

Ulrich van der Heyden

## **Die Entstehung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika – Ein Beispiel aus dem vormaligen Transvaal**

Vortrag in der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften am 14. Juni 2007

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde in Kreisen der Berliner, jedoch auch in anderen deutschen Missionsgesellschaften, die im Süden des afrikanischen Kontinents einen ihrer Arbeitsschwerpunkte gefunden hatten, heftig ein Vorfall mit weitreichenden Folgen diskutiert, welcher alle bisherigen Probleme in den Hintergrund rücken sollte.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wirkten deutsche Missionsgesellschaften auf dem Territorium der heutigen Republik Südafrika. Neben der hier vor allem im Mittelpunkt der Ausführungen stehenden Berliner Missionsgesellschaft, der größten ausländischen Mission im Süden Afrikas, zählten von den um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Südafrika tätigen etwa 60 evangelischen Missionsgesellschaften auch die Herrnhuter Brüdergemeinde – die allerdings schon seit Georg Schmidt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts über Kontakte zum Süden Afrikas verfügte<sup>1</sup> –, die Rheinische und die Hermannsburger Missionsgesellschaft, die Mission der Hannoverschen Freikirche und die römisch-katholische Mariannahiller Mission in Südafrika zu den bedeutendsten deutschsprachigen Gesellschaften.

Alle verfügen heute über ein mehr oder minder großes und gut aufbereitetes Archiv und über eine Unmenge von Spezialliteratur in ihren Bibliotheken. Oftmals handelt es sich bei den Büchern um wertvolle Unikate. Hier findet man auch oftmals die ersten Zeugnisse der verschriftlichten Sprache derjenigen Ethnien, unter denen die Missionare wirkten. In der Regel handel-

---

1 Vgl. Bredekamp, Henry C.: Die Verhouding tussen Africo Christian en Georg Schmidt, 1737–1743, in: *Historia*, Nr.1, Pretoria 1988, S. 1 ff. Siehe auch das in Südafrika edierte Tagebuch von Georg Schmidt, dessen Lücken, bei aller Anerkennung der damit vollbrachten editorischen Leistungen, mit Hilfe einer Archivrecherche im Herrnhuter Missionsarchiv minimiert hätten werden können. Vgl. Bredekamp, Henry C./Hatting, J. L. (Eds.): *Das Tagebuch und die Briefe von Georg Schmidt, dem ersten Missionar in Südafrika (1737–1744)*, Bellville 1981.

te es sich hierbei um Übersetzungen der Bibel, von Gesangbüchern oder anderer geistlicher Literatur. Wichtig ist, daß die in den Missionsarchiven lagernden historischen Quellen nicht nur für die Geschichte der Missionsgesellschaften von Relevanz sind, sondern sie stellen in der Regel einmalige Quellen für die historische Forschung in jenen überseeischen Regionen dar, in denen die Missionsgesellschaften aktiv waren.

Die publizierten wie auch die unveröffentlichten historischen Quellen insbesondere aus deutschen Missionsarchiven sind für die südafrikanische Historiographie von großer Bedeutung.<sup>2</sup> Denn die Missionare waren, wie es schon in der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreiteten Zeitschrift „Das Ausland“ zutreffend heißt, „wie keine anderen Europäer, schon durch ihre gründliche Sprachkenntnis, befähigt ..., (die) alten Traditionen zu sammeln und die Sitten und religiösen Anschauungen zu erkunden.“ „Sie seien“, so heißt es weiter, „die eifrigsten Sammler und ihre Berichte dürften fast durchweg den Wert eines viel authentischeren Quellenmaterials beanspruchen, als die der gelehrten Reisenden, denen, selbst wenn sie einige Sprachkenntnisse besitzen, die lange vertraute Bekanntschaft mit den betreffenden Völkern fehlt“<sup>3</sup>.

Es ging bei dem eingangs erwähnten Vorgang, der Ende des 19. Jahrhunderts in den deutschen Missionsleitungen heftig diskutiert wurde, darum, daß einer der „Erstlinge“, also einer der ersten in Südafrika von deutschen Missionaren getauften Christen, nämlich der als unentbehrlich für die missionarische Tätigkeit und intelligent angesehene sogenannte Nationalhelfer Martinus Sewushan, zum Führer einer so gut wie ausschließlich von Afrikanern getragenen kirchlichen Emanzipationsbewegung geworden war, aus der schließlich eine eigenständige, unabhängigen Kirche, die Lutheran Bapedi Church, hervorging.<sup>4</sup> Die Separation von einem nicht geringen Teil ihrer afrikanischen Gemeinde, geführt von einigen gerade herangebildeten Angehörigen der neuen afrikanischen Elite, kam für die Berliner Missionsgesellschaft,

2 Vgl. van der Heyden: Missionsarchive in Deutschland – unbekannte Quellen für die Historiographie Südafrikas. Dargestellt vornehmlich an Hand der Berliner Missionsgesellschaft, in: Archivalische Zeitschrift, hrsg. von der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns, 82. Band, Köln/Weimar/Wien 1999, S. 127 ff.

3 Warneck, Gustav: Zur südafrikanischen Ethnologie, in: Das Ausland. Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde, Nr. 4, Stuttgart 1882, S. 77.

4 Vgl. zur Biographie von Sewushan die Monographie von van der Heyden, Ulrich: Martinus Sewushan – Nationalhelfer, Missionar und Widersacher der Berliner Missionsgesellschaft im Süden Afrikas, Neuendettelsau 2004.

aber auch für alle anderen europäischen Missionsgesellschaften, überraschend.

Die Verwunderung der europäischen Missionare äußerte sich nicht zuletzt darin, daß für die separatistischen Bestrebungen zunächst keine einheitliche Bezeichnung gefunden werden konnte. Da es sich hier um eine selbstbestimmte Tat von Angehörigen der ethnischen Einheit der Pedi handelte, wurde oftmals der Begriff „national“ gewählt, was sich auch in der gelegentlichen Bezeichnung „Pedi-Nationalkirche“ ausdrückte. Statt „national“ war wohl eher „ethnisch“ oder „tribal“ gemeint. Auch viele andere Schreibweisen und Bezeichnungen sind in den zeitgenössischen Quellen zu finden.

Später, etwa seit Ende des 19. Jahrhunderts, als es auch in anderen Regionen Südafrikas zu Abspaltungen von afrikanischen Gemeinden oder zumindest größeren Gruppen von weiteren europäischen Missionskirchen kam, bürgerte sich in der Missionswissenschaft hierfür der Name Äthiopismus oder äthiopische Bewegung ein, wenngleich einige Wissenschaftler, gestützt auf Edgar H. Brookes, meinten, die Bezeichnung „Separatist Church Movement“<sup>5</sup> sei zutreffender.

So wie es von Anfang an Schwierigkeiten mit der begrifflichen Erfassung eines bislang nicht vorstellbaren Vorgangs in der Missionsarbeit gab, standen die europäischen Missionare diesem Phänomen eines erwachenden afrikanischen Selbstbewußtseins so kritisch wie ratlos gegenüber.

Es erscheint deshalb nicht verwunderlich, wenn sich die Wissenschaft vor allem aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht und später sogar ansatzweise aus ethnologischer Sicht mit den äthiopischen Kirchen mehr oder minder intensiv befaßte, kaum jedoch aus historischer Perspektive. So wurde etwa der konkreten Erforschung der Umstände des Entstehens solcher selbständigen Kirchen, die heute als Afrikanische Unabhängige Kirchen subsumiert werden, in Südafrika kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei kann vor allem die Historiographie dabei helfen, das Phänomen der Verselbständigung afrikanischer Kirchen von europäischen Missionsgesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besser zu werten und einzuordnen.<sup>6</sup>

Als Missionskreise in der deutschen Hauptstadt zu Beginn der 1890er Jahre den Ursachen für die Separation eines Teils der afrikanischen Gemeinde der Berliner Missionsgesellschaft auf die Spur zu kommen versuchten, meinten zunächst Fachleute aus der Missionspraxis, hierfür rein subjektive Gründe

---

5 Brookes, Edgar H.: *The Colour Problems of South Africa*, Lovedale 1934, S. 34.

6 Vgl. Vorwort des Herausgebers Werner Ustorf zu Krüger, Gesine: *Zwischen Gott und Staat. Die Unabhängigen Kirchen in Südafrika*, Hamburg 1989, S. 11.

feststellen zu müssen. Statt nach internen oder politischen Gründen zu suchen, wie beispielsweise die enge Verflechtung der Berliner Missionare mit der kolonialen Administration oder das präsentierte paternalistische Überheblichkeitsgefühl der Missionare gegenüber den Afrikanern gepaart mit schon in der Heimat übernommenen Rassismen, suchte man nach externen Begründungen für die afrikanische Selbständigkeitsbestrebung. Hierfür wurden nicht zuletzt Abgesandte der Kirchen der Afroamerikaner aus den USA verantwortlich gemacht, was für die Lutheran Bapedi Church nachweislich nicht zutrifft; für andere selbständige afrikanische Kirchen im südlichen Afrika hingegen durchaus.<sup>7</sup>

Es existierten zweifellos einige zumindest kognitive Verbindungen zwischen den sogenannten Äthiopisten und afroamerikanischen Christen<sup>8</sup> auch in Transvaal<sup>9</sup>, jedoch waren sie für viele der neu entstandenen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika nicht besonders bestimmend. Die Trennung von europäischen Missionskirchen und die Gründung eigenständiger Kirchen durch afrikanische Christen war eindeutig Protest gegen die in Südafrika praktizierten Formen des europäisch geprägten Christentums mit seinem Paternalismus, der zuweilen schon an offenen Rassismus erinnerte.

