieht. Seine einzigartige Karriere begeisterte nämlich nicht nur die christliche Welt, die in Crowthers Werdegang die Macht des Christentums manifestiert sah, sondern auch viele Afrikaner – seine Konkurrenz miteinbegriffen –, die ihn als Synonym für afrikanischen Erfolg auf internationaler Ebene betrachteten.⁸³ Dies wird schon 1843 deutlich, als Crowther nach seiner Priesterweihe aus London nach Sierra Leone zurückkehrte und bei seiner ersten Predigt die Kirche bis auf den letzten Platz gefüllt war, wobei zu betonen ist, dass auch Muslime anwesend waren, die ihm –

⁸⁰ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 236.

⁸¹ Crowther, Journal zur Expedition (1857-1859). 1859, 224-227.

⁸² Church Missionary Intelligencer, Juni 1852, 131.

⁸³ Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 2.

Entwistle zufolge – nach der Messe Respekt zollten.⁸⁴ Und das, obwohl Crowther wenige Jahre zuvor eine Moschee entweiht hatte, indem er zum Entsetzen der muslimischen Bevölkerung Sierra Leones auf ihrem heiligen Boden vorsätzlich eine Sonntagsmesse abgehalten hatte.⁸⁵

Besonders aber sind die Ereignisse rund um Crowthers Degradierung ein Manifest seines hohen Ansehens, das er in Westafrika religionsübergreifend genoss. Laut Ayandele löste Crowthers Entmachtung im Namen des Sozialdarwinismus eine Welle der Empörung in Westafrika aus. Sowohl Christen wie Muslime als auch Anhänger von lokalen Kulturen waren sich einig, dass dieses Ereignis eine Beleidigung für die gesamte schwarze „Rasse“ war und nicht hingenommen werden durfte. Die Folge waren zahllose Protestschreiben nach London, in denen unter anderem auch Drohungen ausgesprochen wurden. Der Emir von Bida forderte zum Beispiel alle weißen Missionare auf, sein Territorium unverzüglich zu verlassen, und die Bewohner des Niger-Deltas drohten der neuen Generation an Missionaren, die Crowthers Degradierung initiiert hatten, dass sie diese totprügeln würden, falls sie in die Region zurückkämen.⁸⁶ Diesen Reaktionen zufolge war Crowther nicht nur der Repräsentant des christlichen Afrikas, sondern als Synonym für afrikanischen Erfolg auch ein Repräsentant der gesamten schwarzen Bevölkerung, die Diaspora miteinbegriffen.

Zusammenfassung

Kapitel fünf hat aufgezeigt, dass die Reaktion der weltlichen und spirituellen Autoritäten auf die Bedrohung ihrer Macht durch die Missionare nicht einheitlich ausfiel. Die Träger weltlicher Macht antworteten mittels Kosten-Nutzen Analyse auf deren Anwesenheit in ihrem Einflussgebiet. Auffallend ist, dass viele *Chiefs* – trotz ihrer Befürchtung, als Kollaborateure der Christen politischen Restriktionen ausgesetzt zu sein - eine Missionsstation in der Hoffnung auf einen finanziellen Vorteil akzeptierten. Nicht nur hatten sie in der missionarischen Einrichtung einen Garanten für den lukrativen Handelskontakt mit den Briten erkannt, sondern sie versprachen sich dadurch auch vermehrte Einnahmen durch Steuern, die in Westafrika durch ein Geschenkssystem entrichtet wurden, was sich jedoch als Konfliktpunkt erwies. Die

⁸⁴ Entwistle, Mary, *Where White Men Died*. London 1947, 20.

⁸⁵ *Crowther*, *Experiences with Heathens and Mohammedans*. 1892, 9.

⁸⁶ *Ayandele, E.A., The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*. London 1966, 216f.

weltlichen Autoritäten handelten zudem mit politischem Kalkül, da sie – besonders in Crowther – einen mächtigen Mittelsmann sahen, der ihre Interessen bei Verhandlungen mit den Briten vertreten konnte. Besonders in Zeiten des Krieges versprach eine Allianz mit der europäischen Macht den nötigen waffentechnischen Vorteil über ihre Gegner. Es muss aber betont werden, dass sich die meisten Herrscher, obwohl es auch absolute Hardliner in der Christenfrage gab, für den diplomatischen Mittelweg entschieden, um sich alle Optionen für die ungewisse Zukunft offenzuhalten, was die These eines andauernden Lernprozesses im Kontext des Aufeinandertreffens der Kulturen stützt. Im Gegensatz dazu reagierten die Träger spiritueller Macht vorwiegend antipathisch auf die Anwesenheit der Missionare, da sie sich keinen Vorteil daraus versprechen konnten. Für die Priesterschaft lokaler Kulte waren die Missionare Konkurrenten, die ihnen die Legitimation ihrer spirituellen Macht – die Kontrolle des irdischen Glückszustands – streitig machten, da Crowther und Kollegen den Einheimischen einen optionalen und im Kontext der als mächtig geglaubten Religion der Weißen wirksamen Weg zum Erreichen dieses angestrebten Zustandes in Aussicht stellten. Die Folge aus diesem Konkurrenzkampf waren Christenverfolgungen, denen hauptsächlich neukonvertierte junge Frauen zum Opfer fielen. Ebenso die Reaktion der Islamgelehrten, denen die Missionare ihr Monopol auf Schriftlichkeit, die die Einheimischen als eine spirituelle Machtquelle interpretierten, streitig machten. Zusätzlich angeheizt durch das stark rivalisierende Auftreten seitens der Missionare, die die Islamgelehrten als ungebildet diskreditierten, zeigte sich das Verhältnis von Islam und Christentum von Beginn des Aufeinandertreffens an als äußerst spannungsgeladen und generierte ähnliche Stereotypen zur Charakterisierung des Kontrahenten. Jedoch darf Crowthers extraordinary Persönlichkeit nicht ausgeklammert werden, da seine einzigartige Karriere vom Sklaven zum Bischof auch von seinen muslimischen Konkurrenten hochgeschätzt wurde. Diese an sich widersprüchliche Reaktion ist ein Manifest des Spannungsverhältnisses, in dem Crowther als kultureller Hybrid gefangen war. Auf der einen Seite bedrohte er in seiner Tätigkeit als Missionar bewährte Vorstellungen von Gemeinschaft, Hierarchie und Männlichkeit, und stellte dadurch bestehende Machtstrukturen in Frage. Andererseits aber versprach seine Funktion als Repräsentant der Briten auch materielle und politische Vorteile, da er als Mittelsmann den Zugang zur Macht der Weißen eröffnen konnte. Darüber hinaus zollte ihm sein afrikanisches Umfeld – seine Konkurrenten miteinbegriffen - als Symbol für afrikanischen Erfolg auf internationaler Ebene großen Respekt, was aber im folgenden Kapitel näher beleuchtet werden wird.

SECHSTES KAPITEL

Solidarität im dritten Raum

Wie die Analyse der Sicht von Crowthers Umfeld auf seine kulturelle Hybridität ergeben hat, sahen ihn weder die Briten, deren Kultur er sich ideell zugehörig fühlte, noch seine ehemaligen Landsleute, denen er sich entfremdet hatte, als ebenbürtiges Mitglied ihrer Gesellschaft. Der Kulturwissenschaftler Homi Bhabha charakterisiert diesen Zwischenraum der kulturellen Hybridität, den er als dritten Raum bezeichnet, als eine unheimliche Welt,¹ eine Definition, die sich in Crowthers doppelter Exklusion bewahrheitet. Anders formuliert stand Crowther aufgrund seiner Verkörperung zweier Kulturen quasi einsam zwischen den Fronten seiner kulturellen Hybridität. Philip Zachernuk betont jedoch in seiner Studie über die christlichen Intellektuellen Nigerias, dass der dritte Raum als eine Möglichkeit an sich zur Identitätsbildung verstanden werden kann, da sich innerhalb dieses Zwischenraumes eine neue Kultur herauskristallisierte, die ob ihres hybriden Charakters auf ihr Umfeld zwar fremdartig wirkte, sich aber bei ihrer Formierung an den sozialen Realitäten Westafrikas ausrichtete und dadurch ein aktiver Teil der Gesellschaft wurde.² Nach Bhabhas Theorie war der Kit dieses Gruppenbewusstseins der Drang nach Solidarität, den das kulturell hybride Individuum im Kontext des unheimlichen dritten Raumes verspürt,³ beziehungsweise liegt es – im Wortlaut des römischen Philosophen Cicero - in der menschlichen Natur, „denen, die uns am nächsten verbunden sind, das meiste Wohlwollen entgegenbringen“.⁴ Übertragen auf Crowther kann folglich die These formuliert werden, dass er nicht einsam zwischen den Fronten seiner kulturellen Hybridität stand, sondern er sich über seine Gleichgesinnten, die wie er selbst aus der Sklaverei befreit in Sierra Leone das Christentum als eine attraktive Alternative angenommen hatten, identifizierte und dieser neuen, im Kontext des Aufeinandertreffens der Kulturen entstandenen Gesellschaftsschicht solidarisch

¹ Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur. Tübingen 2011, 28.

² Zachernuk, Phillip S., Colonial Subjects. An African Intelligentsia and Atlantic Ideas. Charlottesville, London 2000, 32.

³ Bhabha, Verortung der Kultur. 2011, 28.

⁴ Zitiert nach: Appiah, Kwame Anthony, Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums. Bonn 2007, 16.

verbunden fühlte. Da die Saros – wie die Mitglieder dieser Gruppe in Bezug auf ihre neue Heimat Sierra Leone betitelt werden⁵ – zum Verständnis von Crowthers Identität unerlässlich sind, soll in Folge Crowthers Zugehörigkeit zu ihnen und seine Rolle als deren Gallionsfigur diskutiert werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf die von Bhabha apostrophierte Unkontrollierbarkeit des dritten Raumes – welche sich deutlich bei Crowthers Reaktion auf seine Degradierung manifestiert - gelegt wird.⁶

Der Bischof als Gallionsfigur einer neuen Gesellschaftsschicht

Crowthers Zugehörigkeitsgefühl zu den westlich gebildeten Christen Sierra Leones wurzelt noch vor seiner Ansiedlung in Sierra Leone und demnach noch vor seinem ersten Kontakt mit ihr. Wie Northrup in seiner Studie über die Identitätsbildung von befreiten Sklaven in Sierra Leone aufzeigt, hatten die Opfer der Sklaverei das familiäre Vakuum, das durch ihre gewaltsame Verschleppung aufgerissen worden war, durch die Identifikation über ihre Leidensgenossen kompensieren können. Besonders die Wochen in Lagos, wo sie in einem Verließ zusammengepfercht auf die Ankunft eines Sklaventransportschiffes warteten, formte ein Sprachen und Ethnien übergreifendes Gruppengefühl, das das Fundament ihrer neuen Identität werden sollte.⁷ Dieses Empfinden, aufgrund der gemeinsamen traumatischen Vergangenheit eine familiäre Einheit zu bilden, manifestierte sich bei ihrer Befreiung, als die Briten die Sklaven auf verschiedene Schiffe umluden. Aus Crowthers Bericht dazu ist abzuleiten, dass dieses Vorhaben die Befreiten, die den Militärschlag der Briten zu diesem Zeitpunkt noch nicht als philanthropischen Akt verstehen konnten, nicht in Freude versetzte, sondern im Gegenteil in ihnen – ausgelöst durch das Wiedererleben des Trennungstraumas – eine panische Einstimmung auslöste:

This was now cause of new fears, not knowing where our misery would end. Being now, as it were, one family, we began to take leave of those who were first transshipped, not knowing what would become of them and ourselves. About this time, six of us, friends in affliction, among whom was my Brother Joseph

⁵ Siehe: Zachernuk, Colonial Subjects. 2000.

