

comparativ

ZEITSCHRIFT FÜR GLOBALGESCHICHTE UND
VERGLEICHENDE GESELLSCHAFTSFORSCHUNG

Herausgegeben im Auftrag der
Karl-Lamprecht-Gesellschaft e. V. (KLG) / European Network in
Universal and Global History (ENIUGH) von
Matthias Middell und Hannes Siegrist

Redaktion

Sebastian Conrad (Berlin), Gerald Diesener (Leipzig),
Andreas Eckert (Hamburg), Hartmut Elsenhans (Leipzig),
Ulf Engel (Leipzig), Wolfgang Fach (Leipzig), Eckhardt Fuchs
(Mannheim), Frank Hadler (Leipzig), Katharina Middell
(Leipzig), Matthias Middell (Leipzig), Hannes Siegrist
(Leipzig), Stefan Troebst (Leipzig), Michael Zeuske (Köln)

Anschrift der Redaktion

Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig
Emil-Fuchs-Str. 1
D – 04105 Leipzig

Tel.: +49 / (0)341 / 97 30 230
Fax.: +49 / (0)341 / 960 52 61
E-Mail: comparativ@uni-leipzig.de
Internet: <http://www.uni-leipzig.de/zhs/comp/>

Redaktionssekretärin: Katja Namann
(knaumann@uni-leipzig.de)

Comparativ erscheint sechsmal jährlich mit einem Umfang von
jeweils 140 Seiten. Einzelheft: 12.00 €; Doppelheft 22.00€;
Jahresabonnement 50.00 €; ermäßigtes Abonnement 25.00 €.
Für Mitglieder der KLG / ENIUGH ist das Abon-
nement im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Zuschriften und Manuskripte senden Sie bitte an die Re-
daktion. Bestellungen richten Sie an den Buchhandel oder
direkt an den Verlag. Ein Bestellformular finden Sie unter:
<http://www.uni-leipzig.de/zhs/comp/>

Wissenschaftlicher Beirat

Carol Adamson (Stockholm), Gareth Austin (London), Jerry Bentley (Honolulu), Ida Blom (Bergen), Christophe Charle (Paris), Catherine Coquery-Vidrovitch (Paris), Michael Espagne (Paris), Etienne François (Paris/Berlin), Michael Geyer (Chicago), Alberto Gil Novales (Madrid), Margarete Grandner (Wien), Heinz-Gerhard Haupt (Florenz), Miroslav Hroch (Prag), Konrad H. Jarausch (Chapel Hill/Potsdam), Hartmut Kaelble (Berlin), Wolfgang Küttler (Berlin), Hans-Jürgen Lüsebrink (Saarbrücken), Attila Meleg (Budapest), Patrick O'Brien (London), Horst Pietschmann (Hamburg), Ljudmila A. Pimenova (Moskau), Shalini Randeria (Zürich), Lluís Roura y Aulinas (Barcelona), Jürgen Schriewer (Berlin), Edoardo Tortarolo (Turin), Peer Vries (Wien), Susan Zimmermann (Budapest)

Leipziger Universitätsverlag GmbH
Oststrasse 41
D – 04317 Leipzig
Tel./Fax: +49 / (0)341 / 990 04 40
info@univerlag-leipzig.de
www.univerlag-leipzig.de

Religious Space and the Shaping of Gender Encounters in African Christianity

**Edited by
Adam Jones**



Leipziger Universitätsverlag

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung / hrsg. von
Matthias Middell und Hannes Siegrist – Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.
ISSN 0940-3566

Jg. 17, H. 5 / 6. Religious Space and the Shaping of Gender Encounters in African
Christianity – 2007

Religious Space and the Shaping of Gender Encounters in African Christianity. Hrsg.
von Adam Jones – Leipzig:
Leipziger Univ.-Verl., 2007 (Comparativ; Jg. 17, H. 5 / 6)
ISBN 978-3-86583-248-1

© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 2007

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 17 (2007) 5/6
ISSN 0940-3566
ISBN 978-3-86583-248-1

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

<i>Adam Jones</i> Introduction	9
<i>Silke Strickrodt</i> “If She no Learn, She no Get Husband.” Christianity, Domesticity and Education at the Church Missionary Society’s Female Institution in Freetown, 1848–1880	14
<i>Deborah Gaitskell</i> Home and Away: Creating Female Religious Space for 20 th -Century Anglican Missions in Southern Africa	36
<i>Lize Kriel</i> A Space Too Vast and Silent? German Deaconesses and the Patriarchy of the Berlin Mission in Apartheid Transvaal	55
<i>Andreas Heuser</i> „Contested charisma“. Reflections on the Appearance and Disappearance of Female Visionary Power in a South African Independent Church	76
<i>Marian Burchardt</i> Speaking to the Converted? Religion and the Politics of Gender in South African AIDS Discourse	95
<i>Päivi Hasu</i> Testimonies of Poverty and Prosperity in Tanzanian Charismatic Christianity	115
<i>Stephan Miescher</i> From <i>Pato</i> to Parlor. Domesticity, Masculinity, Religious Space, and Alternative Archives in 20 th -Century Ghana	131

Forum

<i>Trude Maurer</i> Egalität und Weltläufigkeit: Zur Modernität rußländischer Universitäten und ihrer Professorenschaft	146
---	-----

<i>Maria Todorova</i> Die Kategorie Zeit in der Geschichtsschreibung über das östliche Europa	161
--	-----

Bericht

<i>Helmut Goerlich</i> Religionsfreiheit und Religionsrecht aus deutscher, europäischer, indischer und islamischer Perspektive – jenseits des „Kampfes der Kulturen“	189
--	-----