Doch schon bald nach der Entstehung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen sollte sich der Charakter des Protestes wandeln. „The philosophy of religious independence, which manifested itself in the rise of African separatist churches that broke away from the paternalistic control of white missionaries, was another form of response by Africans towards growing white domination in South Africa“<sup>10</sup>, heißt es in einer anerkannten akademischen Schrift über die Entstehung afrikanischen Protestes gegen die koloniale Bevormundung im Süden Afrikas.

„Der Aethiopismus ist die richtige Sozialdemokratie in Südafrika.“ Unter dieser Überschrift setzte sich der Missionar der Berliner Missionsgesell-

7 Vgl. Gerdener, G. B. A.: *Recent Developments in the South African Mission Field*, Cape Town/Pretoria 1958, insbesondere S. 105 ff.

8 Vgl. Chirenje, J. Mutero: *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa, 1883 - 1916*, Baton Rouge/London 1987; Kunnie, J. E.: *Black Churches in the United States and in South Africa. Similarities and Differences*, in: Oosthuizen, G./Kitschoff, M. C./Dube, S. W. D. (Eds.): *Afro-Christianity at the Grassroots. Its Dynamics and Strategies*, Leiden/New York/Köln 1994, S. 80 ff.

9 Bezeichnung Ende des 19. Jahrhunderts für die burische Südafrikanische Republik (Transvaal), deren Territorium bis Anfang der 1990er Jahre eine der vier Provinzen des Apartheid-Staates bildete, bis im „neuen Südafrika“ die administrative Gliederung aus zehn Provinzen bestand.

10 Odendaal, André: *VUKANI BANTU! The Beginnings of Black Protest Politics in South Africa to 1912*, Cape Town/Johannesburg 1984, S. 23.

schaft, Carl Prozesky, zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit den Anfängen der für ihn und für viele andere Missionare noch kaum faßbaren Phänomene der rasch an Einfluß gewinnenden Separation afrikanischer Christen auf einer Tagung der Kapsynode der Berliner Missionsgesellschaft im Jahre 1905 auseinander.<sup>11</sup> Der Grund für einen solchen Vergleich ist in der Tatsache zu sehen, daß die von der Sozialdemokratie in Europa erhobenen politischen und sozialen Forderungen viele Missionare erschreckten. Sie transportierten ihre Ablehnung politischer Veränderungen auf die Vorgänge im Süden Afrikas. Die noch rein kirchliche Aspekte berührenden Forderungen der jungen afrikanischen selbständigen Kirchen wurden als „südafrikanische sozialdemokratische Propaganda“ oder als „nationalistisch-sozialistische Ideen“ abgelehnt.<sup>12</sup>

Kann noch bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von einer ausgesprochen religiösen Zielrichtung des Widerstandes der neu entstandenen afrikanischen Kirchen gegen die europäischen Missionskirchen gesprochen werden, hatten die Inhalte und Formen des Protestes nach einigen Jahren bereits einen ausdrücklich politisch motivierten Charakter angenommen.

Wesentlichen Anteil an diesem Wandel oder besser der Erweiterung des Protestes hatte der mit militärischen Mitteln ausgetragene bürisch-britische Konflikt, der sogenannte Burenkrieg von 1899 bis 1902. Dieser übte auf die Transformierung des Charakters des Widerstandes eine Art Katalysatorfunktion aus. Der Missionsinspektor der Berliner Missionsgesellschaft, Karl Axenfeld, dessen besondere Aufmerksamkeit den neu entstandenen äthiopischen Kirchen und Sekten in Afrika galt, stellte schon kurz nach Beendigung des Krieges fest: „Wie er das gesamte Leben Südafrikas umgestaltet hat, so hat er (der Burenkrieg - U.v.d.H.) auch der Eingeborenenbewegung eine neue, beachtenswerte, gefährliche, ja vielleicht verhängnisvolle Richtung gegeben... Durch den Krieg ist aus der ehemals kirchlichen Selbstständigkeitsbewegung eine politisch-soziale geworden.“<sup>13</sup> Diese, so ebenfalls eine missionarische Einschätzung, ließe sich nicht mehr aufhalten<sup>14</sup> und sei seit Beendigung des Krieges „zur lodernen Flamme angefacht“<sup>15</sup>.

11 Zitiert in Gensichen, Martin: Das Auftreten des Aethiopismus in der Kapkolonie, in: Berliner Missionsberichte (zukünftig BMB), 1907, S. 155.

12 Raeder P. Friedrich: Die Lage der Mission in Südafrika seit dem Burenkriege, in: Allgemeine Missions-Zeitschrift, Berlin 1908, S. 580.

13 Axenfeld, Karl: Die Schlange im Grase. Blicke in die äthiopische Bewegung in Südafrika, in: Die Evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt, hrsg. von J. Richter, 1. Jg., Gütersloh 1905, S. 59.

14 Bechler, Th.: Unabhängigkeitsbewegungen der Farbigen in Südafrika (=Basler Missions-Studien, Heft 18), Basel 1903, S. 36.

In der Tat war es schon bald nach dem Ende des mit militärischen Mitteln ausgetragenen britisch-burischen Konfliktes verstärkt zu Erscheinungen eines antikolonialen Protestes innerhalb der schwarzen Christenheit gekommen, die durchaus als Artikulierung eines zunehmend politischen Widerstandes zu interpretieren sind. Diese widerständlerischen Ausdrucksformen eines Großteils der afrikanischen Christen wurden von den Missionaren nicht zu Unrecht als Ablehnung der vor allem auf Rassendiskriminierung beruhenden kolonialen Gesellschaft erkannt. Tatsächlich gab es schon damals einige Äußerungen und Handlungen von Anhängern verschiedener Afrikanischer Unabhängiger Kirchen, die die dominierende koloniale Herrschaftsform in Frage stellten.<sup>16</sup> Kritische Beobachter aus Missionskreisen scheuten sich deshalb nicht, diese Entwicklung mit der nordamerikanischen Unabhängigkeitsbewegung im 18. Jahrhundert oder mit westeuropäischen Emanzipations- bzw. panslawistischen Bestrebungen Ende des 19. Jahrhunderts zu vergleichen.<sup>17</sup> Jedoch war die Mannigfaltigkeit der Bewegung in Südafrika kaum vergleichbar. Es gab eine Vielzahl neu entstandener äthiopischer Kirchen und eine große Anzahl von „äthiopische Forderungen“ aufgreifenden informellen Gruppierungen der Afrikaner.<sup>18</sup>

Theoretische Köpfe aus dem Umfeld der deutschen Missionsgesellschaften, die ohne Zweifel zu den bestinformierten Europäern über die südafrikanischen Vorgänge im 19. Jahrhundert gehörten (nicht nur auf kirchlichem Gebiet), machten schon relativ frühzeitig darauf aufmerksam, daß die äthiopische Kirche hinter den von ihnen mißtrauisch registrierten „Äußerungen des Freiheitsdranges“ steht. Diese hätten vornehmlich ihre Ursachen in der wirtschaftlichen Depression, in die Südafrika nach Beendigung des Burenkrieges gekommen sei. Die äthiopische Bewegung stünde hinter

15 Richter, Julius: Der Aufbau unserer südafrikanischen Missionskirche (=Beiträge zur Missionskunde, Heft 12), Berlin 1905, S. 13.