⁶ Bhabha, Verortung der Kultur. 2011, 92.

⁷ Northrup, David, Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone, in: Slavery and Abolition 27/1, 2006, 4, 8.

Bartholomew, kept very close together, that we might be carried away at the same time.⁸

Ihre Taktik zeigte sich erfolgreich. Die Marinesoldaten geleiteten Crowther und seine „neue“ Familie zusammen auf die *Myrmidon*, wodurch ihre Gruppe auch nach der Ansiedlung in Sierra Leone bestehen blieb, da die Briten den *Recaptives* – um den bürokratischen Aufwand zu minimieren – nicht nach ethnischer Zugehörigkeit sondern nach „Schiffsladung“ Land zur Besiedlung zuwiesen.⁹ Dadurch konnten sie in ihrer neuen Heimat auf das bereits formierte Gruppengefüge aufbauen und sich als Einheit in die heterogene Gesellschaft Freetowns integrieren. Ein Zeitzeuge berichtet, dass sich die *Recaptives* bei ihrer Ankunft sogleich in sogenannten *Companies* organisierten, die – ähnlich dem Sozialsystem in ihren ursprünglichen Gesellschaften - auf dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe aufgebaut waren. Diese *Companies* oder Clubs wiesen dieselben Strukturen auf wie ihr Original, jedoch angepasst an die neuen Umstände in Sierra Leone. Die gesellschaftliche Rolle der Dorfgemeinschaft als größte Einheit in der alten Heimat¹⁰ wurde nun von der *Big Company* übernommen, die sich aus der „Fracht“ eines aufgegriffenen Sklaventransportschiffes zusammensetzte. Innerhalb dieses Gemeinschaftsgefüges und darüber hinausgreifend etablierten sich in Folge weitere Clubs, oder *Little Companies*, die sich über ethnische Zugehörigkeit, Ausübung derselben kulturellen Bräuche, Freundschaften oder gemeinsame Aktivitäten definierten.¹¹

In Sierra Leone bildeten sich Gruppen, die in Afrika selbst in dieser Form nie existiert hatten. Charakteristisch dafür stehen die Yoruba als Volksgruppe, die bei der *Recaptives*-Bevölkerung von Sierra Leone die mitgliederstärkste Ethnie verkörperte, obwohl sie sich in ihrer Heimat nie als homogene Gruppe verstanden hatte. Ausgangspunkt für diese Genese war das Zusammenziehen eines weiten Kontinuums an sprachlichen Varietäten, deren Unterschiede sich für ihre Sprecher in Sierra Leone, fernab der Heimat, relativierten. Obwohl sich der renommierte zeitgenössische Sprachforscher Sigismund Wilhelm Kölle der Bezeichnung dieses Sprachenkontinuums als „Yoruba“ verwehrte – mit der Begründung, dass dieser Begriff linguistisch gesehen einzig die Varietät der Region Oyo bezeichnen würde und somit irreführend sei -, konnte sich Yoruba als sprachliche und ethnische Gruppenbezeichnung etablieren. Als

⁸ Crowther, Samuel Adjai, The Narrative of Samuel Ajayi Crowther, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade. 2. Aufl. Illinois 1997, 313.

⁹ Northrup, Identity Formation among Liberated Slaves. 2006, 12.

¹⁰ Es gab auch Königtümer als größere Einheit als Dorfgemeinschaft, wie aber Crowthers Versklavung aufzeigt, stellte dies für das Individuum keine soziale Sicherheit.

¹¹ Northrup, Identity Formation among Liberated Slaves. 2006, 12.

treibende Kraft hinter dieser Entwicklung muss Crowther selbst genannt werden, der als Linguist und Muttersprachler der besagten Varietät durch gezielte Sprachforschung ihre Erhebung zur Standardsprache erwirkte. In Folge wurde diese Bezeichnung im Zuge der Ausbreitung des Christentums von Freetown aus ins heutige Nigeria getragen.¹²

Es muss aber betont werden, dass ab dem Zeitpunkt seines Kontaktes mit dem Christentum, welches Peel zufolge als Generator für soziale Identifikation wirkte¹³ und von den Neuankömmlingen als eine weitere *Company* verstanden wurde, Ethnizität eine nebensächliche Rolle bei der Ausformung von Crowthers Identität spielte. Ein Auszug aus seinem Journal zur zweiten Niger-Expedition unterstreicht diese Vermutung, da sich Crowther darin zwar als gebürtiger Yoruba bezeichnet – und sich laut Northrup auch als Pan-Yoruba verstand¹⁴ – er aber vorrangig die einigende Wirkung des Christentums hervorhebt:

I told him to look at me, a Yoruba by birth; Simon Jonas, an Ibo; and Dr. Baikie, an Englishman; though of different nations, we live together as brethren, and so our God teaches all men to love one another.¹⁵

Eine neue Gesellschaftsschicht hatte sich gebildet, deren christliches Fundament sprachliche und kulturelle Grenzen auszuhebeln vermochte und die heterogene Gesellschaft Sierra Leones – zumindest Teile dieser – durch Christianisierung vereinen konnte.¹⁶ Da die christliche Lehre zudem ein Wertesystem transportierte, adaptierten die Saros in Folge auch kulturelle Aspekte, um sich als Klasse innerhalb der westafrikanischen Gesellschaft abzugrenzen. Beispiele dafür sind die Verwendung der englischen Sprache als Lingua Franca, die Übernahme des britischen Rechts und das Empfinden der westlichen Bildung als Statussymbol. Zachernuk betont jedoch in diesem Zusammenhang, dass die Kenntnis des Englischen in Wort und Schrift trotz ihrer Bedeutung für diese Gesellschaftsgruppe kein exaktes Maß zur Bestimmung der Gruppengrenze liefert.¹⁷

¹² Northrup, Identity Formation among Liberated Slaves. 2006, 12.

¹³ Peel, John D.Y., Religious Encounter and the Making of the Yoruba. Indiana 2000, 216.

¹⁴ Northrup, Identity Formation among Liberated Slaves. 2006, 15.

¹⁵ Crowther, Samuel A., Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor, Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854. London 1855, 193.

¹⁶ Es ist an Kapitel III und IV zu erinnern, in denen aufgezeigt wurde, dass in Sierra Leone Christentum, Islam und westafrikanische Kulte nebeneinander existierten.

¹⁷ Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 20, 25.

Für Crowther aber, der die Prinzipien der Zivilisierungsmission liebte und lebte,¹⁸ war die Lese- und Schreibfähigkeit ein unabdingbares Kriterium zur Bestimmung des Grades an Zivilisation. So wurden die westlich gebildeten Christen Sierra Leones aufgrund ihrer makellosen Mimikry für ihn zum Sinnbild für Zivilisation und afrikanische Moderne, und somit, als er in Sierra Leone ankam, zu seinem Vorbild. Zudem hatten die klimatischen Bedingungen die Briten gezwungen, sich aus Sierra Leone zurückzuziehen und die Erziehung der *Recaptives* der bereits bestehenden christlichen Gemeinde, die sich aus Siedlern und früheren, bereits assimilierten *Recaptives* zusammensetzte, zu übertragen. Northrup zufolge stellten die Europäer die absolute Minderheit in der Kolonie, weshalb die Christen Sierra Leones zu kulturellen Mentoren wurden und somit mehr Einfluss auf die Identitätenbildung der Neuankömmlinge hatten als die Weißen.¹⁹ Es ist daran zu erinnern, dass auch Crowther aufgrund seiner Sprachenbegabung zum Lehrer ausgebildet worden war, und dreizehn Jahre lang, bevor er 1843 zum Priester geweiht wurde und seine missionarische Tätigkeit aufnahm, bereits die verantwortungsvolle Rolle des kulturellen Mentors für neuankommende *Recaptives* übernommen hatte. Somit lieferten ihm die westlich gebildeten Christen seiner neuen Heimat einen Rahmen, um sich zu profilieren, was seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bestärkte.

Wie in Kapitel zwei in Zusammenhang mit Crowthers Prädestination für die Aufgabe des kulturellen Mittlers im Interesse der Briten aufgezeigt wurde, zeichnete sich Crowther durch sein Engagement aus, als Missionar Gefahren und Entbehrungen in Kauf zu nehmen, um die Christianisierung und Zivilisierung Afrikas voranzutreiben. Dieses Engagement war aber nicht nur den britischen Philanthropen bekannt, sondern auch seinen afrikanischen Mitstreitern, die sich wie er selbst um die Entwicklung ihrer Heimat bemühten. Aus einem Journaleintrag von John Taylor ist abzuleiten, dass Crowthers missionarische Anstrengungen vorbildhaft auf seine Kollegen wirkten:

I frankly confess that a Missionary work is a work of deep patience; it requires wisdom, self-denial to complete the desirable object in view. But why do I complain? What are these in comparison to the Rev. Mr. Crowther's early trials, his unwearied patience in his first Mission to Badagry?²⁰

¹⁸ Siehe Kapitel III.

¹⁹ Northrup, *Identity Formation among Liberated Slaves*. 2006, 5-7.

²⁰ Taylor, John C., *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859*. London 1859, 282f.