Buchbesprechungen

Susanne Schötz, Handelsfrauen in Leipzig. Zur Geschichte von Arbeit und Geschlecht in der Neuzeit, Köln 2004 <i>Stefanie Bietz</i>	204
Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.) Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt. Göttingen 2006 <i>Michel Espagne</i>	206
David Ludden, Geschichte Indiens, Essen 2006 <i>Michael Mann</i>	208
Uwe Pfullmann (Hrsg.), G. A. Wallin. Reisen in Arabien (1845–1848), Berlin 2005; Uwe Pfullmann (Hrs.), Richard Francis Burton. Das Land Midian, Berlin 2005 <i>Eckehard Schulz</i>	211
Ludger Mees, Hans-Jürgen Nagel, Hans-Jürgen Puhle: Kampf um den Wein. Modernisierung und Interessenpolitik im spanischen Weinbau. Rioja, Navarra und Katalonien 1860–1940, Wien/München 2005 <i>Markus Lampe</i>	214
Peter Ullrich (Hrsg.), EUropa – Transnationale Normierung und nationales Beharren, Berlin 2005 <i>Ana Belén García Timón</i>	217
Hartmut Lehmann (Hrsg.), Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert, Göttingen 2006 <i>Martin C. Wald</i>	220

Jaana Eichhorn: Geschichtswissenschaft zwischen Tradition und Innovation. Diskurse, Institutionen und Machtstrukturen der bundesdeutschen Frühneuzeitforschung, Göttingen 2006 <i>Rebekka v. Mallinckrodt</i>	223
Łukasz Kamiński/Jan Żaryn (Hgg.), Wokół pogromu kieleckiego [Der Pogrom von Kielce und sein Umfeld], Warszawa 2006; Jan T. Gross, Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation. Princeton 2006 <i>Klaus-Peter Friedrich</i>	227
Inhaltsverzeichnis des 17. Jahrgangs 2007	233
2007 im Fachforum geschichte.transnational erschienene Rezensionen	240
Autorinnen und Autoren	247

Introduction

Adam Jones

Whilst religion has in recent times once again assumed a key position in the discussion of transcultural encounters, relatively little attention has been paid to how an additional factor – gender – may affect the form taken by religious interaction. Particularly within Christianity and Islam, but also for example in Hinduism and Afro-American religions, gender can be of crucial importance in understanding how people shape for themselves a religious space, how boundaries are (re)constructed and how the religious spaces may shift or overlap. As Deborah Gaitskell points out in this volume, considerable attention has been paid in recent years on the one hand to the relationship between “space and religion” (notably with regard to “sacred places”) and on the other to that between „space and gender“ (mostly meaning „social maps“); but seldom have the three factors – space, religion and gender – been considered together.

The papers in this volume were presented at a workshop held at the University of Leipzig in January 2007 under the auspices of the Deutsche Forschungsgemeinschaft’s graduate college “Fractured Zones of Globalisation” (*Bruchzonen der Globalisierung*). Although originally intended to discuss a variety of different religions in worldwide comparative perspective, in the end most of the papers presented dealt with Christianity and with Africa. This limitation of the breadth of coverage had a positive side, however, since the cases studies present a number of striking similarities and differences.

Three of the papers explore the still under-researched topic of European women missionaries sent to Africa.¹ *Silke Strickrodt’s* article is devoted to West Africa between the

1 The pioneering study (not limited to Africa) is: F. Bowie/D. Kirkwood/S. Ardener (eds.), *Women and Missions. Past and Present. Anthropological and Historical Perspectives*, Oxford 1993.

1840s to the 1870s, when the Church Missionary Society began to provide secondary education for a limited number of West African girls in Freetown. Differences of opinion within this Anglican mission concerning such education focused partly upon geographical space: whether the school should be located in or outside the city, for example, or whether African girls of higher social status („parlour boarders“) should eat separately from other pupils. Other issues involved the kind of person the Female Institution was seeking to engineer: a good Christian, a lady, a potential partner for a Christian husband, a mother capable of instructing her own children, a docile daughter, or someone skilled in needlework. Strickrodt offers us an interesting account of the “complete moral transformation” that was striven after and of how this vision related to the expectations of the girls’ parents. Above all, her article indicates the new social space which a growing awareness of women’s importance for the success of the missionary enterprise created for women – not just for African schoolgirls, but also for the British female teachers sent to Sierra Leone, most of them unmarried.

As *Deborah Gaitskell* argues, women missionaries by their very nature embody the relationship between religion, gender and space, since they leave the familiar space of “home” and move to a distant space, where they “carve out” new religious and cultural female spaces, seeking to spread their faith in a gender-specific manner. Drawing upon her own published work, she examines from this perspective the careers of five Anglican women from Britain who served in southern Africa (mainly in the southern Transvaal, but in one case also in Mozambique) between 1907 and 1960. During the early part of this period, she shows, sacred spaces were “opening up” for such missionaries, for example in establishing a defined female role in the adornment of “bare and masculine” newly built churches or in the organisation of buildings where women’s needs were of paramount importance. From the 1940s onwards, on the other hand, with the coming of apartheid and ultimately of resistance to it, some of these newly gained spaces were again shut down, either by the Nationalist government or by African women emancipating themselves from missionary tutelage. Gaitskell reminds us of one of the central dilemmas of feminism: “Are single-sex spaces empowering, or do they trap women in a ghetto of special needs?” The net result of the interaction between women missionaries and African Christian women has been a remarkable degree of „corporate female spirituality“ within church life, and this separateness has been, as Gaitskell demonstrates, both a strength and a weakness. Her article provides a salutary antidote to the still widespread assumption that for Christian missionary societies in the nineteenth and twentieth centuries women’s place was exclusively in the home: rather, she demonstrates a spatial tension between the high value attached to the piety and domestic skills of “home” on the one hand and the constant movement – not only of women missionaries, but also of the female congregations with which they interacted – “away” from home.