16 Vgl. van der Heyden, Ulrich: Der „Burenkrieg“ von 1899 bis 1902 und die deutschen Missionsgesellschaften, in: van der Heyden, Ulrich/Becher, Jürgen (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien und Ozeanien in der Zeit von 1792 bis 1918/19 (=Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 5), Stuttgart 2000, S. 207 ff.; Heese, Hans: British, Boers and Berlin missionaries. The Anglo Boer War and its aftermath, in: van der Heyden, Ulrich/Stoecker, Holger (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften und ihre Tätigkeit in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 in politischen Spannungsfeldern (=Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 10), Stuttgart 2005, S. 425 ff.

17 Vgl. Bechler, Th.: Unabhängigkeitsbewegungen..., a.a.O., S. 4.

18 Vgl. Baudert, S.: Äthiopische Splitterkirchen in Südafrika (Teil I), in: Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift, Gütersloh 1938, S. 103.

den Forderungen nach gleichen Rechten zwischen den Schwarzen und Weißen, sei Inspirator der „Freiheitsbewegung“ im und nach dem Burenkrieg geworden, analysierte im Jahre 1905 ein Hermannsburger Missionar.<sup>19</sup> In der ersten deutschsprachigen umfangreicheren Analyse über den Äthiopismus verweist er ausdrücklich auf den Zusammenhang zwischen „äthiopischer Kirche und damit den Unabhängigkeitsbestrebungen der Farbigen Südafrikas“<sup>20</sup>.

Der Berliner Missionar Karl Axenfeld kommt in einer 1907 veröffentlichten Studie über den Äthiopismus zu genau derselben Erkenntnis, wenn er schreibt: „Daß die Bewegung... mit schnellen Schritten das Gebiet (der kirchlich-missionarischen Protestebene - U.v.d.H.) verließ und ins politisch-soziale hinüberschritt, ist wesentlich eine Folge des englisch-burischen Krieges gewesen.“<sup>21</sup> Deutlicher wird der Berliner Missionar Gabriel Sauberzweig-Schmidt, der kurz nach Ende des Burenkrieges konstatierte: „Die Bewegung, wie sie sich in den wenigen Jahren ihres Bestehens herausgebildet hat, stellt sich dar als eine sozial-politische in kirchlichem Gewande.“<sup>22</sup>

In der Tat hatte der Burenkrieg zu einer Art Ernüchterung von Angst und Schrecken vor der weißen kolonialen Verwaltung bei den Afrikanern geführt. Bei Karl Axenfeld ist es auf die Formel gebracht: „Der Respekt vor den Weißen sank, und die Furcht wich.“<sup>23</sup> Ein anderer Missionar resümierte: „Das Ansehen des weißen Mannes unter den Farbigen hat durch den Krieg erheblich gelitten.“<sup>24</sup>

Mit diesen richtigen Einschätzungen zur Bedeutung des Burenkrieges auf die Herausbildung eines explizit politischen, vielleicht auch nationalistischen Charakters der sogenannten äthiopischen Bewegung standen die Missionare nicht allein da. Auch andere kritische und skeptische Beobachter der äthiopischen Bewegung, vor allem aus der kolonialen Verwaltung,<sup>25</sup> kamen zu ähn-

19 Vgl. ebenda, S. 10 ff.

20 Ebenda, S. 35.

21 Axenfeld Karl: *Der Aethiopismus in Südafrika*, Berlin 1907, S. 7.

22 Sauberzweig-Schmidt, Gabriel: *Der Aethiopismus. Die kirchliche Selbständigkeitsbewegung unter den Eingeborenen Südafrikas (=Sonderdruck aus der „Reformation“)*, Berlin [1904], S. 4.

23 Ebenda.

24 Sauberzweig-Schmidt, Gabriel: *Der Einfluß des südafrikanischen Krieges auf den äußeren und inneren Zustand der Berliner Mission in Südafrika*, in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift. Monatshefte für geschichtliche und theoretische Missionskunde*, Bd. 31, Berlin 1904, S. 445.

25 Vgl. beispielsweise Public Record Office, London, CO 537: *Africa South, Secret Correspondence Registers, Supplementary: „Ethiopianism“*, insbesondere Report No. S. 513.

lichen Schlußfolgerungen. Denn man befürchtete eher unter den christlichen Anhängern der unabhängigen Kirchen Insurrektionen als Aufstände durch die sogenannten Heiden.<sup>26</sup>

Es wird gemeinhin angenommen, daß die erste Separation schwarzer Christen von europäischen Missionsgesellschaften im Süden Afrikas im Jahre 1892 mit der Abspaltung des ehemals wesleyanischen Geistlichen Moses Mangena Mokone begann. Forschungen über die Geschichte und Vorgeschichte der Lutheran Bapedi Church haben jedoch inzwischen bewiesen, daß zweifelsohne davon ausgegangen werden kann, daß die Geschichte des Äthiopismus in Transvaal bereits Jahre zuvor begonnen<sup>27</sup> und es vor allem wenig bekannte Vorläufer des Äthiopismus, die zuweilen als „voräthiopisch“<sup>28</sup> bezeichnet worden sind, gegeben hat. Zu jenen Vorgängern kann die Dinkoanyane'sche Separation gezählt werden, die gar einige Jahrzehnte älter ist als alle anderen von Historikern und Religionswissenschaftlern als „voräthiopisch“ bezeichneten Separationsbestrebungen in anderen Regionen Südafrikas.<sup>29</sup>

Die Kirchen mit „Ethiopian-type“ werden als die ersten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika angesehen.<sup>30</sup> Zu denjenigen Kirchen Gründungen, die als eine der ältesten eigenständigen Kirchen Südafrikas gelten kann, zählt die Lutheran Bapedi Church. Als Gründer der Kirche werden der schon erwähnte Martinus Sewushan sowie Johannes Winter<sup>31</sup> angesehen. Während Sewushan Afrikaner ist, zählte Winter zu den gebildetsten und erfahrensten Berliner Missionaren.

26 Vgl. Sauberzweig-Schmidt, Gabriel: *Der Aethiopismus...*, S. 17.

27 Vgl. van der Heyden, Ulrich: Die Entstehung der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen in Südafrika - kirchliche Emanzipationsbestrebungen oder Ausdruck eines frühen Nationalismus?, in: Heidrich, Joachim (Hrsg.): *Changing Identities. The transformation of Asian and African societies under colonialism* (=Studien. Center for Modern Oriental Studies, 1), Berlin 1994, S. 225 ff.

28 Greschat, Hans-Jürgen: Eine „voräthiopische“ südafrikanische Kirche. Die Sezession der Ba-luther in Pediland im Jahre 1890, in: Müller, Gerhard/Zeller, Winfried (Hrsg.): *Glaube - Geist - Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17.11.1967*, Leiden 1967, S. 536 ff.

29 Vgl. ausführlicher van der Heyden, Ulrich: Vom innerkirchlichen zum politischen Protest. Die Vorgeschichte der Bapedi-Nationalkirche im südafrikanischen Transvaal, in: Wilfried Wagner (Hrsg.): *Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster/Hamburg 1994*, S. 279 ff.

30 Makhubu, Paul: *Who are the Independent Churches?*, Johannesburg 1991, S. 5.

31 Vgl. Schultze, Andrea: *Trail Blazers of Transculturation. Johannes Winter and his Family in South Africa (1873-1890)*, in: Jones, Adam (ed.): *Transculturation, Mission and Modernity in Africa* (University of Leipzig Papers on Africa, Mission Archives, no. 22), Leipzig 2003, S. 75 ff.



Es kann davon ausgegangen werden, daß es sich bei der Abspaltung afrikanischer Christen von der deutschen Missionskirche nicht um eine spontane Aktion oder um die Befriedigung persönlicher Interessen gehandelt hat, wie es zuweilen selbst noch nach mehr als einhundert Jahren in einschlägigen historiographischen Schriften über die Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft angedeutet wird. Die Abspaltung eines nicht unbedeutenden Teils getaufter Afrikaner von der Berliner Mission in Südafrika war vielmehr Ausdruck der Unzufriedenheit mit der auf allen Ebenen sicht- und spürbaren weißen Vorherrschaft im Süden Afrikas; auch in der Kirche, wo zwar die Gleichheit der Menschen vor Gott gepredigt wurde, jedoch selbst im täglichen Leben der Gemeinde rassistische Vorurteile und Handlungen dominierten.