Sanneh bringt es auf den Punkt, als er schreibt, dass Crowthers persönliche Hingabe ein weites Echo fand und sein Name wie ein Stern am Firmament zu leuchten begann.²¹ Laut dem Vorwort zu Crowthers erster Biographie aus dem Jahre 1851, die als Schulbuch konzipiert seinen Werdegang vom Sklaven zum Priester und Missionar der CMS thematisiert, war dieses Buch das Lieblingsbuch der Saros,²² die ihn aufgrund dieser einzigartigen Karriere - gekrönt durch seine Weihe zum ersten afrikanischen Bischof der Anglikanischen Kirche – zur Gallionsfigur ihrer sich etablierenden Gesellschaftsschicht erklärten. Zachernuk unterstreicht die zweideutige symbolische Wirkung, die Crowther in seiner Funktion als Verkörperung eines nach britischer Definition zivilisierten Afrikaners auf sein Umfeld hatte, da er einerseits aus britischer Sicht ein Synonym für viktorianischen Erfolg war, er aber andererseits auch für die westlich gebildeten Christen Westafrikas, seinen Gleichgesinnten, eine Verkörperung von afrikanischem Erfolg und Unabhängigkeit war.²³ Charakteristisch dafür stehen die Reaktionen in Sierra Leone auf Crowthers Weihe zum Bischof im Jahre 1864, wie das Gratulationsschreiben der lokalen Vertreter der CMS veranschaulicht:

We, the undersigned agents of the Church Missionary Society, and the pastors of the native church established in this colony, desire to approach you with profound respect, and to tender to you our sincere congratulations on your elevation to the episcopal office.

We regard your consecration as a token of God's favour to the church in Africa, and would unfeignedly rejoice with you in this mark of his distinguished love, believing it, as we do, to be an earnest of richer blessings which are yet in store.²⁴

In einem ähnlichen Wortlaut gratulierte auch das Fourah Bay College, in dem Crowther 1827 als erster Student seine Ausbildung zur Lehrkraft abgeschlossen hatte, ihrem Vorbild zu der ehrwürdigen Erhebung in das Amt des Bischofs.²⁵

Der Weltchristentum-Forscher Ludwig, der sich in seinen Arbeiten intensiv mit der Niger-Mission auseinandersetzt, zeigt zudem auf, dass viele Afrikaner, die mit Stolz Crowthers Karriere und Wirken verfolgten, in ihm ihre Hoffnung auf Gleichberechtigung erfüllt sahen. Dementsprechend heftig fielen die Reaktionen auf die

²¹ *Sanneh, Lamin*, The CMS and the African Transformation. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999. Grand Rapids, Michigan [u.a.] 2000, 177.

²² *Childe, C.F.*, Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa. London 1852, VIII.

²³ *Zachernuk*, Colonial Subjects. 2000, 2.

²⁴ *Church Missionary Society*, Gratulationsschreiben, in: CMI Oktober 1864, 234.

²⁵ *Fourah Bay College*, Gratulationsschreiben, in: CMI Oktober 1864, 235f.

sukzessive Einschränkung seiner Kompetenzen in der Ära des Sozialdarwinismus aus,²⁶ als den westlich gebildeten Christen Westafrikas - an ihrer Gallionsfigur Crowther ein Exempel statuierend - das Recht auf Gleichheit durch biologisch argumentierten Rassismus wieder aberkannt wurde. Besonders seine endgültige Entmachtung löste in Westafrika eine Welle der Empörung aus, die auch die nicht-christliche Bevölkerung erreichte.²⁷

Demnach war Crowther trotz der Unheimlichkeit des dritten Raumes nicht einsam zwischen den Fronten, sondern er hatte sich als ihre Gallionsfigur über die Gesellschaftsschicht der westlich gebildeten Christen Westafrikas in die nigerianische Gesellschaft integriert. Dieses Gruppenbewusstsein erfüllte auch Henry Venns Vision von einer neuen Gesellschaftsschicht mit christlichem Fundament, die eine soziale Revolution auslösen sollte, um bestehende Gesellschaftsstrukturen, die den innerafrikanischen Sklavenhandel förderten, aufzubrechen und somit den Menschenhandel nachhaltig bekämpfen zu können. Wie aber in Folge aufgezeigt werden wird, entzog sich die von Venn als Mittelschicht konzipierte Klasse der Kontrolle von außen und mutierte zu einer intellektuellen Elite, die sich – am Beispiel Crowther diskutiert – gegen die Briten stellte, denen sie in der Basis ihr Dasein als Bildungsbürgertum verdankten.

Die Unberechenbarkeit des dritten Raumes

Homi Bhabha bezeichnet den dritten Raum, in dem sich die im kolonialen Kontext geschaffenen kulturellen Hybriden als Chamäleon-Menschen bewegten, als eine unberechenbare und unkontrollierbare Sphäre: „Indem es zwei [...] Plätze zugleich besetzt hält, kann das entpersönlichte, entortete koloniale Subjekt zu einem unkalkulierbaren Objekt werden, dem im wortwörtlichen Sinn schwer ein Platz zuzuweisen ist.“²⁸

Die westlich gebildeten Christen Westafrikas bietet ein Musterbeispiel, um die Unberechenbarkeit des dritten Raumes darzustellen, da ihre Identitätsbildung nicht nur

²⁶ Ludwig, Frieder, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger Mission (1890-1892), in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert. Würzburg 2004, 625.

²⁷ Ayandele, E.A., The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis. London 1966, 216f.

²⁸ Bhabha, Verortung der Kultur. 2011, 92.

im Kontext einer kulturellen Vermischung erfolgte, sondern überdies die *Church Missionary Society* im Auftrag der Briten deren Identität zu formen versuchten. Wie bereits angesprochen versuchte Henry Venn als Geschäftsführer der CMS ab den 1840er Jahren durch Etablierung einer christlichen Mittelschicht eine Gesellschaftsrevolution zu initiieren. Diese Mittelschicht jedoch ließ sich zwar leicht am Reißbrett planen, aber nur schwer in die Realität umsetzen, da die *Recaptives* individuell auf die neuen Umstände reagierten und sich schlichtweg der Kontrolle von außen entzogen. Nicht nur entschieden sich viele befreite Sklaven trotz christlichem Umfeld gegen das Christentum, sondern auch diejenigen, welche sich aus Überzeugung zum Christentum bekannten, erwiesen sich als schwer steuerbar. Das Problem aus britischer Sicht war einerseits, dass aufgrund der klimatisch bedingten Absenz von weißen Mentoren die bereits integrierte Bevölkerung von Freetown die Hauptmasse an kulturellem Input für die Neukonvertierten lieferte. Andererseits waren die christianisierten *Recaptives* vom Geist der Zivilisierungsmission geprägt, der ihnen aufgrund ihrer Assimilation eine superiore Rolle innerhalb der afrikanischen Gesellschaft zusprach:

The only hope of improving the interior is by African influence, introducing a superior race of negro blood. This can be found to considerable extend in the youth of our own Colonies. They volunteer for the work, and all that is required is to open up the way for them. When in the interior they will soon assert their superiority, and may be left to take charge of themselves.²⁹

Die Diskrepanz zwischen dem Bewusstsein, einer höherwertigeren Kultur anzugehören, und der fremdzugeschriebenen Rolle als Mittelschicht zeigt sich an Henry Venns missglücktem Versuch, die Entwicklung dieser neuen Gesellschaftsschicht zu einer Bildungselite zu verhindern, da die christianisierten *Recaptives* eine Ausbildung zu Landwirten und Handwerkern, wie von Venn als Präventivmaßnahme rigoros eingefordert, ablehnten.³⁰ Stattdessen zeigten sie aber reges Interesse an Alphabetisierung und richteten in Folge auch ihren beruflichen Fokus auf Handel und Mission.³¹ Außer-dem fühlten sie sich – Ayandele zufolge – aufgrund ihrer Konversion ihrem afrikanischen Umfeld, ihre direkte Verwandten mit eingeschlossen, als höherwertig.³² Im Kontext der Übernahme des christlichen Prismas der kulturellen

²⁹ Vorwort zu: *Crowther, Journal zur Expedition* (1854). 1855, XII.

³⁰ *Ajayi, Ade J. F.*, Henry Venn and the Policy of Development, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 70

³¹ *Northrup*, Identity Formation among Liberated Slaves. 2006, 7.

³² *Ayandele*, The Missionary Impact on Modern Nigeria. 1966, 243

Superiorität war die Mutation von Venns theoretischer Mittelschicht zur Bildungselite praktisch vorprogrammiert.

Das elitäre Gedankengut der Saros zeigt sich deutlich an Crowthers Hierarchisierung seines Umfeldes. Wie in Kapitel drei aufgezeigt wurde, diente ihm die britische Kultur, die er bei seinen Englandreisen kennen und schätzen gelernt hatte, als Maßstab zur Ermittlung der kulturellen Evolutionsstufe seines Gegenübers. Die Klasse der westlich gebildeten Christen Sierra Leones hatte für ihn aufgrund ihrer makellosen Mimikry den Zenit der kulturellen Perfektion erreicht, wie aus einem Brief an Henry Venn aus dem Jahre 1854, in dem er die Vorteile der Saros für die Missionsarbeit bewirbt, zu schließen ist:

They are brought back to their country as renewed people, looked upon by their own countrymen as superior to themselves, as long as they continue consistent in their Christian walk and conversation, and do not disgrace themselves by following heathenish practices.³³

Dass die ehemaligen Landsleute die christianisierten Heimkehrer als superior einstufen, ist aber als eine Wunschvorstellung seitens Crowther zu bewerten, da Kapitel vier aufgezeigt hat, dass die Heimkehrer von der lokalen Bevölkerung zwar als exotisches Spektakel aufgefasst wurden, aber keinesfalls als kulturell höherwertig. Es muss aber betont werden, dass Crowther 1854 aufgrund der fehlenden Erfahrung die Reaktionen der Kontaktkulturen auf die Anwesenheit der Christen noch nicht einschätzen konnte. Dadurch gewinnt diese Aussage jedoch an Bedeutung, da sie in diesem Kontext zu einem Spiegel seiner eigenen Vorstellung von der Wertigkeit seiner Gesellschaftsschicht wird. McKenzie zufolge stufte Crowther die Saros aufgrund ihrer Transformation vom „Heiden“ zum Christen als höherwertige Menschen ein.³⁴

Aus der oben zitierten Briefpassage geht aber auch hervor, dass diese superiore Stellung aus Crowthers Sicht fundamental an die bedingungslose Identifikation der Neukonvertierten über das christliche Wertesystem gebunden war. Eine als Rückfall empfundene Reorientierung über das gebürtige Wertesystem galt als absolutes Tabu. Da sich aber herausstellte, dass viele der christianisierten Recaptives besonders in Krisenzeiten Zuflucht in altbekannten Kosmologien suchten, musste Crowther seine Vorstellung von der absoluten Superiorität aller Christen Sierra Leones justieren. So

³³ Crowther, Samuel A., Brief an Venn (2. Dezember 1854), in: Crowther, Journal zur Expedition (1854). 1855, XVII.

³⁴ McKenzie, P.R., Samuel Crowther's attitudes to other faiths. The early period, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 252.

fällt in seinen Journalen auf, dass er bei Kontakten mit Heimkehrern immer auch deren Geburtsort anführt,³⁵ da für ihn ein in Sierra Leone als Christ Geborener gegen ein Abwenden vom Christentum gefeit war und somit höherwertiger war als ein Neu-konvertierter, der noch durch Erinnerungen an seine gebürtige Kultur gebunden war.