Lize Kriel, who likewise focuses upon the Transvaal, looks at the “working space” accessible to an unmarried woman missionary in a highly patriarchal and authoritarian situation, but at the same time she examines a different kind of space: the “vast and silent” space that increasingly separated the Berlin Mission from its African adherents in South

Africa during the early apartheid era. The older generation of missionaries, who in 1949 explicitly refused to condemn the apartheid policies of the new Nationalist government, shaped the “hegemonic order” within which missionaries had to work. Kriel draws attention to the distinction between male missionaries and their wives on the one hand and single women missionaries on the other, who in the eyes of most of the former constituted a problem – the “sister question”. Drawing upon the fragmentary source material concerning one particular woman missionary who came from what had recently become East Germany, Kriel raises interesting questions concerning what such sources actually tell us. Given that in some circumstances women can act less obtrusively than men and that a „dissident“ woman would be unlikely to report on her dissidence to her superiors in the mission hierarchy, it is necessary to read between the lines in her other writings. To some extent, we are shown, the woman concerned was able after 1956 to secure a space in which she could do meaningful work among African women, albeit work that might be considered a maternalistic form of “women’s work for women”; yet ironically this space – involving a more direct involvement in the lives of African Christians – was largely the result of a growing recognition that it was time for the Berlin Mission to “withdraw gracefully” and hand over much of its work to the newly independent Evangelical Lutheran Church.

Dealing with South Africa in a slightly more recent period than Gaitskell and Kriel, *Andreas Heuser* shifts our attention from mission churches to the Nazareth Baptist Church (NBC), one of the most famous of the innumerable African Independent Churches which emerged in the early twentieth century and continue to play a significant role in religious life today. As he says, these churches are almost always perceived as being male-dominated, even if the experience of spirit possession tends to be predominantly a women’s affair and in some cases female leadership may play a role in the sphere of ritual. Yet despite the absence of any reference to the visionary power of women in the collective memory of churches such as the NBC, it is clear that under certain circumstances individual women have indeed played a significant role as prophetesses and “angels”, claiming to have received visions (as well as hitherto unknown hymns) from the church’s deceased founder. These women not only took sides in the political struggles within the church’s male hierarchy but also promoted particular ideas – in particular the need for ritual purity, but also the vision of a future “Zulu nation restored under the NBC’s religious and moral codes”. Here too space is of importance: the Church’s central space, Ekuphakameni, was in the late 1970s „infiltrated“ by a prophetess coming from the periphery, while another prophetess argued that the central space had become ritually impure and that it was hence necessary to found a new church nearby. But social space too is involved: what Heuser describes is the transgression of the boundaries between male and female during the period when Apartheid was becoming fully consolidated. Whilst Heuser shows that South Africa’s African Independent Churches have been generally seen as male-dominated, *Marian Burchardt* demonstrates that the support groups which these and other churches have recently created to confront the HIV-AIDS pandemic are still a predominantly female affair. He examines such groups within the context

of the reconfiguration of the relationship between gender and religion to which modernization and religious revival have contributed. Drawing upon field research on responses to HIV/AIDS in Cape Town, he demonstrates the potential of religion, notably born-again Christianity, as a space in which gendered sexual dynamics can be transformed. By converting to Pentecostalist Christianity, he argues, a woman symbolically “removes her body” simultaneously from the hands of the “medical machineries” and from those of men, placing it instead in the hands of God. Thus the new Faith-Based Organisations create spaces in which moral boundaries „neutralise“ the imbalances of power between man and woman; or, as Burchardt adds, they enable women, drawing upon shared female experiences, to enter and exploit existing religious spaces. It is striking that in the workshops organised by such support groups to confront the stigmatisation associated with HIV/AIDS, like the *manyanos* (women’s prayer groups) that emerged within mission churches in the first half of the twentieth century and are still of considerable importance, ritual elements play a significant role. Finally Burchardt seeks to explain why such groups are more attractive to women than to men. Among the answers he offers, two stand out: the practice of care remains a “female sphere”, in which women are able to mobilize solidarity networks, and to admit weakness when discussing one’s personal history is still considered more legitimate for women than for men.

A similar reconfiguration is noted by Päivi Hasu in her article on Tanzania, although here – unlike in her book *Desire and Death*² – she does not deal with HIV/AIDS. She too demonstrates how born-again Christianity can in some cases bring more material benefits for women than for men. Just as in Cape Town the support groups associated with Pentecostalism may enable women to insist upon sexual abstinence, so in Tanzania some unmarried women are able to employ the ethos of “modesty” to pursue income-generating activities independently; and those who marry often have “re-socialised” husbands who are tied to a family-oriented way of life. On the other hand, Hasu points to the enormous gap between the male leaders who preach the Faith Gosel (*Prosperity Gospel*) in the context of a neoliberal economy and the majority of the (predominantly female) people who attend their meetings. Like Burchardt, Hasu asks why it is that more women than men are attracted to such meetings. In the view of her informants this can be explained in terms of the “greater suffering” to which women are subjected, as well as of the greater “hardness” of men, who tend to be tied to a greater extent to conventional roles. But it is also possible to study space in a predominantly literal sense when dealing with gender and religion. Unlike other contributors, Stefan Miescher’s article focuses upon men, as does his highly acclaimed monograph³. Here he deals with a transformation that has affected one particular form of space in the everyday lives of men in the Akan area of southwestern Ghana over the past 80 years. When Christian missionaries arrived here in the mid-nineteenth century, they found people practising separate conjugal residence: after marriage most husbands and wives continued to live mainly with their matrikin.

2 P. Hasu, *Desire and Death. History through Ritual Practice in Kilimanjaro*, Helsinki 1999.

3 S. Miescher, *Making Men in Ghana*, Bloomington 2005.

This form of marriage was reflected in domestic architecture, where space was organised on gendered lines. Within the compound of any man who could afford it, one space – a platform enclosed on only three sides – served as a place for receiving visitors. Although this space might occasionally take on a religious role, the most significant sacred space within the compounds of senior persons was the stool room, a shrine for the ancestors. Miescher's paper deals with the “new version of personhood” brought by Christianity and in particular with the desire of a new class of “scholars”, emerging in the interwar period, to imitate the architecture and furniture of missionary houses. Sharing their house with a single wife and their children, as Christianity required, these educated men nevertheless managed to include in the house they eventually built a sitting room which was off-bounds for women and children. To create a house with such a room in one's hometown was a sign of having “arrived” in modern society. This room, located in the interior rather than in a courtyard, replaced the three-walled platform as the space for receiving visitors. At the same time it had important religious dimensions: the walls were often decorated with Christian iconography (notably calendars), and the room might serve as a place of individual Bible study or collective prayer. Even more significant is the gradual transformation that affected such sitting rooms once they had been created: the furniture acquired in different periods came in the course of time to provide mnemonic devices enabling the man concerned to recall his own career, and after his death it might even be turned by his children into a sort of museum, “in some ways a modern formulation of the ancestral stool room”. Thus Miescher argues convincingly that the transition from the three-walled reception space in a compound to a sitting room in the interior reflected the “gendered transition to a new type of men” which one particular class of Presbyterian Christians experienced.