Und dabei galten gerade die Kirche bzw. die Missionare für nicht wenige Afrikaner als moralische Stützen in einer in sich zusammenbrechenden traditionellen Welt. Denn die noch von den kolonialen Verwaltungen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein in relativer Unabhängigkeit lebenden afrikanischen Ethnien in Südafrika hatten durch den Expansionismus der Buren ihre politische und ethnische Selbständigkeit verloren. Durch den nunmehr einsetzenden Proletarisierungsprozeß und das sich etablierende Wanderarbeitersystem waren die sozialen und tribalen Grenzen ins Wanken geraten. Mit den damit einhergehenden Wertezerstörungen und dem Vernichten der kulturellen wie ethnischen Identitäten war kein funktionierender Rahmen mehr für bisher geltende Tugenden und bislang gebräuchliche Formen des gesellschaftlichen Protestes vorhanden.

Die Kapazitäten des bewaffneten Widerstandes auf dem Territorium der heutigen Republik Südafrika waren schon Jahre vor der Jahrhundertwende weitgehend erschöpft.<sup>32</sup> Es existierten keine einheimischen Mittler, die zwischen den Interessen der Kolonialmacht und den autochthonen Gesellschaften ausgleichen konnten. Als starke, allseits anerkannte oder zumindest akzeptierte Institution mit relativ langer historischer Verwurzelung, die bereits in der Vergangenheit zivile Mittlerfunktionen übernommen hatte, war nur noch die christliche Kirche, vornehmlich in Gestalt der europäischen Missionskirchen, vorhanden. Sie war von der kolonialen Verwaltung anerkannt, im Gegensatz zu den traditionellen Machtinstitutionen der Afrikaner. Wenn zum Teil auch erst seit einigen Jahrzehnten, im Norden der heutigen Republik Südafrika gar erst seit einigen Jahren, konnte die christliche Missionierung

32 Vgl. van der Heyden, Ulrich: Der militärische antikoniale Widerstand in Südafrika in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Militärgeschichte, Nr. 3, Berlin 1987, S. 242 ff.

um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert einige nennenswerte Erfolge verzeichnen. Es erwiesen sich die europäischen Missionsgesellschaften für die Afrikaner als relativ kontinuierliche und stabile Institutionen, die den Zusammenbruch des eigenen ethnischen und sozialökonomischen Systems augenscheinlich unbeschadet überstanden hatten.

Über Jahrzehnte hinweg konnten sie ihren Einfluß sowohl unter den traditionellen afrikanischen Gesellschaften und ihren Repräsentanten als auch bei der Kolonialadministration mit all ihren hierarchisch organisierten „Eingeborenenverwaltungen“ ausbauen, was vor allem durch die stetige Zunahme der Anzahl von getauften Christen möglich war. Je mehr Christen die Missionare zu ihren Gemeinden zählen konnten, je gewichtiger war ihr Wort, sowohl bei den afrikanischen als auch bei den kolonialen Herrschern.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten nicht zuletzt die deutschen Missionare in der Regel eine allseits geachtete Stellung im politischen Leben der Südafrikanischen Republik (Transvaal) inne. Sie hatten, wie eben ausgeführt, zu jener Zeit mitnichten „sehr geringe Missionserfolge“ zu verzeichnen, wie trotz anders lautender Forschungsergebnisse in Unkenntnis der Quellen behauptet worden ist.<sup>33</sup> Werden den statistisch abgesicherten Missionserfolgen der europäischen Missionare noch diejenigen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und ihrer vielfältigen Vorläufern und Abzweigungen hinzugezählt, so ist gar zu schlußfolgern, daß gerade im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in Südafrika eine große Anzahl Afrikaner zum Christentum bekehrt werden konnten. Die oft wiederholte pauschale Behauptung, daß die Zahl der Täuflinge klein geblieben sei und „sich oft auf die Marginalisierten, alleinstehende Frauen, entlaufende Sklaven, Waisenkinder und gelegentlich von der Thronfolge ausgeschlossene Prätendenten“ beschränkte,<sup>34</sup> entbehrt jeden empirischen Beweises und läßt sich bestenfalls an einigen Einzelbeispielen festmachen.

Der Zulauf zu den Missionskirchen in jener Zeit ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sie Wertmaßstäbe vorgaben, moralische und politische Normen definierten und im Großen und Ganzen – trotz personeller Veränderungen sowie qualitativ unterschiedlicher Verhältnisse und Beziehungen zur kolonialen Administration bzw. zur schwarzen Bevölkerung – ein gleichblei-

33 Bley, Helmut: Allgemeine historische Perspektiven. Sozialgeschichtliche Bedingungen von Konversion in Afrika, 1750 - 1980, in: Koschorke, Klaus (Hrsg.): Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christumsvarianten, Göttingen 1998, S. 279.

34 Ebenda.

bendes Interesse an der Aufrechterhaltung des Status quo hatten. Demzufolge waren die konservativen Werte der Missionare in den Augen der Afrikaner ruhende Pole in der sich ansonsten rasch verändernden gesellschaftlichen Situation in Südafrika. Selbstverständlich wurde die Adaption der Ideologie der europäischen Missionare, also von deren Vorstellungen von der Notwendigkeit und Richtigkeit der rassistischen Grundlagen der politischen Verhältnisse, die im Allgemeinen mit der kolonialen Administration konform gingen, von einigen Afrikanern als Chance begriffen, den europäisch geprägten Standard der kolonialen Gesellschaft zu erringen.

Indes konnten die konservativen, starren Modelle der christlichen Missionsgesellschaften auf die Herausforderungen der neuen Zeit mit dem vehementen Übergang zur Industrieproduktion, der Mechanisierung der Landwirtschaft und dem damit verbundenen Proletarisierungsprozeß sowie das erwachende politische Bewußtsein vor allem der den tribalen Grenzen entflohenen Arbeitskräften – das sich zunächst in noch völlig nebulösen Formen eines schwarzen Nationalismus ausdrückte – für die Masse der Afrikaner keine befriedigenden Antworten geben. Erst die mit den kirchlichen und politischen Verhältnissen unzufriedenen Afrikaner konnten durch die Gründung von eigenen, selbständigen Kirchen aus den nicht gerade reformwilligen Missionskirchen ausbrechen und sich auf diese Art und Weise öffentliche Aufmerksamkeit verschaffen. Somit hatten die Afrikaner die Möglichkeit, soziale und politische Forderungen in relativ geschützten Rahmen zu artikulieren. Andere Formen des Protestes und des Widerstandes, vor allem der militärische Widerstand, kamen nach der mit Waffengewalt und unter großen Verlusten ausgetragenen kolonialen Unterwerfung der verschiedenen ethnischen Einheiten auf dem Territorium der heutigen Republik Südafrika nicht mehr in Frage. So blieb nur übrig, andere Formen der Selbstbehauptung zu suchen. Jack und Ray Simons drückten die neue Situation in ihrem in den 1980er Jahren in Südafrika unter Bann gefallenem Buch wie folgt aus: „The struggle for liberation would from then on be fought within the common society by men able to wield the colonist's own weapons of education, propaganda, political organization and the vote.”<sup>35</sup>

Daß in bezug auf die Entstehungsgeschichte und überhaupt in der Geschichte der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika so viele Fragen ungeklärt bleiben müssen, hat nicht zuletzt damit zu tun, daß der konkrete Prozeß der Herausbildung von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen im Süden Afrikas bislang kaum die Aufmerksamkeit der Historiker, Missionswis-

---

35 Simons, Jack & Ray: *Class and Colour in South Africa 1850 - 1950*, London 1983, S. 13.

senschaftler oder Ethnologen gefunden hat. Auch innerhalb der Kirche bildet sich offenbar ein historisches Bewußtsein und Interesse an der Vergangenheit erst allmählich in jüngster Zeit heraus. So hat erst zu Beginn des Jahres 2002 erstmalig ein Pastor der Bapedi Lutheran Church im Archiv des Berliner Missionswerkes nach Quellen zur Geschichte seiner Kirche angefragt. Fehlende Archive der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und das Desinteresse südafrikanischer Sozial- und Religionswissenschaftler, sich zu Zeiten der Apartheid mit der Geschichte der „schwarzen Kirchen“ zu befassen,<sup>36</sup> haben dieses Dilemma befördert.