Die Übernahme der Vorstellung, dass die Identifikation über das Christentum das primäre Kriterium für den Status kultureller Perfektion ist, was eine superiore Selbsteinschätzung Crowthers nach sich zog, unterstreicht die Unberechenbarkeit der kulturellen Hybridität. Zusätzlich verdeutlicht die individuelle Justierung, dass Crowther die Sicht der Briten nicht eins zu eins übernahm, sondern er diese Sichtweise in sein hybrides Weltbild integriert hatte, beziehungsweise - in Bezugnahme auf Zachernuks Forschung zur Elitenbildung der westlich gebildeten Christen - hatte Crowther den Diskurs der Zivilisierungsmission nicht passiv übernommen, sondern in einer aktiven Weise adaptiert und mitgeformt.³⁶

Eine Adaption war notwendig, schon allein aus dem Grund, da die Briten aus anderen Gründen die Zivilisierungsmission initiierten, als die Saros diese als ideologischen Rahmen für ihre Identitätsbildung übernommen hatten. Es ist daran zu erinnern, dass die Zivilisierungsmission ein modernes Abolitionskonzept war und somit sowohl für die Briten als auch für die Saros ihre Bedeutung im Kontext des transatlantischen Sklavenhandels erhielt. Die Briten in ihrer Rolle als reuevolle Täter hatten die Zivilisierungsmission in Gang gebracht, um ihre Schuld, die sie sich in der Vergangenheit aufgelastet hatten, kompensiert zu wissen. Im Gegensatz dazu versuchten die Saros als Opfer des transatlantischen Sklavenhandels mit Hilfe der Philosophie der Zivilisierungsmission die Traumata der Vergangenheit zu verarbeiten. Der zeitgenössische Slogan „Good out of Evil“ verdeutlicht die unterschiedlichen Interpretationen: In seiner Bedeutung „Gott bringt Schlechtes, um daraus Gutes erwachsen zu lassen“ relativierte dieses theologische Denkmuster die Schuld der Briten, da die Versklavung mehrerer Millionen Afrikaner dadurch als Wille Gottes verstanden werden konnte, der dieses Leid über sie gebracht hatte, um sie dem „Heidentum“ zu entreißen und sie in Kontakt mit dem Christentum zu bringen. So verstanden, traf die Briten – da zu Handlangern Gottes reduziert – keine aktive Schuld. Den Opfern der Sklaverei wiederum verhalf diese Vorstellung, Teil eines göttlichen Plans zu sein, das

³⁵ Crowther, Samuel A., Niger Mission. Bishop Crowther's Report for 1880, in: Missionary Pamphlets 3/3. 1880, 14.

³⁶ Zachernuk, Colonial Subjects. 2000, 37, 39f.

erlebte Leid zu verarbeiten und die Schrecken der Sklaverei als Zwischenpassage auf dem Weg zur christlichen Glückseligkeit zu verstehen.

Bei dieser Trope sind deutliche Parallelen zur Vergangenheitsbewältigung von afroamerikanischen Christen zu erkennen, die ihre Versklavung häufig ebenfalls als Teil eines göttlichen Plans verstanden, da sie dadurch in das christliche Amerika und somit in Kontakt mit der „wahren“ Religion gelangt waren. Zu diesem Zeitpunkt war das Christentum jedoch eine von Weißen geprägte Religion, die auch zur Legitimation der Versklavung von Afrikanern herangezogen wurde. Aus diesem Grund kam es zu einer an die eigenen Bedürfnisse angepassten Neuauslegung der Bibel durch die schwarzen Christen, die vor dem Hintergrund der vorherrschenden Rassentrennung von den weißen Herren auch gebilligt wurde. Walls vermerkt, dass in den USA aufgrund der Zweiteilung der Gesellschaft in farbige Sklaven und weiße Herren auch eine Trennung der Kirchen erwünscht war. Als Folge entwickelten die Kirchen der schwarzen und der weißen Bevölkerung unabhängig voneinander ihr eigenes Dogma.³⁷

Dem Christentums-Forscher Sandy Martin zufolge wurde das Dogma der Afroamerikaner vor allem durch die Problematik geprägt, den Horror und die Marginalisierung, denen sie durch die Versklavung ausgesetzt waren, mit einem allmächtigen und gütigen Gott in Zusammenhang zu bringen. Um diese Diskrepanz dogmatisch zu erklären, beriefen sie sich auf die Erzählung von Joseph aus der Genesis, der ebenfalls von seinen eigenen Brüdern als Sklave in die Fremde verkauft worden war, jedoch von Gott errettet wurde, da er den Glauben an die göttliche Allmächtigkeit trotz allem nicht verloren hatte. Gott dankte Josephs Treue, indem er seine Nachkommen auf ewige Zeiten segnete.³⁸

Afroamerikanische Christen, die Josephs Geschichte als die ihre verstanden, den göttlichen Segen, der ihrer Gläubigkeit folgen sollte, nicht in den USA sondern in baldiger Zukunft in Afrika, der Heimat ihrer Vorfahren, verwirklicht sahen. Dabei beriefen sie sich auf den Psalm 68,31, der die Erlösung Afrikas vom Leid und das Wiedererlangen seiner politischen Stärke prophezeite. Voraussetzung war aber, dass sich die Bevölkerung Afrikas, die durch den transatlantischen Sklavenhandel über den gesamten Globus verstreut lebte, zum wahren Gott – dem christlichen – bekennen

³⁷ Walls, Andrew, Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa (18th – 19th Centuries), in: Klaus Koschorke (Hrsg.), Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Christentums. Wiesbaden 2002, 46.

³⁸ Martin, Sandy D., African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century, in: Klaus Koschorke (Hrsg.), Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Christentums. Wiesbaden 2002, 60.

musste. In der King James Version der Bibel wird diese Prophezeiung wie folgt wiedergegeben: „Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God.“³⁹ Gemäß Martin nahmen schwarze Christen in der afrikanischen Diaspora Äthiopien und Ägypten als Synonyme für ganz Afrika inklusive seiner verstreuten Bevölkerung wahr. Das Glück von Schwarzen allgemein war demnach maßgeblich an das Glück Afrikas gebunden, weshalb es viele Schwarze in der Diaspora als ihre Pflicht empfanden, in die Heimat ihrer Vorfahren zu repatriieren, um ihren im „Heidentum“ gefangenen Brüdern und Schwestern das Christentum zu vermitteln. Immerhin hatte Gott sie auserwählt, das Kreuz der Sklaverei auf sich zu nehmen, um in der Fremde in Kontakt mit der aus ihrer Sicht einzig wahren Religion zu kommen.⁴⁰

Wie bereits angesprochen wurde, lebten auch in Sierra Leone, der neuen Heimat Crowthers, repatriierte Afroamerikaner, die aufgrund der Absenz von Europäern den *Recaptives* kulturelle Mentoren wurden. Das Resultat war, dass die befreiten Sklaven Vorstellungen in ihr Bewusstsein integrierten, die im Kontext der Identitätsbildung von Afroamerikanern geformt worden waren. Zum einen hatten westafrikanische Christen – wie ein Journaleintrag von John Taylor, einem in Sierra Leone geborenen Sohns von *Recaptives*, verdeutlicht – das Dogma ihrer Mentoren übernommen:

I had often read the promise, “Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God,” with deep interest, but not until the day did I feel its force, when there sat a congregation of pure Africans, who had met together to worship the God of the universe.⁴¹

Zum anderen hatten sie – wie Taylors Rhetorik aufzeigt - auch die afroamerikanische Sichtweise, die Afrika als Einheit zeichnete, internalisiert: „Ye sons of Africa in general, whether born at Sierra Leone or the West Indies, here are tracks marked out for your usefulness; [...]“⁴²

Northrup zufolge war Sierra Leone lange Zeit der einzige Ort in Afrika, deren Bewohner sich selbst als Afrikaner bezeichneten.⁴³ Der Kontakt mit der von weißen Werten dominierten Welt veranlasste die westlich gebildeten Christen wie schon ihre afroamerikanischen Vorbilder zu dieser durch die Hautfarbe definierten Abgrenzung, da sie von ihrem weißen Gegenüber über Generationen hinweg durch alle Facetten des Rassismus herabgemindert wurden. Wie die Diskussion um Crowthers Selbstsicht in

³⁹ Psalm 68, 31, in: King James Version.

⁴⁰ Martin, *African American Christians and the African Mission Movement*. 2002, 61.

⁴¹ Taylor, *Journal zur Expedition (1857-1859)*. 1859, 305.

⁴² Ebd., 306.

⁴³ Northrup, *Identity Formation among Liberated Slaves*. 2006, 9.

Kapitel drei aufgezeigt hat, waren sich die Saros dieser fremdzugeschriebenen inferioren Position sehr wohl bewusst, teilten diese Sicht aber nicht. Sie hatten sich der Philosophie der Zivilisierungsmission verschrieben, die die Ebenbürtigkeit eines rechtschaffenden Schwarzen mit einem rechtschaffenden Weißen zum Grundsatz erklärt hatte. Früher der Fähigkeit zur Integrität theologisch beraubt, erlaubten diese – für die Saros ideologisch gesehen – günstigen Rahmenbedingungen, eine Neuverortung ihrer selbst als Schwarze. Da sich die christianisierten *Recaptives* aber an einem fremden Wertesystem orientierten, waren sie auch gezwungen, ihre Rolle mithilfe fremdgeprägter Definitionen zu begreifen; Definitionen, die oftmals im Kontext der Exklusion von Schwarzen aus der christlichen Gesellschaft geprägt worden waren. Beispielhaft dafür steht ihre Selbstbezeichnung als Nachkommen von Ham, obwohl diese Vorstellung ursprünglich von Weißen zur Legitimation der Versklavung aller Afrikaner herangezogen wurde.

Ausgangspunkt des sogenannten „Hamiten-Mythos“ war die alttestamentarische Verfluchung der Nachkommen des Ham, des jüngsten Sohnes von Noah, der als der Stammvater aller Afrikaner galt. Wegen dieser Erbsünde sahen sich die Christen über Jahrhunderte dazu berechtigt, Millionen von Afrikanern zu versklaven und über den Atlantik zu verschiffen. Im Jahre 1856 belegte Joseph Thompson jedoch in seiner Schrift „*Teachings of the New Testament on Slavery*“, dass der Hamiten-Mythos auf einer Fehlinterpretation dieser Bibelstelle beruht:

If ever you hear a man, even though he be styled a Doctor of Divinity, justifying African slavery from the curse denounced upon Ham, do you advice him to go to the nearest Sabbath-school, till he can read and understand the Bible.⁴⁴

Laut Thompson war Ham selbst nie verflucht worden, sondern sein jüngster Sohn Kanaan und dessen Nachkommen. Kanaan aber wanderte nicht nach Afrika aus, sondern siedelte in Palästina, wodurch die Verbindung zwischen dem göttlichen Fluch und Afrika gekappt war.⁴⁵ Die Christen Sierra Leones zeigten jedoch kein Interesse an dieser Richtigstellung, die von Weißen erdacht worden war, um die christliche Lehre reinzuwaschen. Sie selbst hatten wie ihre afroamerikanischen Vorbilder den Hamiten-Mythos bereits in ihr Weltbild integriert, das sich aus der Prophezeiung um den Aufstieg Afrikas nährte. Martin zufolge sahen sie Hams Verfluchung nicht als Erbsünde, die bis in die Ewigkeit gebüßt werden musste, sondern Ham war für sie der

⁴⁴ Thompson, Joseph P., *The New Testament on Slavery*. New York 1856, 10.