„If She no Learn, She no Get Husband“: Christianity, Domesticity and Education at the Church Missionary Society’s Female Institution in Freetown, 1849 – 1880

Silke Strickrodt

RESÜMEE

Silke Strickrodt: „If She no Learn, She no Get husband.“ Christentum, Häuslichkeit und Erziehung an der Female Institution der Church Missionary Society in Freetown, 1849 – 1880

Mitte des 19. Jahrhunderts erkannten die in Sierra Leone tätigen Missionsgesellschaften die Notwendigkeit von Sekundärerziehung für Mädchen. Trotz des Konsenses darüber gab es sowohl unter den neuen Lehrerinnen als auch unter den Eltern der Mädchen große Meinungsunterschiede. Diese bezogen sich zum Teil auf räumliche Aspekte – Standort der Schule, Organisation von Mahlzeiten –, aber auch auf die „vollständige moralische Transformation“, die man durch Sekundärerziehung erreichen wollte. Der Aufsatz befasst sich auch mit dem neuen sozialen Raum, der die Missionierung für europäische sowie afrikanische Frauen schuf.

Until the mid-nineteenth century, the Protestant overseas missions that had been spawned by the Evangelical Revival in the English-speaking world were essentially male enterprises.¹ The leadership of the mission societies, the missionaries sent out to the various mission fields and the people who were the focus of their activities were all male. Women played only subordinate and supporting roles, as wives, daughters, widows or other dependents of the missionaries and the converts. From the 1830s and 1840s, however, there was an increasing awareness of the importance of women for the success of the missionary project. According to evangelical thinking, women were morally superior beings who played a crucial role for the spiritual welfare of the family and society in

1 I wish to thank the participants in the workshop and Christiane Reichart-Burikukiye for their helpful comments on an earlier version of this article.

general. Due to this, missionary societies became increasingly interested in the conversion and education of women. This new focus on female education created a new space for women in the religious sphere. For European women, the increasing need for female teachers meant that there were now opportunities to work as missionaries in their own right;² for indigenous women in Africa and elsewhere, the encounter with missionaries endowed religious experience with a new significance.

Conversion to Christianity was inextricably linked with a redefinition of gender roles. Like most of their contemporaries, the Evangelicals considered men and women fundamentally different and emphasised their complementary social roles: men dominated the public sphere of work and political life, while the private sphere of the home became identified as the appropriate place for women. A Christian woman was defined by her role as housewife, wife and mother as much as by her religious faith. This ideology of domesticity had become firmly established within the British middle classes by the 1840s and was then spread by the missions to the working classes and across the British Empire.³

There is a substantial body of literature about the “African encounter with domesticity”.⁴ However, it relates mainly to the late nineteenth and early twentieth centuries, when most of Africa had become subject to European colonial rule and European attitudes to Africans were marked by racism. In these works, missions are often portrayed as being complicit in the colonial endeavour to subjugate Africans and turn them into colonial servants. An exception that deals with the earlier period is John and Jean Comaroff’s analysis of the encounter between the Tswana and the missionaries of the London Missionary Society (LMS) and the Wesleyan Methodist Missionary Society (WMMS) in the mid-nineteenth century.⁵ They show that conversion to the Christian faith and the ideology of domesticity were inseparably linked, entailing a reordering of social and physical space. They note the importance of outward signs of Christianity, such as dress

2 The first missionary society to recruit women as independent agents was the Society for the Propagation of Female Education in the East, founded in 1834 with the object of furthering female education in India and elsewhere (J. Haggis, *White Women and Colonialism: towards a non-recuperative history*, in: C. Midgley (ed.), *Gender and Imperialism*, Manchester 1998, p. 45–75). However, not until the 1870s did the large British missionary societies begin to employ female missionaries officially (P. Williams, ‘The Missing Link’: The Recruitment of Women Missionaries in some English Evangelical Societies in the Nineteenth Century, in: F. Bowie, D. Kirkwood and S. Ardener, *Women and Missions: Past and Present, Anthropological and Historical Perceptions*, Oxford 1993, pp. 43–69).

3 For the debate about the public and private spheres, see A. Vickery, *Golden Age to Separate Spheres? A Review of the Categories and Chronology of English Women’s History*, in: *The Historical Journal* 36, 2 (1993), pp. 383–414 and L. Davidoff’s and C. Hall’s Introduction in the revised edition of their *Family Fortunes*, New York 2002), pp. xiii–xlix.

4 D. Gaitskell, *Housewives, Maids or Mothers: Some Contradictions of Domesticity for Christian Women in Johannesburg, 1903–39*, in: *Journal of African History* 24 (1983), pp. 241–56; K. Mann, *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge 1985; E. Schmidt, *Peasants, Traders, and Wives: Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870–1939*, Portsmouth, NH/ Harare/ London 1992, pp. 122–54; K. Tranberg Hansen (ed.), *African Encounters with Domesticity*, New Brunswick, New Jersey 1992).