Die weitgehende Ignoranz der südafrikanischen historischen Wissenschaften gegenüber den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen ist – von rassistisch geprägten Gründen einmal abgesehen – vor allem deshalb unverständlich, weil die Bedeutung des Äthiopismus als Manifestation des afrikanischen Nationalismus von der Wissenschaft schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, vor allem zunächst von Edgar H. Brookes<sup>37</sup> erkannt und dann auch in weiteren Untersuchungen bewiesen wurde.<sup>38</sup> Allerdings gelangen in jüngster Zeit zunehmend die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Afrika, wie überhaupt die außereuropäische Christenheit, vor allem durch die veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen,<sup>39</sup> in das Blickfeld von Religionswissenschaftlern, aber auch Vertretern sozialwissenschaftlicher Disziplinen, die dieses sich gegenwärtig rasant ausbreitende religiös-politische Phänomen als außereuropäische Christentumsgeschichte<sup>40</sup> oder gar als Bestandteil der „Neuen Religiösen Bewegungen“<sup>41</sup> betrachten. Weitgehend Ei-

36 Vgl. du Bruyn, Johannes/Southey, Nicholas: The Treatment of Christianity and protestant Missionaries in South African Historiography, in: Bredekamp, Henry/Ross, Robert (eds.): Missions and Christianity in South African History, Johannesburg 1995, S. 71.

37 Brookes, Edgar H.: Colour Problems..., a.a.O., S. 35.

38 Vgl. z.B. Moeti, Moitsadi Thoane: Ethiopianism. Separatist Roots of African Nationalism in South Africa, Dissertation, Kampala 1972; Tembe, Bingham: Methodische Grundlagen der Erforschung afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika. Eine Bewertung ausgewählter Literatur, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 68. Jg., Münster 1984, S. 192 ff., S. 257 ff.

39 Vgl. Koschorke, Klaus: Einführung, in: ders. (Hrsg.): Christen und Gewürze, Göttingen 1998, S. 13.

40 Ders.: Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) – Forschungsstand und Perspektiven einer neuen Disziplin, in: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte, Bd. 2, Wiesbaden 2002, S. 137 ff.

41 Vgl. Poewe, Karla (ed.): Charismatic Christianity as a global Culture, Columbia 1994; Oosthuizen, Gerhardus C.: The South African New Age Movement and the African Indigenous Church Movement. A Comparison, in: ders./Kitshoff, M. C./Dube, S. W. D. (Eds.): Afro-Christianity at the Grassroots. Its Dynamics and Strategies, Leiden/New York/Köln 1994, S. 231 ff.

nigkeit scheint inzwischen bei den interessierten Wissenschaftlern darin zu bestehen, daß „black nationalism has always been an integral part of the black Christian search for freedom.“<sup>42</sup>

### **Martinus Sewushan – Gründer der Bapedi Lutheran Church**

Einige Jahre bevor in Berlin und in anderen deutschen Orten, in denen sich Leitungsgremien der Missionsgesellschaften befanden, die Frage des Umgangs mit den „Äthiopisten“ in Südafrika diskutiert wurde, kam gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch ein Vorfall wieder zur Sprache, der bereits in den Hintergrund gerückt war. Es ging damals, gut zwei Jahrzehnte zuvor, darum, daß einer der „Erstlinge“, also einer der ersten in Südafrika von deutschen Missionaren getauften Christen, nämlich der als unentbehrlich und intelligent angesehene Nationalhelfer Martinus Sewushan ordiniert und somit den deutschen Missionaren nominell gleichgestellt worden war.

In der Tat war er vom willfähigen Missionshelfer zum Motor der Separation einer Gruppe von Afrikanischen Christen von der Berliner Missionsgesellschaft zum Ende des 19. Jahrhunderts geworden. Um dies zu verstehen, sollte diese Persönlichkeit nunmehr näher analysiert werden. Um die Handlungen selbst einer gereiften Persönlichkeit angemessen bewerten zu können, ist es unumgänglich, einen Blick in die Kindheit der zu beschreibenden Person zu werfen. So auch bei dem Gründer der hier im Mittelpunkt stehenden Bapedi Lutheran Church, denn in seiner Kindheit wurden wichtige Weichen für seine spätere Einstellung und sein Handeln gestellt.

Martinus Sewushan<sup>43</sup> wurde als Sohn der Maripane sowie seines Vaters Dischlaschane Mitte der 1830er Jahre – nach einem undatierten Bericht am 19. Juli 1838<sup>44</sup> – geboren.<sup>45</sup> Beide Elternteile gehörten zur Sprachgruppe der Northern Sotho, von denen die Pedi den bedeutendsten ethnischen Verband darstellen.<sup>46</sup> Die Familie oder der Clan, den der Berliner Missionar und aus-

42 Landman, Christina: A Story of Christian Piety in South Africa, in: *Missionalia*, Nr. 3, Pretoria 1998, S. 372.

43 Es gibt verschiedene Schreibweisen des Namens. Neben Sewushan findet man in den Quellen auch Sewuschän, Sewuschane, Sebuschän, Sebuschane oder Sewushane.

44 Undatiertes Manuskript: Lutheran Bapedi Church, o.O., o.J. (ca. 1960), S. 6.

45 Vgl. Merensky, Alexander: *Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal (Südafrika) 1859 bis 1882*. Hrsg. und eingeleitet von Ulrich van der Heyden (=COGNOSCERE, Bd. 5) Berlin 1996, S. 198.

46 Vgl. Mönning, H. O.: *Volkskunde, Kultur en Spel*, Johannesburg 1969, 8 sowie umfassender ders.: *The Pedi*, Pretoria 1967.

gezeichnete Kenner der Pedi, Alexander Merensky als Ba-Mochanedi bezeichnete, war unter den Stammesmitgliedern hoch angesehen.

Als Martinus noch sehr jung war (er soll nach seiner eigenen Erzählung erst zwei Jahre alt gewesen sein<sup>47</sup>), starb sein Vater. Wie bei den Ethnien der Northern Sotho üblich, wuchsen er und seine Schwester sodann bei einem ihrer Onkel auf. Dieser soll „ein gefürchteter Zauberer“ gewesen sein.<sup>48</sup>

Die europäischen Missionare hatten nach ihrer Ankunft im Pedi-Land beobachten können, daß es zwei Arten von „Zauberern“ gab. Da gab es die *Dingnaka*, die als „gut“ galten. Sie waren für Krankenheilungen, für das Wohlergehen von Neugeborenen, Glück im Kriege, ertragreiche Ernten und andere von der Gemeinschaft als hilfreich und nützlich angesehene „gutartige Zaubergeschäfte“ verantwortlich. Die *Baloi* dagegen galten als „böse Zauberer“, die des Nachts ihr Unwesen trieben. Sie würden, so teilten die Missionare ihren Lesern mit, aus Leichen oder gefährlichem Getier und Kräutern allerlei Gifte herstellen, die die Menschen in Schlaf oder Betäubung versetzen. Sie könnten auch Menschen töten und bewirken, daß dem Betroffenen alle Haare ausfielen.<sup>49</sup> Sie seien in der Gemeinschaft gefürchtet, und entdeckte man einen solchen Baloi, so wurden sie meistens unter entsetzlichen Martern zu Tode gepeinigt.<sup>50</sup> Der Onkel von Sewushan war so ein Baloi und soll, wie die Missionare mutmaßten, den Vater von Martinus vergiftet haben. Durch ihn soll er gar „in alle diese Zaubersünden mit eingeweiht“ worden sein.<sup>51</sup>

Der Tod seines Vaters und der ständige psychische Druck, im Hause des Mörders seines Vaters leben zu müssen, hat, so die wohl nicht unbegründet

47 Das Tagebuch des Missionars Albert Nachtigal, in: UNISA, Hesse Collection: ADA 255.41682 NAC, Bl. 559.

48 Bevor sich Martinus Sewushan von der Berliner Missionsgesellschaft 1890 lossagte, widmete man ihm ein zwei Auflagen erreichendes Traktat mit biographischen Angaben. In dieser kleinen Schrift wurden auch autobiographische Anmerkungen verarbeitet. Vgl. o.V.: Martinus Sewuschan, 2. Auflage, Berlin 1890, hier S. 1. In einem anderen Traktat gleichen Inhalts [(=Berliner Missionstraktate, N.F., Nr. 3), Berlin 1871] wurde der Titel erweitert in „Martinus Sewushan, der mutige Bekenner“. In dem Sammelband von Missionsdirektor Hermann Theodor Wangemann wurde ihm ein eigener Beitrag gewidmet. Vgl. ders.: Lebensbilder aus Südafrika, Berlin 1871, S. 55 ff. (Das Buch wurde mehrfach aufgelegt).