⁴⁵ Ebd., 9.

Vorbote von der für Afrika prophezeiten Zivilisation.⁴⁶ Dies erklärt, warum westafrikanische Christen sich selbst ohne die negative Konnotation, die dem Begriff im Sprachgebrauch von Weißen anhaftete, als die Nachkommen von Ham bezeichneten, wie ein Auszug aus einer lokalen Wochenzeitschrift, der die Rückkehr Crowthers aus London nach seiner Bischofsweihe thematisiert, veranschaulicht:

There was no pomp and magnificence, but there was, without show, a scene grand enough to demonstrate the joy that reigned in the heart of every true son and daughter of Ham in welcoming him to our shores.⁴⁷

Crowthers Weihe zum Bischof war für die Saros ein Indiz für die Erfüllung der Prophezeiung, was zur Folge hatte, dass er als ihre Gallionsfigur in ihren Kampf um Unabhängigkeit eingebunden wurde. Er selbst aber, der sich Zeit seines Lebens um eine auf christlichen Werten beruhenden Symbiose mit den Briten bemühte, lehnte den afrikanischen Nationalismus als unrealistisches Vorhaben ab. Der Geist des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, der in seiner Degradierung Ausdruck fand, zwang Crowther jedoch, seine loyale Haltung zu überdenken, wodurch er zu einem – in Bhabhas Worten – unkalkulierbaren kolonialen Subjekt wurde,⁴⁸ was wiederum die Unberechenbarkeit des dritten Raumes, die sich aus der der kulturellen Hybridität anhafteten Ungewissheit nährt, unterstreicht:

Inmitten jener Ungewißheit lauert der Schwarze mit der weißen Maske; und ich glaube, daß diese ambivalente Identifikation - schwarze Haut, weiße Masken - den Ausgangspunkt bilden kann, von dem aus es möglich ist, das Pathos kultureller Vermischung (*confusion*) in eine Strategie politischer Subversion zu verwandeln.⁴⁹

Auch Crowthers Leben und Karriere standen im Zeichen dieser Ungewissheit, die er in seiner entwürdigenden Degradierung auch bestätigt fand. Von seiner Vorbildkultur erniedrigt und durch die sozialdarwinistische Denkweise aus der Welt der Weißen exkludiert, sah er sich zu subversiven Handeln gezwungen und wandte sich kurz vor seinem Tod offen gegen die Briten, denen er sich Zeit seines Lebens wegen seiner Befreiung aus der Sklaverei zu Dankbarkeit und Loyalität verpflichtet gesehen hatte.

Es muss aber betont werden, dass Crowther nicht nur den Briten loyal gegenüber stand, sondern auch den westlich gebildeten Christen Westafrikas. So nutzte er – wie Ajayi aufzeigt - seine Macht, die ihm ab 1840 und besonders ab seiner Weihe zum

⁴⁶ Martin, *African American Christians and the African Mission Movement*. 2002, 61.

⁴⁷ Free Press and Sierra-Leone Weekly Advertiser (16.8.1864), Auszug in: CMI Oktober 1864, 233.

⁴⁸ Bhabha, *Verortung der Kultur*. 2011, 92.

⁴⁹ Ebd., 92; siehe auch: Fanon, *Frantz*, *Black Skin, White Masks*. New York 2008 [1952].

Priester (1843) von der CMS zuerkannt wurde, um Petitionen im Namen der Saros zu unterzeichnen.⁵⁰ Der Grund, weshalb Crowther sich schon ab den 1840er Jahren zu seiner Gesellschaftsschicht bekannte, war, dass die Briten zwar subtil, aber unübersehbar den afrikanischen Christen das Gefühl vermittelten, trotz ihrer Assimilation und Erfüllung aller Kriterien für den Status des Zivilisierten dennoch aufgrund ihrer afrikanischen Herkunft nicht mit ihnen ebenbürtig zu sein. Crowther und Konsorten wurden zwar vor dem Hintergrund des gefährlichen Klimas mit der Zivilisierung Afrikas beauftragt, aber ansonsten als exotisches Spektakel aus der Welt der Weißen exkludiert. Um auf die Metapher von Frantz Fanon zu rekurren, blieb Crowther für die Briten ein Schwarzer mit weißer Maske.⁵¹ Als Folge wandte er sich den Menschen zu, die ihm am nächsten waren, nämlich denjenigen, welche sein Schicksal teilten und als kulturelle Hybriden die Unheimlichkeit und Ungewissheit des dritten Raumes zu spüren bekamen. Der Philosoph Edmund Burke beschreibt dieses Gruppenbewusstsein als Klassentreue: „Der Klasse der Gesellschaft, zu welcher wir gehören, treu zu sein, den kleinen Haufen zu lieben, der uns zunächst umgibt, ist das erste Prinzip und gleichsam der Keim aller bürgerlichen Tugenden.“⁵²

In Bezugnahme auf Bhabhas Gedanken zur Identitätsbildung muss jedoch das Gruppenbewusstsein der Saros in seinem Ursprung weniger als eine bürgerliche Tugend, sondern vielmehr als Drang nach Solidarität, der der unheimlichen Welt anhaftet, verstanden werden: „In der unheimlichen Welt zu leben, ihre Doppelwertigkeiten und Zweideutigkeiten im Haus der Fiktion inszeniert zu sehen [...], heißt auch, ein tiefes Verlangen nach sozialer Loyalität zu bekunden.“⁵³ Crowthers Loyalität zu den westlich gebildeten Christen Westafrikas zeigt sich besonders an seiner Personalpolitik, da er Macht seines bischöflichen Amtes die Stellen in der Niger-Mission bis auf eine Ausnahme ausschließlich mit Saros besetzte.⁵⁴ Zudem begann Crowther ab den späten 1870ern, als sich der britische Kolonialdiskurs zu ihrem Nachteil änderte, diese gegen Kritik von außen zu verteidigen, wodurch er sich direkt gegen die Briten stellte.

Das Problem, mit dem sich Crowther und Gleichgesinnte im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert konfrontiert sahen, war ein mehrschichtiges. Zum einen erreichte die sozialdarwinistische Denkweise nach Henry Venns Tod auch die CMS, wodurch die

⁵⁰ Ajayi, Ade J.F., *Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite*. London 1965, 26.

⁵¹ Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*. New York 2008 [1952].

⁵² Burke, zitiert nach: Appiah, *Der Kosmopolit*. 2007, 183.

⁵³ Bhabha, *Verortung der Kultur*. 2011, 28.

⁵⁴ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 212.

Vorstellung einer angeborenen „rassischen“ Ungleichheit zwischen Schwarzen und Weißen in die Politik der Missionsgesellschaft integriert wurde. Zum anderen schränkte der aufkommende Imperialismus – Ludwig zufolge – den Handlungsspielraum der Saros massiv ein, da die Briten Führungspositionen, die in den vorhergegangenen Jahrzehnten an assimilierte Afrikaner vergeben worden waren, in dieser Epoche im Kontext des Sozialdarwinismus mit ihren eigenen Leuten neu besetzten.⁵⁵ Für Crowther und die Angestellten seiner Niger-Mission bedeutete dieser Diskurswechsel eine massive Beschneidung ihrer von Henry Venn festgelegten Autonomie als exklusiv einheimische Kirchenorganisation. Anfangs richtete sich die Kritik vorrangig gegen Crowthers Angestellte, da er selbst für die CMS als Propagandamittel unerlässlich war. Seine Kompetenzen wurden zwar durch die Begründung eines Finanzkomitees deutlich eingeschränkt, aber nicht in Berufung auf seine Fähigkeiten, sondern als Maßnahme, um den alternden Bischof in weltlichen Angelegenheiten zu entlasten. Seine Untergebenen jedoch kamen aufgrund ihres Lebensstils, der von ihren Gegnern als dekadent empfunden wurde, in Verruf. Anstatt aber – wie von der CMS gefordert – gegen die Beschuldigten vehement vorzugehen und sie aus dem Dienst zu quittieren, versuchte Crowther durch persönliche Gespräche diese zurück auf den Weg der Rechtschaffenden zu führen. Durch diese Politik kam er selbst in Kritik, weshalb er 1889 nach London geladen wurde, um sein Verhalten zu erklären. Nichts destotrotz verteidigte er sich und seine Angestellte, indem er darauf verwies, dass alle Menschen fehlerhaft sind, weshalb ein Projekt nur erfolgreich sein kann, wenn der Projektleiter sich in Geduld mit seinen Untergebenen übt.⁵⁶ Die neue Generation an Missionaren sah in dieser Handhabung jedoch ihre Vorstellung bestätigt, dass Schwarze allgemein keine Führungsqualitäten besäßen, weshalb sie sich verpflichtet sahen, des Bischofs Macht zu unterwandern und auffällig gewordene Mitarbeiter zu entlassen. Als Crowther diesen Schritt anprangerte, wurde er selbst seines heiligen Amtes als unwürdig empfunden und aus diesem im hohen Alter von 91 Jahren und nur wenige Monate vor seinem Tod enthoben.⁵⁷

In diesen letzten Jahren seines einem langen Abenteuer gleichenden Lebens wird Crowther wohl die Unheimlichkeit und die Ungewissheit seiner hybriden Welt am deutlichsten gespürt haben. Enttäuscht vom Verhalten der CMS, der er als Lehrer, als Priester, als Missionar und schließlich als Bischof Zeit seines christlichen Lebens loyal

⁵⁵ Ludwig, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten. 2004, 625.

⁵⁶ Sanneh, The CMS and the African Transformation. 2000, 188f.