5 John and Jean Comaroff, *Homemade Hegemony*, in: id., *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder 1992, pp. 265–95. A slightly shorter version of this essay appeared in Tranberg Hansen, *African Encounters* (note 3), pp. 37–74.

and architecture. Domesticity was the creation of a new space, 'home', which for the missionaries signified a (square) house inhabited by a nuclear family with clearly defined gender roles, the husband as the breadwinner and the wife as homemaker. Importantly, the Comaroffs do not regard 'domesticity' as one static social institution but emphasise the existence of various models of domesticity that evolved over time and were contested: "Precisely *which* Western models of domesticity, for instance, were exported to the colonies? How stable and consensual were they in their own societies?"⁶

In this article I examine missionary attempts to introduce domesticity to Sierra Leone in the mid-nineteenth century, particularly their efforts to educate young African women to become "good Christian wives and mothers". My focus is on the Church Missionary Society's Female Institution in Freetown, founded in 1849 as the first secondary school for females in West Africa and probably the whole of Africa. It was re-named Annie Walsh Memorial School in 1877 and still exists, its buildings having miraculously survived the recent war in Sierra Leone. From the beginning, the school was staffed exclusively by women, including European single women sent out for the purpose. This is remarkable because the Church Missionary Society (CMS) employed female agents officially only from 1887.⁷ In my discussion, space is important on several levels. First, as already indicated, I am concerned with the emergence of a space for female agency in foreign Christian missions and with the use that women, both African and European, made of it. Then I look at the Female Institution as a social space that was shaped by the transcultural encounter between missionaries and Africans. In this space, the various actors, such as teachers, students, parents and members of the advisory committee, competed for control and tried to impose their respective ideas of the purpose the school was to serve. Finally, I discuss the physical space of the school building, seeking to show how the reordering of this space towards the end of the period examined here reflects a change in European ideas about the roles that educated Africans were to play in colonial society.

The Sources

The CMS Female Institution is very well documented for the period between 1849 and 1880. The documentation consists mainly of the correspondence of teachers who worked at the school, comprising letters and reports. The letters were written to the clerical secretary at the CMS headquarters in London. The superintendents of the Female Institution were expected to correspond with him regularly and report not only on their work but also on their experiences more generally, their personal views, preoccupations and any occurrences that they thought important. Junior teachers were not obliged to

6 Ibid., p. 266.

7 Williams, 'The Missing Link' (note 1), p. 54; J. Murray, *The Role of Women in the Church Missionary Society, 1799–1917*, in: K. Ward/ B. Stanley (eds.), *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2000, pp. 66–90.

write but were encouraged to do so. Most made ample use of this offer, writing in order to explain their problems, tell their side of the story in cases of conflict and complain about their colleagues. These letters contain much that is personal, offering an intimate – and very subjective – view of the teachers’ world in mid-nineteenth-century Freetown. Unfortunately letters from the secretary to the teachers were not preserved.

The superintendents of the Female Institution also wrote half-yearly reports to the Ladies’ Visiting Committee in Freetown, which served as a local control organ. These reports are more factual accounts of the development of the school, giving the number, names and progress of students and noting any special occurrences. Copies were sent to the CMS secretary in London, and extracts were published in CMS publications, mainly the *Church Missionary Record*, in order to encourage support for the mission. The letters and reports end in 1880, later material having been destroyed when the CMS buildings were damaged in the Second World War.

Apart from the teachers’ correspondence, there is also miscellaneous material generated by the CMS which gives information about female education in Sierra Leone and the Female Institution in particular. This includes the minutes of the meetings of the Ladies’ Visiting Committee, which provide much detail concerning individual students at the Female Institution, the curriculum and the committee’s discussions and decisions. The Candidate Papers contain some of the application letters by teachers for work in the mission field, giving information about their family background. Finally, the correspondence of CMS missionaries in Sierra Leone who did not work at the Female Institution also gives some relevant information.

These sources have a number of limitations. The teachers’ correspondence is highly subjective and sometimes manipulative, as they try to present themselves and their work in the best possible light. The committee’s minutes are intermittent, only a few having survived. The greatest drawback, however, is that these documents are exclusively of European provenance. There were African teachers at the school, but their perspective is not recorded, as they did not write to CMS headquarters.⁸ Nor did the students or their parents establish an archival existence. Information about them comes exclusively from the writings of the missionaries. Nevertheless, the material available can occasionally be supplemented by sources which reflect African views. A. B. C. Sibthorpe, the Krio historian, mentions the school.⁹

8 An exception is the memoir by Adelaide Smith Casely Hayford, who briefly worked at the Female Institution and refers to her experiences there. However, this was only after the period discussed here, in the early 1890s. See A. M. Cromwell, *An African Victorian Feminist: The Life and Times of Adelaide Smith Casely Hayford 1868–1960*, London 1986, p. 50.

9 A. B. C. Sibthorpe, *The History of Sierra Leone (1868/1906)*, new ed.: London 1979. Three editions of the book appeared during Sibthorpe’s lifetime, each being a revised and enlarged version of the former. As I have not seen the first or second editions (which appeared in 1868 and 1881 respectively), I do not know whether the reference to the school already appeared in them or whether it was added only in the 1906 edition. However, it seems unlikely that it was made in the first edition, which was brief and had form of a catechism. For a discussion of Sibthorpe’s life and work, see C. Fyfe, A. B. C. Sibthorpe: A Tribute, in: *History in Africa* 19 (1992), pp. 327–52. Another possible source for African perspectives, which I have yet to consult, are Sierra Leone’s newspapers.

Sierra Leone in the Mid-Nineteenth Century

Sierra Leone in the mid-nineteenth century was not identical with the country bearing this name today.¹⁰ It was much smaller, comprising only the peninsula on which Freetown was situated. It was an unusual mission field for several reasons. First, it was already a British colony, a settlement having been founded in 1787 by British philanthropists and taken over by the crown in 1808. Second, it was the Church Missionary Society's first mission field; hence the CMS had few models to draw on in its work there. Solutions had to be worked out on the ground, and many of its activities there can properly be described as experiments. Third, CMS activities focused upon an unusual kind of person. The colony was settled by various groups of immigrants, the largest being the liberated Africans or 'recaptives' – former slaves who had been captured by the British anti-slave trade squadron in its effort to suppress the slave trade on the West African coast. Between 1808 and 1864 about 68,000 persons were brought to Sierra Leone and liberated there. It was these people and their families who became the focus of the CMS activities. Cut off from their homelands, many of the recaptives (to whom I will refer as 'Sierra Leoneans') embraced the Christian faith. They highly esteemed European education, seeing it as an avenue to success. Hard-working and ambitious, many turned to trade and were successful, trading along the West African coast or indeed with Europe. Due to their success, the colony experienced a period of prosperity in the 1840s and 1850s. Freetown became an urban centre with a recaptive elite that was mission-educated, self-confident and cosmopolitan in outlook. A school inspector who visited Sierra Leone in 1868 noted 'the peculiar determination with which the people style themselves "English."¹¹