49 Am substantiellsten setzte sich der Missionar Carl Hoffmann mit diesem Phänomen auseinander. Vgl. ders.: *Medimo le Baloi. Gottheit und Götter in Transvaal und Maschonaland*, Berlin 1927. Vgl. hierzu auch den für anglophone Historiker Südafrikas die vorgebliche – weil die deutschsprachigen Forschungsergebnisse ignorierende – „neuen“ Erkenntnisse bei Peter Delius: *Witches and Missionaries in Nineteenth Century Transvaal*, in: *Journal of Southern African Studies*, Nr. 3, York 2001, 429 ff.

50 Vgl. o.V.: Martinus Sewuschan..., S. 2 f.; Wangemann, Hermann Theodor: *Lebensbilder...*, a.a.O., S. 59.

51 O.V.: Martinus Sewuschan..., S. 3.

vertretene Auffassung in mehreren missionarischen Schriften, die sich auf spätere mündliche Berichte von Martinus selbst stützen, den jungen Mann nicht wenig seelisch belastet.<sup>52</sup> In jener Zeit scheint sich auch eine Charaktereigenschaft von Martinus herausgebildet zu haben, die sein späterer enger Freund, der Missionar Johannes Winter, zur Einschätzung gelangen ließ: Martinus Sewushan „ist ein Mann, der mehr fühlt, als er sagt.“<sup>53</sup>

In dieser zerrissenen psychischen Situation stieß Martinus Sewushan auf zwei Missionare der Berliner Missionsgesellschaft, die gerade ins Landesinnere vorgestoßen waren, um ein neues Missionsfeld ausfindig zu machen.

Es war der Missionar und spätere Missionsinspektor der Berliner Missionsgesellschaft, Alexander Merensky, mit seinem Gefährten Heinrich Grütznert, die zu Beginn der 1860er Jahre ins Land der Pedi gekommen waren und bei dem Oberhäuptling der Pedi, Sekwati, zu eruiieren versuchten, ob sich eine Missionierung im nördlichen Transvaal lohnen würde. Sie fanden in Martinus Sewushan auf Grund von dessen Vorkenntnissen über die christlichen Glaubensvorstellungen, die er von heimgekehrten Wanderarbeitern erfahren hatte, einen engagierten Fürsprecher.<sup>54</sup> Vor allem dürfte die Absicht der Missionare, im Norden Transvaals sesshaft zu werden, das Interesse von Martinus geweckt haben. Vielleicht erhoffte er sich Hilfe bei seinen psychischen Problemen oder Schutz vor den ihm nicht wohlgesonnenen Stammesgenossen. Denkbar ist auch – wie es aus einem anonymen, jedoch eindeutig von einem Anhänger der Lutheran Bapedi Church um 1960 geschriebenen Manuskript hervorgeht<sup>55</sup> – daß Martinus von seinem Häuptling beauftragt worden war, die Neuankömmlinge auszuhorchen und dass er durch die dafür notwendigen Gespräche mit den Missionaren den Weg zum christlichen Glauben gefunden hat.

Jedenfalls wurde Martinus Sewushan schon bald getauft und zum unentbehrlichen Helfer der Missionare. Er diente als Dolmetscher und darüber hinaus als Sprachlehrer, er sicherte als Nahrungsbeschaffer zumindest in der ersten Zeit das Überleben der beiden deutschen Missionare, arbeitete als Ku-

---

52 Traditionelle religiöse Fiktionen, so auch die Möglichkeit der Gewinnung der Macht eines Menschen über den anderen, spielten in den Glaubensvorstellungen der Pedi eine große Rolle. Vgl. Tema, E. M.: *The Influence of the Christian Church on the Pedi. Towards the Realization of True Humanity through Liturgy*, Dissertation, Pretoria 1985.

53 Archiv des Berliner Missionswerkes, Berlin: Acta betreffend Synode Süd-Transvaal 1889-1890, Abt. IV, No. 4: Brief von Johannes Winter an Hermann Theodor Wangemann, Ostern 1890 (ohne Paginierung).

54 Vgl. Merensky, Alexander: *Erinnerungen...*, S. 110.

55 Undatiertes Manuskript: Lutheran Bapedi Church, o.O., o.J. (ca. 1960), S. 6.

rier und Pfadfinder. Er wurde Mittler zwischen den Kulturen, ohne den die europäischen Missionare ihre Aufgaben nicht hätten meistern können, ja, ohne ihn hätten sie in der neuen, für sie völlig fremden und nicht ungefährlichen Umwelt zugrunde gehen können.

Martinus Sewushan leistete vor allem, nachdem im Jahre 1865 mit dem Aufbau der „Musterstation“ Botschabelo begonnen worden war, missionarische Hilfsdienste. Er wurde zu Predigten in entfernte Siedlungen geschickt und hielt Unterricht bei Kindern und bei Tauf-Kandidaten. Er wurde – wie es in einem missionarischen Traktat heißt – zum „Halt der kleinen Christengemeinde“. Jedoch auch die Missionare achteten ihn, weil er gegenüber seinen Stammesgenossen aufs heftigste gegen die von den christlichen Europäern als heidnisch eingestuften Sitten vorging.<sup>56</sup> Sein Ansehen bei den Missionaren wie auch bei den Afrikanern wuchs vor allem deshalb, weil er es verstand, einigen Kindern der Pedi Lesen und Schreiben beizubringen.<sup>57</sup> Er wurde selbst vom Oberhäuptling des Pedi-Stammes ab und an um Rat gefragt.

Wenn auch Anzeichen rassistischer Vorurteile von Berliner Missionaren gegenüber Martinus Sewushan in den Quellen aus jenen Jahren selten oder gar nicht zu finden sind, so müssen sie doch vorhanden gewesen sein. Diese Rassismen richteten sich nicht nur gegen Martinus, sondern gegen alle Mitglieder der afrikanischen Gemeinde auf Botschabelo, vor allem manifestiert in der gestrengen Stationsordnung, die bei Verstößen dagegen Bestrafungen bis hin zur Prügelstrafe und Platzverweis vorsah. Überlieferte schriftliche Äußerungen des bekanntesten Nationalhelfers der Berliner Missionsgesellschaft lassen vermuten, daß er dagegen opponierte, wenn auch nicht in öffentlicher Form.

Ihren Höhepunkt erreichte die Kritik von Martinus Sewushan, als er auf Grund seiner Kenntnisse und mit Rückendeckung des Berliner Missionsdirektors Hermann Theodor Wangemann, wenngleich nicht ordiniert, selbständig die Leitung der Station Lobethal inmitten des Pedi-Stammesterritoriums übernahm. Bis auf die heiligen Sakramente führte er dort alle die Tätigkeiten aus, die auch ein europäischer Missionar zu den seinigen zählte.

Gelegentliche Äußerungen und Andeutungen lassen jedoch den Schluß zu, daß Martinus Sewushan weder *de jure* noch *de facto* eine gleichberechtigte Stellung als Stationsleiter inne hatte, wenngleich er allein und über Monate

56 Vgl. Merensky, Alexander: Geschichte der Berliner Missionsstation Botschabelo, in: Geschichten und Bilder aus der Mission. Der Ostindischen Missions-Nachrichten neue Folge, Nr. 18, Halle 1900, S. 11.

57 Vgl. BMB, 1863, S. 398.



hinweg selbständig die Station betreute, die als äußerst schwierig galt und auf der die europäischen Missionare vermutlich wegen der Abgeschiedenheit nicht gern arbeiteten.<sup>58</sup> Ihn beflügelte zwar ein besonderer Ehrgeiz, nicht schlechter zu sein als seine „weißen Kollegen“, aber deren volle Anerkennung als gleichberechtigtes Mitglied ihrer Gemeinschaft konnte er nicht erringen.

Anders sahen seine Erfolgsaussichten bei den Afrikanern aus. Hier war er eine geachtete Persönlichkeit. Relativ schnell gelang es ihm, „eine ziemliche Anzahl von Taufbegehrenden zu sammeln“<sup>59</sup>. Später wurden die Angaben präziser. Schon nach einigen Monaten verfügte er über eine Gemeinde von 86 Erwachsenen und 56 Kindern sowie 37 erwachsenen Katechumenen.<sup>60</sup> Und im Jahre 1883 konnte er auf Lobethal 26 Erwachsene und 27 Kinder taufen.<sup>61</sup> Zu jener Zeit festigte sich seine freundschaftliche Beziehung zum Schwiegersohn des Berliner Missionsdirektors, dem Missionar Johannes Winter. Beide hatten sich bereits einige Zeit zuvor intensiver kennen gelernt, denn Martinus Sewushan hatte unmittelbar nach der militärischen Unterjochung der noch in Freiheit lebenden Stammesangehörigen der Pedi Ende des Jahres 1879 als Gehilfe von Missionar Winter eine schwierige Aufgabe zu bewältigen. Winter achtete den gelehrigen und intelligenten Martinus. Sie waren Freunde geworden.