⁵⁷ Ebd. 193.

gewesen war, blieb ihm als einziger Ausweg, mit seinen Förderern – und dadurch auch mit seiner persönlichen Vorstellung von der Zivilisierungsmission als afrikanisch-britisches Co-Projekt - endgültig zu brechen und sich auf die Seite der Nationalisten zu schlagen, die sich für ein unabhängiges Afrika einsetzten, obwohl er bis dato - gemäß Ayandele - den Kampf vieler Angehöriger seiner Klasse um Independenz und ihren Slogan „Africa for the Africans“ als Visionen von unrealistischen Träumern wahrgenommen hatte. Für Ayandele war Crowthers Gesinnungswandel eine Rebellion gegen den Loyalitätsbruch der CMS und den neuen Zeitgeist an sich. Als Krönung seiner einzigartigen Karriere ließ er schließlich der nationalistischen Bewegung seinen gewichtigen Namen und erklärte Macht seiner Rolle als ihre Gallionsfigur die Kirchen des Niger-Deltas 1891 für unabhängig.⁵⁸

Zusammenfassung

Kapitel sechs hat aufgezeigt, dass Crowther nicht einsam zwischen den Fronten Afrika-Europa stand, sondern er sich zu der Klasse der westlich gebildeten Christen Westafrikas zugehörig fühlte, die sein Schicksal der kulturellen Hybridität im Kontext der rassistisch motivierten Exklusion aus beiden Gesellschaften teilte. Ihre gemeinsame Vergangenheit als Sklaven, die von den Briten befreit worden waren, schuf ein Sprachen und Ethnien übergreifendes Gruppenbewusstsein, auf dem sie in Sierra Leone aufbauen konnten und das sie mittels der christlichen Lehre festigten. Aufgrund der klimatisch bedingten Absenz von Europäern wurden die afrikanischen Christen Sierra Leones wegen ihrer Mimikry für Crowther zu kulturellen Mentoren und Vorbildern, was sich in seiner Übernahme ihres spezifischen Dogmas widerspiegelt. Schließlich wurde Crowther wegen seiner einzigartigen Karriere vom Sklaven zum Bischof auch zum Vorbild und zur Gallionsfigur dieser Klasse, was seine Zugehörigkeit zu ihr zusätzlich bestärkte. Dieses Gruppengefühl entsprach exakt Henry Venns Vorstellung von einer christlichen Mittelschicht, die die Zivilisierungsmission tragen und eine Gesellschaftsrevolution auslösen sollte. Allerdings ist der dritte Raum, in dem sich die afrikanischen Christen aufgrund ihrer Hybridität bewegten, eine von außen schwer kontrollierbare Sphäre, weshalb die als Mittelschicht konzipierte Klasse zu einer Bildungselite mutierte. Die Folge war, dass sie sich ihren ehemaligen Landsleuten gegenüber als kulturell höherwertig einstufen. Diese Unberechenbarkeit ist auf die

⁵⁸ Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*. 1966, 206, 222.

Ungewissheit, die dem dritten Raum anhaftet und sich an Crowthers rassistisch motivierte Exklusion aus der weißen Gesellschaft bestätigt, zurückzuführen. Vor allem seine rassistische Herabminderung in der Ära des Sozialdarwinismus war für ihn eine Bestätigung dieser Ungewissheit, die er Zeit seines Lebens gespürt hatte. Anstatt sich aber – wie von den Sozialdarwinisten erdacht – seiner inferioren Position zu fügen, wandte er sich gegen die Briten, denen er sich zur Loyalität verpflichtet sah, und setzte sich für ein unabhängiges Afrika ein. Diese Reaktion ist sowohl ein Manifest für die Unberechenbarkeit des dritten Raumes, als auch für den Drang nach Solidarität, die diesem Zwischenraum anhaftet.

KONKLUSION

Samuel Crowthers einzigartige Karriere vom Sklaven zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche regt seit 150 Jahren sowohl Biographen als auch Historiker an, sich mit dieser Thematik zu befassen. Bis dato wurde aber Crowthers Rolle des kulturellen Mittlers und seine kulturelle Hybridität — definiert durch seinen westafrikanischen Hintergrund und seine Assimilation an die christliche Kultur — nicht explizit beleuchtet, obwohl diese Aspekte hauptverantwortlich für seinen Werdegang waren. Die Befassung mit dieser Materie wirft die Frage auf, wie sich Crowther als kultureller Hybrid im Kontext des neunzehnten Jahrhunderts gefühlt haben mag, eine Frage, die in Anbetracht der zeitlichen Distanz nur über Umwege beantwortet werden kann. Als hilfreich erweist sich dabei der Forschungsansatz der historischen Anthropologie, die den Fokus auf den Menschen selbst und auf seine Gefühlswelt richtet. Da dieser Ansatz zudem das Individuum nicht nur als passiven Teil der Geschichte versteht, sondern ihm auch prägende Wirkung auf sein Umfeld und auf die Geschichte selbst zuerkennt, ergibt sich daraus eine Struktur für die Arbeit. So widmet sich der erste Teil der Biographie dem historischen Kontext, der Crowthers Leben und Karriere maßgeblich beeinflusste. Im zweiten Teil wird Crowther das Wort erteilt, um die Auswirkungen des Zeitgeistes auf seine Identitätsbildung aufzuzeigen, und der dritte Teil der Arbeit richtet abschließend den Fokus auf Crowthers Umfeld und inwieweit er dieses prägte.

Bei der Rekonstruktion des Zeitgeistes konnten drei britische Ideologien identifiziert werden, die sich auf Crowthers Leben in Westafrika auswirkten. Erstens die Abolitionsbewegung, der Crowther seine Befreiung aus der Sklaverei und seine Ansiedlung in der Kolonie Sierra Leone verdankte, wo er in Kontakt mit dem christlichen Wertesystem kam und aufgrund seiner intellektuellen Begabungen zum Lehrer ausgebildet wurde. In der Philosophie der Zivilisierungsmission, die die Zivilisierung des als kulturell rückständig empfundenen afrikanischen Kontinents anvisierte, fand Crowther zweitens einen günstigen ideologischen Rahmen für seine Karriere bis zum Bischof, da die Briten für ihre expansiven Bestrebungen in Westafrika vor dem Hintergrund der für Europäer gefährlichen Tropenkrankheiten einheimische Mittelsmänner rekrutieren mussten. Diese Abhängigkeit von Afrikanern, die im zeitgenössischen Diskurs als kulturell rückständig und als angewiesen auf die Führung

durch Weiße galten, veranlasste die Briten die Grenzen der Exklusion aufzuweichen und assimilationsbereite Individuen mit verantwortungsvollen Aufgaben – in Crowthers Fall mit der eines Missionars und Bischofs - zu betrauen. Obwohl diese Entwicklung Crowther und vielen anderen Afrikanern Karrieremöglichkeiten im britischen Kolonialsystem eröffnete, muss die Zivilisierungsmission dennoch als rassistische Denkweise klassifiziert werden, da der Status des Zivilisierten an die bedingungslose Übernahme der christlichen Kultur gebunden war. Die dritte Ideologie, die sich auf Crowthers Leben auswirkte, war der Sozialdarwinismus, der auf einer biologisch argumentierten Ebene Menschen mit dunkler Hautfarbe die grundlegende Ebenbürtigkeit mit Weißen absprach. Vor diesem Hintergrund widerlegte Crowthers hohe Bischofswürde die von den Sozialdarwinisten proklamierte angeborene Inferiorität von Schwarzen, was schließlich zu seiner Degradierung führte.

Als assimilierter Afrikaner musste Crowther sein Leben an diesen ideologischen Entwicklungen ausrichten, wobei aber zu betonen ist, dass er aktiv innerhalb seiner Möglichkeiten agierte. So hatte er sich aus freiem Willen zur Assimilation entschieden, da die Anpassung an die christliche Kultur im Kontext seines neuen Lebens in der christlich organisierten Kolonie Sierra Leone Vorteile versprach. Nicht nur vermochte er durch seine Konversion sein familiäres und spirituelles Vakuum, das im Zuge seiner Verschleppung in die Sklaverei aufgerissen worden war, zu kompensieren, sondern die neue Gesellschaft eröffnete ihm auch Räume, um sich zu profilieren, was ihm in seiner Zeit als Sklave verwehrt war. In Anbetracht dieser Vorteile kann Crowthers Assimilation – gemäß der Theorie von Homi Bhabha – als eine Art der menschlichen Mimikry verstanden werden, die sich das koloniale Subjekt angeeignet hatte, um in der neuen Situation überleben zu können. Das Dilemma an Crowthers Mimikry war aber, dass er durch sie auch die Vorstellung der kulturellen Superiorität der christlichen Kultur internalisiert hatte, wodurch er seine ehemaligen Landsleute inklusive seiner eigenen kulturellen Vergangenheit als inferior einstufte. Diese Sichtweise bedingte sowohl seine Entfremdung von seiner gebürtigen Kultur, als auch sein Bedürfnis, seine ehemalige Heimat nach britischem Vorbild zu zivilisieren, was zu seiner Lebensaufgabe wurde. Dieser Aspekt verifiziert die These, dass sich Crowther selbst nicht als kultureller Mittler im Dienste der Briten verstand, sondern sich als Zivilisierer und Modernisierer seiner Heimat Afrika sah.

Wie reagierte aber sein Umfeld auf Crowthers Verkörperung der christlichen Kultur und auf seine Bestrebungen um die Zivilisierung Afrikas? Prinzipiell ist anzumerken,

dass sowohl die in Westafrika stationierten Europäer wie auch sein afrikanisches Umfeld in Crowther aufgrund seiner kulturellen Hybridität keinen Ebenbürtigen sahen. Für die Weißen blieb er trotz seiner makellosen Assimilation ein inferiorer Afrikaner und für seine ehemaligen Landsleute war er ein schwarzer Fremder, der mit den Weißen gekommen war, um sie in ihren kulturellen Gewohnheiten zu beschneiden. Die kulturelle Bedrohung, die von ihm aus der Sicht seiner afrikanischen Kontaktkulturen ausging, wurde aber durch die exotische Vorstellung, er habe als Repräsentant der Weißen auch Zugang zu ihrer Macht, neutralisiert. So übertrugen viele den Ruf der Weißen, über unermessliche Reichtümer zu verfügen, auf Crowther, wodurch er in der Hoffnung auf einen finanziellen Vorteil toleriert wurde. Dieses Kalkül zeigt sich auch bei den weltlichen Autoritäten Westafrikas, die den Bau einer Missionsstation in ihrem Einflussgebiet zumeist genehmigten, da sie in den Christen potentielle Handelspartner und Steuerzahler sahen. Im Unterschied dazu reagierten die Priester lokaler Kulte und die muslimischen Gelehrten in ihrer Funktion als spirituelle Autoritäten mit Aversion auf die Anwesenheit Crowthers und seiner Mitstreiter, da sie - in Anbetracht des konkurrierenden Auftretens der Missionare nicht unberechtigt - die Legitimation ihrer spirituellen Macht bedroht sahen.