The historian Leo Spitzer called the mid-nineteenth century in Sierra Leone the 'era of good feelings', by which he meant the belief among Europeans, and particularly missionaries, that, if properly educated and 'civilized', Africans could attain the same standards as Europeans. This is not to say that Europeans had no feeling of cultural superiority, but they did not believe that race determined cultural attainment or that there was something inherent in Africans that prevented their 'civilization'. Not until the 1870s did racist ideas begin to affect European thinking about the African inhabitants of Sierra Leone.¹²

The CMS clerical secretary in London for the whole period from 1841 to 1872, the Reverend Henry Venn, was one of the foremost exponents of the belief that Africans and other indigenous people were capable of governing themselves if properly educated. His great project, conceived and pursued in his office in London, was to educate a Sierra

10 The following paragraph is based on C. Fyfe, *A History of Sierra Leone*, London 1962; id., *Freed Slave Colonies in West Africa*, in: J. E. Flint (ed.), *The Cambridge History of Africa*, vol. 5: From c. 1790 to c. 1870, Cambridge 1976, pp. 170–99; J. Peterson, *Province of Freedom: A History of Sierra Leone, 1787–1870*, London 1969; L. Spitzer, *The Creoles of Sierra Leone: Responses to Colonialism, 1870–1945*, Madison, Wisc. 1974.

11 TNA: CO 267/297, J. Stuart Laurie, Report on the Elementary Schools of Sierra Leone, Inner Temple, 6 June 1868.

12 Spitzer, *The Creoles* (note 9), 45.

Leonean elite that would be able to take over the mission in Sierra Leone and turn it into an African church.¹³ For this purpose he developed secondary education in the colony, founding the Grammar School for boys in 1845 and, in 1848, re-founding the Fourah Bay Institution for the training of recaptive boys as missionaries and teachers.¹⁴ The development of female education in the colony in the 1840s needs to be seen in the context of this general advancement of secondary education in Sierra Leone in the period.

The Beginning of Missionary Education for Girls

Concern about female education in Sierra Leone was first voiced in the 1840s, when missionaries began to note that African women were lagging behind the men in education. Recaptive children, girls as well as boys, received elementary education in the CMS day schools in the villages. However, according to a CMS missionary writing in 1848, the girls' education suffered from several disadvantages compared to the boys'. Firstly, while boys were taught subjects such as "Writing, Arithmetic, Geography and Grammar" between 12 a.m. and 2 p.m., girls spent this time sewing. Secondly, while boys were educated by qualified schoolmasters who had often been trained at the Fourah Bay Institution, the instruction of girls was left to the schoolmasters' untrained wives. Thirdly, there was no higher education for girls. Talented boys could continue their education at the Fourah Bay Institution, but no such provision was made for girls.¹⁵

The local CMS committee took two measures to remedy this situation. First, from 1842 married missionaries and catechists were encouraged to take into their family up to three promising African girls. The object of this informal measure of education was threefold: under the wing of the missionary wife, the girls were to receive moral instruction, to be taught household duties and trained as schoolmistresses.¹⁶ Second, in 1845 the CMS decided to try a formal model of education, the foundation of a girls' school that would provide "a higher degree of education to those promising Native Girls from the Village-Schools who may be employed as Teachers and Schoolmistresses."¹⁷ The school, called the CMS Female Institution, was located at Regent. It was given into the charge of Anna Christiana Morris, a European woman sent out by the CMS in 1843 in order to help "raising the character of the Female of Africa." The local missionary, the Rev. Nathaniel

13 Fyfe, *A History* (note 9), pp. 300-1; E. Stock, *The History of the CMS*, 4 vols, London 1899, vol. II, p. 101; P. Williams, 'Not Transplanting': Henry Venn's Strategic Vision, in: Ward/Stanley (eds.), *The Church Missionary Society* (note 6), pp. 147-72. Venn's vision of an African church was partially achieved by 1860, when the first nine parishes were handed over to the Native Church. In 1864, Samuel Crowther (d. 1891), a Yoruba recaptive who had been educated in CMS schools in Sierra Leone and London, became the first African bishop (CMS Register, pp. 298-9: List III, no. 7).

14 Fyfe, *A History* (note 9), pp. 236-7.

15 CMS Archive Birmingham [hereafter: CMS]: CA 1/0 11/15, Rev. N. Denton, Minute on Female Education (n.d., received by the Committee in London on 24 April 1848).

16 CMS: CA 1/0 5/6: N. Denton, Summary of the Principals which Regulate the West Africa Mission (1846).

17 Church Missionary Record 16, 9 (Sept. 1845), pp. 195.

Denton, had the “general superintendence” of the school. The number of students was limited to twelve, some of whom were to be taught at the expense of the CMS while others were charged fifteen shillings per month for board and tuition. Among those funded by the Society were the children of Sierra Leonean CMS agents, including a daughter of the future bishop, the Revd Samuel Ajayi Crowther.¹⁸

Anna Morris did not remain in her position for long; in September 1845 she left the school on her marriage to a missionary colleague.¹⁹ The school was then run by the Revd Denton, his wife and an African assistant until the CMS sent out another teacher in November 1846. This was Sophia Hehlen, a German. She moved the school to the village of Kissy, where she worked on her own responsibility, being subject only to the control of the local committee and the CMS headquarters. In November 1848, another single woman, Julia Emily Sass, was sent to Sierra Leone in order to found a second girls’ school. This was the Female Institution at Freetown, which opened in January 1849. The two schools then became distinguished in purpose. Julia Sass’ school became ‘a female Educational Establishment of a superior kind’ that provided higher education for the daughters of wealthy Freetown elite, who in the period were often sent to London for education.²⁰ Sophia Hehlen’s school turned into an infant school and a sewing school. In the latter, the children were to be ‘carefully instructed in the Holy Scriptures and trained to industrial habits.’²¹ This school closed in April 1851 when Sophia Hehlen returned to Europe. However, meanwhile another girls’ school had been established and thirty children from Hehlen’s school were transferred there.²² This was the Liberated Girls’ School at Charlotte, established in October 1850 by Sabina Peter Clemens, following the death of her missionary husband. The main purpose of the Liberated Girls’ School was the accommodation and education of girls rescued by the British Navy from slave ships off the West African coast. The school also served as a day school for girls from neighbouring recaptive villages. It provided ‘elementary’ and industrial education and grew rapidly: in September 1851 there were 72 schoolgirls, by September 1857 129 and by August 1860 150.²³