Wohl nicht zuletzt auf Grund der Fürsprache von Johannes Winter und vor allem beruhend auf dem paternalistischen Wohlwollen des Missionsdirektors Hermann Theodor Wangemann wurde Martinus im Jahre 1885, als der Direktor seine zweite Visitationsreise durch Südafrika unternahm, durch ihn ordiniert.

Der Vorgesetzte aller Berliner Missionare war des Lobes für Martinus missionarische Erfolge voll. Mit ihm konnte er, schrieb Wangemann, „tief eingehende Gespräche“ führen. Geradezu begeistert berichtete der Missionsdirektor seiner Heimatgemeinde über Martinus und einem seiner Gefährten, ebenfalls ein Nationalhelfer: „Sie sind ernste, fromme, um die Bekehrung ihres Volkes herzlich sorgende und eifrig sich mühende Christen. Martinus, der eigentliche Stifter der Gemeinde Lobethal, der größten in Bopedi (heute Sekhukhuneland - U.v.d.H.), hatte bereits über 200 Seelen zur Taufe vorbereitet. Er ist ein treuer begabter Zeuge.“<sup>62</sup>

58 Vgl. BMB, 1882, S. 184.

59 BMB, 1880, S. 204.

60 BMB, 1882, S. 299.

61 BMB, 1883, S. 183.

62 BMB, 1883, S. 266.

Am 22. März 1885, also zu „Kaisers Geburtstag“, ordinierte Wangemann gemeinsam mit dem „schlichten, treuen“<sup>63</sup>, aber auch als „hochgelobt, wohlunterrichtet und doch so bescheiden“<sup>64</sup> charakterisierten Timotheus Sello,<sup>65</sup> den „erprobten Märtyrer“ Martinus Sewushan, vor einer Versammlung der Berliner Missionare. Es war unter den Missionaren bekannt und nicht ohne Kritik, daß Wangemann Martinus schätzte und ihn förderte, wo er nur konnte. Durch den afrikanischen Nationalhelfer hatte er, vergleicht man seine Berichterstattung über seine zwei Visitationsreisen, eine andere Meinung von der afrikanischen Kultur und von den Afrikanern bekommen. So Wangemann: „Dazu habe ich mit Augen gesehen, daß die landläufige Anschauung, die Kaffern und Betschuanen seien Naturvölker untergeordneten Ranges, grundfalsch ist. Sie entwickeln, wenn man näher mit ihnen bekannt wird, ein solches Maß von Schärfe des Verstandes und des Denkens, von Beredsamkeit und Schriftkenntniß, von Energie des Willens und von geisterfüllender Hingabe an den Herrn, daß weitaus die meisten Deutschen, die hochmütig auf sie herabsehen, von ihnen überragt werden dürften. Ich habe kaum jemals in Deutschland so herrliche Früchte des heiligen Geistes gesehen, als unter den südafrikanischen Gemeinden, in denen durchschnittlich viel mehr wahres und lebendiges Christentum gefunden wird, als in der Heimat.“<sup>66</sup>

Vor allem die Ordination von afrikanischen Helfern fand nicht die einhellige Zustimmung der Missionare in Südafrika, ja sie wurde mehr oder minder direkt von einigen Missionaren rundweg abgelehnt. Wohl aus diesem Grunde hatte Wangemann erst nach Antritt seiner Visitationsreise, auf der er alle Berliner Missionsstationen im Süden Afrikas besuchte, seinen Entschluß endgültig bekannt gemacht, Martinus und einen weiteren Nationalhelfer zu ordinieren.<sup>67</sup>

Die Missionare hatten im allgemeinen zwar nichts dagegen, geeignete Afrikaner zu Katechisten oder sonstigen Helfern der Mission auszubilden, aber ihnen einen gleichberechtigten Status zu geben, ging in den Augen der europäischen Missionare dann doch zu weit. Für einen Großteil der Berliner Missionare, die über Jahre mit Afrikanern zusammenarbeiteten, sie unterwie-

63 Richter, Julius: Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824-1924, Berlin 1924, S. 255.

64 BMB, 1885, S. 255.

65 Vgl. die recht ausführliche biographische Skizze von Sello bei Hoffmann, Carl: Vom Kraal zur Kanzel. Lebensgeschichte des Eingeborenenpastors Timotheus Sello, Berlin 1914, S. 69 ff.

66 Wangemann, Hermann Theodor: Ein zweites Reise-Jahr in Süd-Afrika, Berlin 1886, S. 292.

67 Vgl. ebenda, S. 266.

sen und ausbildeten, war es schwerlich zu verkraften, daß „Schwarze“ gleichberechtigt, also ihnen gleichgestellt sein sollten. Diese mehr oder minder vehement vorgetragene Ablehnung hatte selbst Direktor Wangemann, als er Sewushan vor der versammelten Synode der Transvaal-Missionare ordinierte, verwundert. Nachdem er zwei zustimmende Meinungen in seinem Reisebericht zur Ordination der Afrikaner zitiert hatte, mußte er einräumen: „Andere schwiegen still, es schien, als mußten sie sich in die Thatsache, daß auch die Farbigen ordiniert werden, erst mit der Zeit finden lernen.“<sup>68</sup>

Der Sachverhalt, daß einheimische Christen für noch nicht reif zur Übernahme des Pfarramtes am Ende des 19. Jahrhunderts gehalten wurden, wurde von dem deutschen Missionswissenschaftler Gustav Warneck<sup>69</sup> durch eine konstatierte „Rasseninferiorität“ zu begründen versucht. Den eingeborenen Christen, so Warneck, gingen wesentliche Charaktereigenschaften ab, welche unerlässlich sind für eine gesunde Entwicklung und Führung der Kirche. Grundsätzlich wolle er in Gläubigen seiner Rasse den Bruder erkennen, aber praktisch sei dieser dem Europäer, vor allem charakterlich, unterlegen.<sup>70</sup>

Martinus Sewushan hatte also nicht nur mit Widrigkeiten bei der Missionierung unter seinen Stammesgenossen zu kämpfen, wovon er uns in seinen wenigen erhalten gebliebenen Schriftstücken Einblick verschafft, sondern er hatte auch mit der Mißgunst und den rassistischen Ressentiments seiner „Amtsbrüder“ auszukommen, worüber er allerdings weniger intensiv schriftlich Bericht erstattete. Dabei war er sehr stolz auf seine Ordination. Es scheint ihm vermutlich nicht anders gegangen zu sein als dem Nationalhelfer Philippus Bopape, der später im Jahre 1907 von der Berliner Mission ordiniert wurde. Jener beschreibt, wenn auch sehr zurückhaltend, seine Gefühle nach der Ordination: „Nun war ich ein richtiger Moruti, ein Missionar und Pastor. In heiligem Eifer arbeitete ich an der Bekehrung meiner Volksgenossen.“<sup>71</sup> Nicht viel anders muß es Martinus ergangen sein; vielleicht war er als einer der beiden ersten Afrikaner in Südafrika, denen die Ehre der Ordination zu teil wurde, sogar noch ein bißchen stolzer.

68 Ebenda, S. 281.

69 Vgl. ausführlicher zu Warneck den Sammelband von Becker, Dieter/Feldtkeller, Andreas (Hrsg.): Es begann in Halle... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997.

70 Vgl. ausführlicher hierzu Dürr, J.: Sendende und werdende Kirchen in der Missionstheologie Gustav Warneck's, Basel 1947, S. 232 ff.

71 Bopape, Philippus: Philippus Bopape erzählt sein Leben. Ins Deutsche übertragen von seinem weißen Freund C. Hoffmann, Berlin 1935, S. 4.