Dieses Spannungsverhältnis von exotischem Spektakel und potentieller Gefahr findet sich auch in der Sichtweise der Europäer wieder, die Crowther in der Ära der Zivilisierungsmission aufgrund seiner Assimilation zwar als „zivilisierten Wilden“ feierten, seine Verkörperung der christlichen Kultur jedoch wenige Jahre später im Kontext der sozialdarwinistischen Lehre als Bedrohung ihres Selbstwertgefühls, einer superioren „Menschenrasse“ anzugehören, auffassten. Crowthers Exklusion aus beiden Kulturen, die seine kulturelle Hybridität definierten, lässt den Schluss zu, dass er quasi einsam zwischen den Fronten Europa-Afrika stand. In Bezugnahme auf Bhabhas Theorie vom dritten Raum als Zwischenraum der Hybridität ist jedoch die These zu formulieren, dass Crowther nicht einsam zwischen den Fronten stand, sondern er sich über die westlich gebildeten Christen Westafrikas, seinen Gleichgesinnten, identifizierte. Dies zeigt sich zum einen an seiner solidarischen Haltung seinen Mitstreitern gegenüber, als einige von ihnen ins Kreuzfeuer britischer Kritik gerieten, und zum anderen in seiner Bekennung zum afrikanischen Nationalismus im Kontext seiner Degradierung. Crowthers Identifikation über den dritten Raum beweist, dass dieser Zwischenraum der kulturellen Hybridität eine eigene Dynamik entwickelt und somit von Außen nicht kontrollierbar ist.

BIBLIOGRAPHIE

Primärquellen

- Baikie*, Brief an *Crowther*, *Samuel Adjai* (28. November 1854), in: *Crowther*, *Samuel Adjai*, *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854*. London 1855.
- Buxton*, *Thomas F.*, *The African Slave Trade and its Remedy*. London 1839.
- Childe*, *Charles Frederick*, *Good out of Evil; or, The History of Adjai, The African Slave Boy. An Authentic Biography of the Rev. S. Crowther, Native Church Missionary in Abeokuta, West Africa*. London 1852.
- Church Missionary Society*, Brief an den Erzbischof von Canterbury, in: *Miscell. Papers*, vol. 1, No 5. 1864, 23-26.
- Church Missionary Society*, Gratulationsschreiben, in: *CMI* October 1864, 234.
- Church Missionary Society*, *Missionary Publication Miscell* 1877.
- Church Missionary Intelligencer*, 1852, 1864, 1867, 1868, 1869.
- Clarkson*, *Thomas*, *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*. London 1785.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *The Narrative of Samuel Ajaya Crowther, 1837*, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 298-316.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *Journal zur Niger-Expedition 1841*, in: *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society*. London 1842.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, Brief (1851), Extrakte davon in: *CMI* 1852, 61f.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *A Grammar of the Yoruba Language*. London 1852.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *A Vocabulary of the Yoruba Language*. London 1852.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, Brief an Venn, Henry (2. Dezember 1854), in: *Crowther Samuel A.*, *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854*. London 1855, XVII.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers, Undertaken by MacGregor Laird, Esq. in Connection with the British Government, in 1854*. London 1855.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859*. London 1859.
- Crowther*, *Samuel Adjai*, *Brief an Henry Venn* (9. November 1863), in: *The Gospel on the banks of the Niger No III. Journals and Notices of the native Missionaries on the*

- River Niger (1863). London 1864, in: no 8 in a volume entitled: Missionary Publications Miscell. Vol 1, 524.
- Crowther, Samuel Adjai, Taylor, John C.*, The Gospel on the Banks of the Niger No2. Journals and Notices of the Native Missionaries on the River Niger (1862), in: Missionary Publications Miscell 1. London 1863, 390-459.
- Crowther, Samuel Adjai*, A Grammar and Vocabulary of the Nupe Language. London 1864.
- Crowther, Samuel Adjai*, Brief von Crowther vom 27. August 1864, in: Church Missionary Intelligencer November 1864, 261.
- Crowther, Samuel Adjai*, A Charge delivered on the banks of the river Niger in West Africa, in: Africa miscell. 1/7, 1866, 197-233.
- Crowther, Samuel Adjai*, A Charge delivered by Bishop Crowther to the native Clergy of the Niger Mission, assembled at Lokoja on July 30th, 1866, in: Church Missionary Intelligencer March 1867.
- Crowther, Samuel Adjai*, Journal zu seinem Besuch der Niger-Mission (Juli bis September 1866), in: Church Missionary Intelligencer, February 1867.
- Crowther, Samuel Adjai*, Bishop Crowther's Narrative of his Detention by the Chief Abokko, in: Church Missionary Intelligencer January 1868.
- Crowther, Samuel Adjai*, Report of the Overland Journey from Lakoja to Bida, on the River Niger, and thence to Lagos, on the Sea Coast, from November 10th, 1871 to February 8th, 1872. London 1872, 22.
- Crowther, Samuel Adjai*, The River Niger. Paper read before the Royal Geographical Society, 11th June, 1877, by the Right Rev. Bishop Crowther, in: CMS Reports, Charges, etc., 1/8, 1877, 343-374.
- Crowther, Samuel Adjai*, Niger Mission. Bischof Crowther's Report for 1880, in: Missionary Pamphlets 3/3. 1880, 1-24.
- Crowther, Samuel Adjai*, Experiences with Heathens and Mohammedans in West Africa. London 1892.
- Free Press and Sierra-Leone Weekly Advertiser (16.8.1864), Auszug in: CMI Oktober 1864, 233.
- Hinderer*, Journal (1851) in: Church Missionary Intelligencer, March 1852.
- King*, Journal (1851), in: Church Missionary Intelligencer, June 1852.
- Schön, Frederick J.*, Journal zur Niger-Expedition 1841, in: Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the Sanction of Her Majesty's Government, accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in behalf of the Church Missionary Society. London 1842.
- Stock, Eugene*, One Hundred Years. Being the short History of the Church Missionary Society. London 1899.
- The Church Missionary Atlas*, Church Missionary Society. London 1865.
- Taylor, John C.*, The gospel on the banks of the Niger. Journals and notices of the native missionaries accompanying the Niger expedition of 1857-1859. London 1859.
- Thompson, Joseph P.*, The New Testament on Slavery. New York 1856.
- Wesley, John*, Thoughts upon Slavery. The Third Edition. London 1774.
- White, James*, Journal (1852), in: Church Missionary Intelligencer, June 1852.

Sekundärquellen

- Adéèkó, Adélékè*, Writing Africa under the Shadow of Slavery: Quaque, Wheatley, and Crowther, in: *Research in African Literatures* 40/4, Writing Slavery in(to) the African Diaspora, 2009, 1-24.
- Ajayi, Ade J. F.*, Christian Missions in Nigeria 1841-1891. The Making of a New Elite. London 1965.
- Ajayi, Ade J. F.*, Henry Venn and the Policy of Development, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 63-75.
- Ajayi, Ade J. F.*, Samuel Ajayi Crowther of Oyo, in: Curtin Philip D. (Hrsg.), *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. 2. Aufl. Illinois 1997, 289-316.
- Appiah, Kwame Anthony*, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. Bonn 2007.
- Ayandele, E.A.*, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*. London 1966.
- Bauer, Franz J.*, *Das lange 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart 2004.
- Bhabha, Homi K.*, *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000.
- Brantlinger, Patrick*, Victorians and Africans. The Genealogy of the Myth of the Dark Continent, in: *Critical Inquiry* 12/1, 1985, 166-203.
- Comaroff, Jean, Comaroff, John*, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Volume One*. Chicago, London 1991.
- Curtin, Phillip D.*, The White Man's Grave. Image and Reality, 1780-1850, in: *The Journal of British Studies* 1/1, 1961, 94-110.
- Drescher, Seymour*, The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism, in: *Social Science History* 14/3, 1990, 415-450.
- Eckert, Andreas*, *Kolonialismus*. Frankfurt am Main 2006.
- Fanon, Frantz*, *Black Skin, White Masks*. New York 2008 [1952].
- Dülmen, Richard van*, *Historische Anthropologie: Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Stuttgart 2001 [2000].
- Fyfe, Christopher*, *A History of Sierra Leone*. London 1993.
- Grau, Ingeborg*, Das Entstehen einer missionarischen „Weltkirche“ und die Verbreitung „westlicher“ Werte in Westafrika im langen 19. Jahrhundert, in: Karin Fischer/Susan Zimmermann (Hrsg.), *Internationalismen. Transformation weltweiter Ungleichheit im 19. Und 20. Jahrhundert*. Wien 2008, 61- 83.
- Gray, Richard*, The Origins and Organisation of the Nineteenth-Century Missionary Movement, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 14- 21.
- Ha, Kien Nghi*, Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld, 2005.
- Harnischfeger, Johannes*, *Demokratisierung und Islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria*. Frankfurt/Main, 2006.
- Helly, Dorothy O.*, 'Informed' Opinion on Tropical Africa in Great Britain 1860-1890, in: *African Affairs* 68/272, 1969.

- Houghton, Walter E.*, Victorian Anti-Intellectualism, in: *Journal of the History of Ideas* 13/3, 1952, 291-313.
- Hund, Wulf D.*, *Rassismus*. Bielefeld 2007.
- Ifemesia, C.C.*, The "Civilising" Mission of 1841. Aspects of an Episode in Anglo-Nigerian Relations, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 81- 102.
- Kiernan, V.*, Evangelicalism and the French Revolution, in: *Past and Present* 1, 1952, 44-56.
- Koller, Christian*, *Rassismus*. Paderborn 2009.
- Ludwig, Frieder*, The Making of a Late Victorian Missionary. Evangelical, intellectual and imperialistic. John Alfred Robinson, the „purger of the Niger Mission“, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften* 47/4, 1991, 269- 290.
- Ludwig, Frieder*, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*. Frankfurt/Bern 1992.
- Ludwig, Frieder*, Weder Europäer noch Einheimische. Die spannungsreiche Situation afrikanischer Missionare im Niger-Delta 1891-1918, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1992/2, 1992, 253- 270.
- Ludwig, Frieder*, Die internationalen Kontaktnetzwerke westafrikanischer Eliten und europäischer Missionsleitungen im Kontrast am Beispiel der Krise der Niger Mission (1890-1892), in: Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert*. Würzburg. 2004, 615- 637.
- Martin, Sandy D.*, African American Christians and the African Mission Movement during the 19th Century, in: Klaus Koschorke (Hrsg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Christentums*. Wiesbaden, 2002, 57- 72.
- McKenzie, P.R.*, Samuel Crowther's attitudes to other faiths. The early period, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *The History of Christianity of West Africa*. London 1980, 250-265.
- Meacham, Standish*, The Evangelical Inheritance, in: *The Journal of British Studies* 3/1, 1963, 88-104.
- Mill, John Stuart*, *Über die Freiheit*. Stuttgart 2008 [1896].
- Murphy, Laura*, Obstacles in the Way of Love: The Enslavement of Intimacy in Samuel Crowther and Ama Ata Aidoo, in: *Research in African Literatures* 40/4, *Writing Slavery in(to) the African Diaspora*, 2009, 47-64.
- Northrup, David*, Becoming African: Identity Formation among Liberated Slaves in Nineteenth-Century Sierra Leone, in: *Slavery and Abolition* 27/1, 2006, 1-21.
- Paterno, Steve A.*, *The Rev. Fr. Saturnino Lohure. A Roman Catholic Priest Turned Rebel, the South Sudan Experience*. Baltimore 2007.
- Peel, John D.Y.*, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana 2000.
- Porter, Andrew*, Commerce and Christianity. The Rise and Fall of a Nineteenth-Century Missionary Slogan, in: *The Historical Journal* 28/3, 1985, 597-621.
- Porter, Andrew*, Church History, History of Christianity, Religious History. Some Reflections on British Missionary Enterprise since the Late Eighteenth Century, in: *Church History* 71/3, 2002, 555-584.
- Russel, Bertrand*, *Macht*. Zürich 2010 [1947].