Another secondary school for girls existed on the outskirts of Freetown between 1856 and 1866. It was run by Mary Beale, another CMS missionary widow who had decided to remain in the colony after the death of her husband. By December 1858 her school had twelve boarders and thirteen day scholars; by 1865 there were 25 boarders.²⁴ The school was self-supporting, the parents paying a fee of £1 per quarter for tuition and

18 CMS: CA 1/0 6/28: J. Warburton to A. C. Morris, Gloucester, 25 Jan. 1845; CA 1/0 6/29: J. Warburton to A. C. Morris, Gloucester, 27 Jan. 1845.

19 CMS Register, p. 263: List II, no. 29.

20 Church Missionary Record 21, 1 (Jan. 1850), p. 4.

21 Church Missionary Record 22, 4 (April 1851), p. 78.

22 CMS: CA 1/0 72/11: S. P. Clemens, Report of the Liberated Girls’ School, Charlotte, Sept. 1851 (who mistakenly refers to Miss Hehlen’s school at “Wellington”); Church Missionary Record 23, 4 (April 1852), p. 78.

23 CMS: CA 1/0 72/11, 15, 18: S. P. Clemens, Report of the Liberated Girls’ School, Charlotte, Sept. 1851, Sept. 1857, Aug. 1860.

24 CMS: CA 1/0 38/3, 15: M. Beale to H. Venn, Sierra Leone, Lily Cottage, 18 Feb. 1858, 20 Nov. 1865.

board. This enabled Mary Beale to employ a Sierra Leonean assistant, Miss Lemon.²⁵ Although she hoped that eventually she would be able ‘to hand the School over to the native young ladies to conduct it themselves’, the school closed soon after her death in December 1866.²⁶ However, Miss Lemon then appears to have opened her own school. This is implied by the school inspector’s report of 1868, which lists three private ‘adventure’ schools in Freetown, among them the “Charity School” run by an unidentified African woman who had been trained by Mary Beale. Another of these schools was run by Priscilla Paris, a former student of the Female Institution in Freetown.²⁷ Two more girls’ schools were started in the 1870s by Sierra Leoneans, Mrs Rose Hughes and Mrs Rosa Farmer.²⁸

From the 1860s other missionary societies founded secondary schools for girls that rivalled the CMS schools. A Roman Catholic priest arrived in Freetown in 1864. In 1866 he was joined by three nuns, one of French, two of Irish origin, of the Order of St Joseph of Cluny, and these established a boarding school for girls.²⁹ From 1880 there also existed a Female Educational Institution, sponsored by a private company that had been formed in 1879 under the management of James Taylor, a Sierra Leonean and devout Wesleyan. Although most of the company’s members were Wesleyans, the school was not run by the Wesleyan mission. Its curriculum included ‘domestic as well as academic studies.’³⁰

The CMS Female Institution

The Female Institution started out on the model of boarding schools for middle- and upper-class girls as they existed in England. These were small, private schools run by a lady proprietress who was untrained but genteel. They were usually accommodated in the proprietress’s residential household, which provided a family-like atmosphere.³¹ The Female Institution’s founder, Julia Sass, was a deeply religious middle-class lady from London who was in her mid-twenties when she arrived in 1848. She was not a trained teacher: all the education she had received was “the education of Ladies in England.”³²

25 CMS: CA 1/0 38/3: M. Beale to H. Venn, Sierra Leone, Freetown, 18 Feb. 1858.

26 Ibid.; Sibthorpe, *The History* (note 8), p. 188.

27 TNA: CO 267/297, J. Stuart Laurie, Report on the Elementary Schools of Sierra Leone, Inner Temple, 6 June 1868.

28 Fyfe, *A History* (note 9), p. 425. Cf. Cromwell, *An African Victorian Feminist* (note 7), 22.

29 TNA: CO 267/297, J. Stuart Laurie, Report on the Elementary Schools of Sierra Leone, Inner Temple, 6 June 1868. Fyfe, *A History* (note 9), p. 326.

30 CMS: CA 1/0 61/13, D. W. Burton to H. Wright, Sierra Leone, 9 June 1880; CA 1/0 197/5, M. Shoard to H. Wright, The Annie Memorial School [sic], Sierra Leone, 29 Nov. 1879; Fyfe, *A History* (note 9), p. 424.

31 C. Dyhouse, *Miss Buss and Miss Beale: Gender and Authority in the History of Education*, in: F. Hunt (ed.), *Lessons for Life: The Schooling of Girls and Women, 1850–1950*, Oxford 1987, pp. 22–38, p. 27; M. Vicinius, *Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850–1920*, London 1985, pp. 165–6.

32 TNA: CO 267/297, J. Stuart Laurie, Report on the Elementary Schools of Sierra Leone, Inner Temple, 6 June 1868; CMS Register, p. 264: List II, no. 37. The CMS archives contain little biographical detail concerning Julia Sass. There is no application from her in the Candidate Papers, indicating that she may have joined the CMS not via a formal application but through informal networks. However, some of her family background can be reconstructed

She worked as the school's superintendent until 1869, interrupted by two extended furlough visits to recover her health (from February 1853 to October 1855 and from February 1860 to January 1864). For Sass, the Female Institution was *her* school – and indeed, during the first three decades of its existence she very much determined the school's organisation, as the CMS gave her much freedom to do so. Her influence outlived her sojourn in Sierra Leone, partly because her successors were colleagues and friends of hers who continued her system. Furthermore, after her retirement she continued to influence the CMS's decisions concerning the school by giving advice to the CMS secretary in London and assisting in choosing staff for the school.³³