Aus diesem Gefühl von Befriedigung und Stolz wurde Martinus schon bald jäh in die Realität zurückgerufen. Seine europäischen Kollegen aus Berlin behandelten ihn immer weniger als gleichberechtigt. Man benachteiligte ihn und seine Gemeinde in Lobethal bei der Zuweisung von Finanzen und materiellen Gütern, ganz abgesehen von der viel schlechteren Bezahlung als Stationsleiter und Missionar. Vor allem vermerkte er kritisch, daß kein anderer Nationalhelfer vorgesehen war, ebenfalls die Weihen der Ordination zu erhalten. Er wurde auch bei Besprechungen der europäischen Missionare eingeladen, mithin von wichtigen Informationen ausgeschlossen. Und nachdem Lobethal einen weiteren erfolgreichen Aufbau zu verzeichnen hatte, entschlossen sich seine Vorgesetzten in Südafrika, ihn von seinem Aufbauwerk abzuziehen. Der plötzliche Versetzungsbefehl für Martinus wirft eine Reihe von Fragen auf, die auch seine Freunde sich stellten.<sup>72</sup> Antworten darauf sucht man in der Missionsliteratur vergebens. In den „Berliner Missionsberichten“ von 1890 findet sich lediglich der Hinweis, daß Martinus angewiesen worden sei, an anderem Orte „sich einstweilen anzubauen und das Gemeindlein zu pflegen“. Wer hat ihn jedoch angewiesen, seine Gemeinde, seine Freunde, ja, den Ort seines Erfolgs, seine neue Heimat zu verlassen? Wer fällt die Entscheidung und wer übermittelte sie ihm?

Einige Informationen, die Antworten geben können, sind im Archiv des heutigen Berliner Missionswerkes in Berlin zu finden. Allerdings wirft ein Studium der relevanten Akten zugleich neue Fragen auf. So findet man in einer der den Charakter von Ergebnisprotokollen aufweisenden Mitschriften der Komitee-Sitzungen vom 4.12.1888 unter dem Punkt 7 den Vermerk: „Es wird gestattet, daß Martinus Sewushan unter der besonderen Aufsicht von Missionssuperintendenten Nauhaus gestellt und deshalb nach Botshabelo versetzt werde.“<sup>73</sup> Dieser Hinweis wirft nunmehr die Frage auf, warum sollte Martinus nach so vielen Jahren erfolgreicher selbständiger Arbeit wieder unter „besondere Aufsicht“ gestellt werden? Für welche Aufgabe? Wer hatte einen solchen Antrag gestellt?

Die fortgesetzte Benachteiligung und die offensichtliche Willkür der Versetzung ließen das Faß zum Überlaufen bringen. Mit anderen Nationalhelfern, die ebenfalls aus verschiedenen Ursachen sich benachteiligt fühlten, d.h. den mehr oder minder offenen Rassismus in der Berliner Missionsgesell-

72 Vgl. Becken, Hans-Jürgen: The Constitution of the Lutheran Bapedi Church of 1892, in: Bulletin, Society for African Church History, Nr. 2, Aberdeen 1966, S. 181.

73 Archiv des Berliner Missionswerkes: Konferenz-Protokolle 8.8.1882–1888, Abt. I, Fach 1, No. 9 (ohne Paginierung).

schaft nicht länger hinnehmen wollten, entschloß sich Martinus Sewushan nunmehr zu handeln.

Schon Ende 1889 hatte Johannes Winter seinen Direktor in Berlin gewarnt: „Es herrscht jetzt unter sämtlichen (etwa 30) National-Helfern der ganzen Synode eine Bewegung, von der keiner der Missionare auch nur eine Ahnung hat, von der man auch mir erst seit kurzem im Vertrauen eine Mitteilung gemacht. Ich schreibe Dir dies im Voraus, sollte wirklich später sich das ins Werk setzen, was sie planen, die Sache selbst steht nicht in meiner Macht mitzuteilen. Ich darf es nicht, und es nützte auch nichts.“<sup>74</sup>

Die einige Dutzend Nationalhelfer der Berliner Missionsgesellschaft nahmen das Schicksal Martinus Sewushan zum Anlaß, um ihren Unmut und ihren Protest und auch ihren gewachsenen Widerstandswillen gegen die ungerechte, auf rassistischen Vorurteilen basierenden Handlungen und Haltungen der Mehrheit der Berliner Missionare zu personifizieren. Sie äußerten die Meinung, daß Martinus von der Berliner Mission ein großes Unrecht widerfahren sei, die einen ihrer ältesten Helfer „wie das Vieh“ behandeln würde.<sup>75</sup> Und Martinus selbst? Er soll ausgesprochen haben, alle Deutschen ins Meer jagen zu wollen. Wörtlich ist überliefert: „Wir drei, Kgollokoe (der derzeitige Oberhäuptling der Pedi - U.v.d.H.), Salome Motlane (ein anderer Nationalhelfer - U.v.d.H.) und ich, wir haben alle Deutschen aufgegeben...“<sup>76</sup>

Am 1. April 1890 gründeten ein Großteil der Nationalhelfer der Berliner Missionsgesellschaft unter Führung von Martinus Sewushan und – wenn auch nicht im Beisein, so doch mit Einverständnis von – Johannes Winter die Lutheran Bapedi Church, eine eigene, von der europäischen Missionskirche unabhängige Kirche. Schon bald hatte die von den Kolonialbehörden sowie den Berliner Missionaren mißtrauisch beäugte Kirchengründung regen Zuspruch unter den Pedi. Sie ordinierte selbständig Pfarrer, und Martinus Sewushan wurde ihr erster Bischof.

Die in Transvaal erste Afrikanische Unabhängige Kirche vermochte zwar nicht, die tribalen Grenzen zu überschreiten, gewann jedoch nicht zuletzt durch die Wanderarbeiter überregionale Bedeutung. Der Lutheran Bapedi Church folgte nach ihrer „offiziellen“ Gründung im Jahre 1890 bis Mitte des

---

74 Zitiert bei Greschat, Hans-Jürgen: Kirche..., a.a.O., S. 534, Fn.

75 Vgl. BMB, 1891, S. 328.

76 BMB, 1891, S. 328.

20. Jahrhunderts etwa ein Drittel der Christen der Pedi<sup>77</sup> und bis Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts stieg die Anzahl auf über zwei Drittel an.<sup>78</sup>

Auch andere neu entstandene selbständige afrikanische Kirchen fanden zunehmend Anhänger unter den Pedi.<sup>79</sup> Von 1913 bis 1970 ver Hundertfachte sich die Anzahl der unabhängigen Kirchen in Südafrika; deren Zahl stieg von 30 auf zirka 3000.<sup>80</sup>

Martinus Sewushan arbeitete nach Kräften am Aufbau seiner Kirche mit. Er verstarb 1924.

Das Beispiel Martinus Sewushan zeigt, daß die Emanzipation des afrikanischen Christentums in Südafrika nicht nur religiöse Bedeutung besaß, sondern über den Umweg eines kirchlichen Protestes zu einem wichtigen Bestandteil des Widerstandes gegen Rassentrennung und rassistische Vorurteile sowie zu einem Kampf für die politische Befreiung der afrikanischen Bevölkerungsmehrheit wurde. Es sei nur darauf verwiesen, daß ein Großteil der sogenannten Gründerväter der südafrikanischen Befreiungsorganisation African National Congress aus den Reihen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen kamen.

Es ist gemeinhin bekannt, daß nur durch eine in der Weltgeschichte einmalige Abschottung und durch Einsetzung eines allumfassenden, auch die Kirchen und Glaubensgemeinschaften<sup>81</sup> einschließenden Repressionsapparates, der Apartheid, die afrikanische Bevölkerungsmehrheit fast einhundert Jahre lang von den Hebeln der politischen Macht fern gehalten werden konnte. Die menschenverachtende und von der Mehrheit der Weltbevölkerung geächtete Apartheid konnte nicht zuletzt durch solche Südafrikaner beseitigt werden, die durch die Erfahrung der Emanzipation auf kirchlichem Gebiet durch ihre Vorfahren insbesondere in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts den Mut gefunden haben, sich wie ihre Altvordern ebenfalls politisch zu emanzipieren.

77 Vgl. Brennecke, Gerhardt: Brüder im Schatten. Das Bild einer Missionsreise durch Südafrika gesehen, bedacht und aufgezeichnet, Berlin 1954, S. 130.

78 Moila, M. P.: Toward an anthropologically informed Theology. The Kingdom of God Theology, Christian Presence, and Conflict in Pedi Society, Dissertation, Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago 1987, S. 128 f.

79 Vgl. Dayhoff, Paul S.: The Message of Holiness of the Church of the Nazarene among the Northern Sotho People, Dissertation, Pretoria 1980.

80 Vgl. West, Marlin: Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto, Johannesburg, Cape Town 1975, S. 2.

81 Vgl. die differenzierte Wertung über die Rolle der Kirchen im Apartheidsystem bei Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrika (Hrsg.): Das Schweigen gebrochen. „Out of the Shadows“. Geschichte – Anhörungen – Perspektiven, Frankfurt am Main 2000, S. 315 ff.