- Sanneh, Lamin*, West African Christianity. The Religious Impact. London 1983.
- Sanneh, Lamin*, The CMS and the African Transformation. Samuel Ajayi Crowther and the Opening of Nigeria, in: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999. Grand Rapids, Michigan [u.a.], 2000, 173- 197.
- Shipman, Pat*, Die Evolution des Rassismus. Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaft. Frankfurt am Main 1995.
- Sonderegger, Arno*, Anglophone Discourses on Race in the 19th Century. British and African Perspectives, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 9/16, 2009, 45-85.
- Wallerstein, Immanuel*, Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus. Berlin 2007.
- Walls, Andrew F.*, Missionary vocation and the ministry. The first generation, in: Ogbu U. Kalu (Hrsg.), The History of Christianity of West Africa. London 1980, 22-35.
- Walls, Andrew*, Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa (18th – 19th Centuries), in: Klaus Koschorke (Hrsg.), Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Christentums. Wiesbaden, 2002, 45- 56.
- Weiss, Stephen E.*, Negotiating with “Romans”. Part 1, in: Sloan Management Review 35/2, 1994, 51-61.
- Williams, Peter*, ”Not Transplanting“. Henry Venn’s Strategic Vision. In: Kevin Ward/Brian Stanley (Hrsg.), The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999, Grand Rapids, Michigan [u.a.]. 2000, 147- 172.
- Wyse, Akintola*, The Krio of Sierra Leone. An Interpretative History. London 1989.
- Zachernuk, Philip Serge*, Colonial Subjects. An African Intelligentsia and Atlantic Ideas. Charlottesville/ London 2000.

Internetquellen

- Email von *Peel, John D.* an: *Forst, Sebastian* (24.11.2011).
- <http://www.fh-hermannsburg.de/> (Zugriff: 1.12.2012).
- http://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2012/09/2012_10_01_3 (Zugriff: 1.12.2012).
- <http://www.slavevoyages.org> (Zugriff: 04.03.2012).

ANHANG I

Abstract Deutsch

Samuel Crowthers einzigartige Karriere vom Sklaven zum ersten afrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche fasziniert Biographen wie Historiker seit mehr als 150 Jahren. Dieser Fülle an Quellen zum Trotz wurde Crowthers kulturelle Hybridität nie explizit beleuchtet, obwohl seine Assimilation am christlichen Wertesystem in Kombination mit seinem west-afrikanischen Hintergrund der Hauptfaktor für seine Rekrutierung als kultureller Mediator im Gewande eines Missionars zur Vertretung britischer Interessen in Nigeria des neunzehnten Jahrhunderts war; eine Rolle, die als sein Karrieresprungbrett klassifiziert werden kann. In Anbetracht der Wichtigkeit von Crowthers kulturellen Hybridität für seinen Aufstieg in der kolonialen Gesellschaft, versucht diese Arbeit – in Bezugnahme auf Homi Bhabhas dritte Raum Theorie – zu erörtern, wie sich ein assimilierter Afrikaner im Kontext der rassistischen Sichtweisen der Briten gefühlt haben mag. Um Crowthers Gefühlswelt, seine Einstellungen, seine Handlungsmotive und über all dem seine hybride Identität rekonstruieren zu können, muss die Thematik aus drei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden: (1) Beginnend mit der britischen Sicht wird der Fokus auf die Frage gelegt, warum die *Church Missionary Society* dem zeitgenössischen Selbstbild der „Weißen“ einer superioren „Menschenrasse“ anzugehören zum Trotz die Weihe eines gebürtigen Afrikaners zum Bischof anstrebte. Die These, dass die Briten im Kontext der für Fremde gefährlichen Tropenkrankheiten auf einheimische Interessensvertreter angewiesen waren, wirft jedoch die Frage auf, ob sich Crowther selbst auch als ein solcher sah, oder ob er aus dieser fremdzugeschriebenen Rolle auszubrechen vermochte. (2) Mittels genauer Analyse von Crowthers persönlichen Schriften wie Tagebücher und Briefe kann der Schluss getroffen werden, dass er sich selbst nicht als Mittler im Dienste des *British Empires* verstand, sondern als ein christlicher Modernisierer seines eigenen Landes, da er im Zuge seiner Assimilation – die in dieser Arbeit als eine Form der menschlichen Mimikry verstanden wird – das christliche Prisma der kulturellen Superiorität und in Folge auch das Bild von Afrika als einen „rückständigen“ Kontinent übernommen hatte. Diese These impliziert, dass sich Crowther – da er seine ehemaligen Landsleute als kulturell inferior einstufte - nicht mehr innerhalb seines gebürtigen

Kulturkreises verortete, und wirft zudem die Frage auf, wie (3) sein afrikanisches Umfeld ihn sah, besonders in Anspielung auf seine Verkörperung der christlichen Kultur und Wertesystems. Die Reaktion der politischen Machttäger, der religiösen Autoritäten und der lokalen Bevölkerung im Allgemeinen auf die Anwesenheit der schwarzen Missionare zeigt auf, dass Crowthers Landsleute ihn aufgrund seiner Assimilation als „schwarzen Fremden“ einstufen und ihm Attribute zuschrieben, die prinzipiell Europäern anhafteten. In Anbetracht Crowthers rassistisch argumentierten Exklusion aus der britischen wie afrikanischen Gesellschaft, muss die Vermutung ausgesprochen werden, dass Crowther quasi isoliert zwischen den Fronten seiner kulturellen Hybridität stand. Diese Vermutung erweist sich jedoch als falsch, da die Analyse der Sicht der westafrikanischen Christen auf Crowther ergibt, dass diese ihn aufgrund seiner einmaligen Karriere als ihre Gallionsfigur sahen, wodurch Crowther eine Möglichkeit fand, sich trotz seiner Exklusion aus beiden Gesellschaften, die seine kulturelle Hybridität definierten, zu profilieren. Außerdem setzte sich Crowther in Zeiten von rassistisch motivierter Anfeindungen in Berufung auf seine bischöfliche Macht für diese soziale Gruppe, die sich im Kontext des Aufeinandertreffens der Kulturen formierte, ein, was die These begründet, dass sich Crowther über seine Gleichgesinnten, die wie er zwischen die Fronten ihrer kulturellen Hybridität gedrängt wurden, identifizierte.

ANHANG II

Abstract English

Samuel Crowther's unique career from a slave to the first African bishop of the Anglican Church fascinated biographers as well as historians since 150 years. This flood tide of sources notwithstanding, Crowther's cultural hybridity was never explicitly highlighted, even though his assimilation on the Christian value system in combination with his West African background was the main factor for his call-up as a cross-cultural mediator in the clothes of a christian missionary to represent the British interests in nineteenth century Nigeria; a role that marked his career's stepping stone. Considering the importance of Crowther's cultural hybridity for his advancement in the colonial society, this paper explores – in reference to Homi Bhabhas third space theory - how Crowther must have felt as an assimilated African in the context of the British racist views. To reconstruct Crowther's feelings, his attitudes, his motives for his actions, and over all his hybrid identity, the subject must be observed from three different points of views: (1) Starting with the British, the focus is set on the question, why the Church Missionary Society was striving for the consecration of a native African as Bishop despite the coeval self-concept of "white" being a superior "human race". Setting thesis that the British were depending - in context of devastating consequences of the tropical diseases on strangers - on borne Africans as lobbyists, however the question arises, if Crowther also saw himself as such, or if he could break out of this role labelled by others. (2) By combing through Crowther's personal writings as diaries and letters it can be concluded, that he had not considered himself as a mediator in the service of the British Empire, but as a Christian civilizer of his own country, because in the course of his assimilation - which is in this research understood as a form of human mimicry – he also internalized the Christian prism of cultural superiority and hence the western image of Africa as a "backward continent". This thesis implies that Crowther – since he ranked his non-Christian landsmen as cultural inferior – had not position himself any more in his born culture, and also poses the question, how (3) his African environment classified him, particularly with regard to his embodiment of the Christian culture and value

system. The reactions of political leaders, religious authorities and the local population in general on the emergence of black missionaries proves that his borne landsmen considered him due to his assimilation as a “black stranger” and ascribed attributes to him annexed principally to whites. Considering also the fact of Crowther’s racial argued exclusion from the British society, consequently the guess must be ventured that Crowther was standing isolated between the lines of his cultural hybridity. But, sketching views of the West African Christians on Crowther’s role, this assumption must be declared as disproved. Not only did they see him by reason of his unique career as their front man – a fact that allowed Crowther to distinguish himself in defiance of his exclusion from both societies, which were defining his cultural hybridity – but also did he, by invoking his episcopal power, stand up for this social group, that came into existence in the context of the converge of cultures, in times of racist motivated hostilities. This fact leads to the assumption that Crowther identified himself with his like-minded people, who were pushed in the third space between the lines of their cultural hybridity.

ANHANG III

Curriculum Vitae

Akademische Ausbildung

Seit 03/2008	Diplomstudium der Afrikawissenschaften an der Universität Wien (Wiederaufnahme) • Schwerpunkt: Afrikanische Geschichte • Schwerpunkt freie Wahlfächer: Afrikanische Sprachwissenschaften
04/2006 - 02/2008	Aufenthalt in Westafrika (Gambia, Senegal) zu Zwecken des Spracherwerbs.
10/2003 – 02/2006	Diplomstudium der Afrikawissenschaften an der Universität Wien
01/2002 – 06/2002	Aufenthalt in Guadeloup zu Zwecken des Spracherwerbs. Besuch einer Französisch-Sprachschule bis zum C2 Niveau.
10/2001 – 02/2002	Diplomstudium der Rechtswissenschaften an der Universität Innsbruck

Schulbildung

1992 - 2000	Bundesgymnasium St.Johann in Tirol
-------------	------------------------------------

Sprachen

Deutsch, Englisch, Französisch, Bambara, Wolof, Mandinka.