The school was accommodated in the Society's mission house in Freetown. This was a family house and normally occupied by a missionary couple, rather than being a proper school building, and thus would have provided the family atmosphere that characterised secondary schools for girls in England.³⁴ Initially, the school was quite small, starting with only six students whose parents paid for tuition and board. The school admitted boarders and day-scholars. The former fell into two categories – ordinary or “second-rate” boarders and parlour boarders, who had their dinner with the superintendent at the latter's table, for which privilege they paid an extra fee. The ordinary boarders ate separately, their dinner consisting of African dishes (“rice and sauce” is mentioned in the sources).³⁵

The school quickly grew in numbers and importance. By September 1852 there were 25 students, including 15 boarders.³⁶ By March 1865, the number had risen to 47 students, and in December 1879 to 68 students, 39 of whom were boarders.³⁷ The school's growth in importance is also indicated by the fact that while initially its students came from the prosperous Freetown elite and local African CMS staff, very soon it attracted students from all over West Africa, including Yorubaland, Fernando Po, the Cameroons and the Gold Coast. One of its most prominent students was Sarah Forbes Bonetta, who studied there between 1851 and 1855 and subsequently worked there briefly as a teacher. She was an Egbado girl who had become a ward of Queen Victoria after being “rescued” by a British naval officer who stated that she would otherwise have become a victim to human sacrifice in Dahomey. Her enrolment is testimony not only to Queen Victoria's belief that Africans should best be educated in Africa, but also to the school's prestige.³⁸

from information given in the decennial censuses. According to this, she was the second of seven children. Her father had died by the time she was twenty, possibly several years earlier, which may have left the family in a financially precarious situation and herself unprovided for. However, her brothers, all younger than her, were well-educated, one becoming an architect, another a dentist and the third a general practitioner and Member of the Royal College of Surgeons (TNA: HO 107/672/3, fo. 6, p. 7 [1841]; HO 107/1507, fo. 29-30, p. 51-2 [1851]; RG 9/76, fo. 53, p. 41 [1861]).

33 CMS: C/ AC 2/2: H. Wright to J. E. Sass, 10 April 1874; H. Wright to Miss Shoard, 20 April 1874.

34 Fyfe, A History (note 9), p. 253, citing Court of Recorder 27.3.45.

35 CMS: CA 1/0 187/61, J. E. Sass to Henry Venn, Female Institution, Freetown, 16 March 1868.

36 CMS: CA 1/0 187/82, J. E. Sass, Report of the Female Institution, 30 Sept. 1852.

37 CMS: CA 1/0 187/88, J. E. Sass, Report of the CMS Female Institution, Kissy Road, March 1865; CA 1/0 61/11, M. Burton to C. Fenn, A. W. M. School, Sierra Leone, 6 Dec. 1879.

38 Walter Dean Myers, *At Her Majesty's Request: An African Princess in Victorian England*, New York 1999.

This growth in size and importance necessitated various changes and a professionalisation of the school. An advisory committee, the Ladies' Visiting Committee, was constituted in November 1850. This followed the system at the CMS grammar school for boys. The committee consisted of several missionary wives and widows in Freetown under the leadership of a male secretary and was to serve as a local control organ. The Female Institution's superintendent was obliged to write half-yearly reports, which were then discussed by the committee at its half-yearly meetings. The committee authorised decisions concerning the school or referred them to CMS headquarters in London. In practice, however, it had limited influence on the development of the school in this period due to its weak position vis-à-vis the superintendents, who strongly identified with the school and were unwilling to accept outsiders' interference. This is illustrated by a query sent by the committee's secretary to the CMS headquarters in 1875:

*[W]hat are the relations of the Visiting Committee to the [Female] Institution, have they any right to make suggestions, or must they be guided entirely by those who are in charge of the Institution[?]*³⁹

The school's rapid growth also led twice to its removal to a larger building: first, in 1851, to Kissy Road, on the outskirts of town, and then, in 1865, to a new, purpose-built house on an adjacent plot of land. The school's location outside the town had been the subject of heated debate between Julia Sass and the members of the Ladies' Visiting Committee. While some of the former favoured a location in the town, Sass (who as usual prevailed) was adamant that the school should remain outside, arguing that Freetown was 'neither an agreeable nor a suitable place for a girls' Boarding School.'⁴⁰

The growth in student numbers necessitated an increase in the school's staff. From 1849 there was always an African teacher employed at the school. Some of these young women were praised in their European colleagues' letters to the CMS. Among them was Sarah Anne Jones, daughter of the principal of the CMS Fourah Bay Institution, the Rev. Edward Jones. She worked in the school from 1857 until her premature death in 1859.⁴¹ Rose Philips was at the school for fifteen years, first as a student and then, from 1868 to 1873, as a 'general Assistant'. When she left the school on her marriage to an African merchant, she was presented with a gold watch 'in acknowledgement of her long and

39 CMS: CA 1/0 10c/23, Minutes of a Meeting of the Visiting Committee of the Female Institution, 4 Oct. 1875. Julia Sass and her successors at the Female Institution were not exceptional with regard to the degree of autonomy which they enjoyed in their work. Rather, this seems to have been the rule at CMS schools in Sierra Leone. This is indicated by the following description of Sabina Clemens' and Mary Beale's schools: "Mrs Clemens' school prospers. She will not allow even the Com[mittee] to interfere nor any individual but she has right judgment & her school is blessed. Mrs Beale's is the same way no one interferes" (CA 1/0 95/7, A. Freymuth, Sierra Leone, 7 Feb. 1861). Similarly, Jane Caspari, who directed the Female Institution in the 1870s, was reported to have "a great dislike to being questioned or interfered with in any way & does not see the use of a Ladies Committee" (CA 1/0 63/1, C. Caiger to Mr Wright, C.M. Institution, Freetown, 25 Oct. 18[75]).

40 CMS: CA 1/0 187/27, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 1 Dec. 1858.

41 CMS: CA 1/0 187/21, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 19 Oct. 1857; CA 1/0 187/29, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 21 July 1859. For the Revd E. Jones, see Fyfe, A History (note 9), pp. 199, 237; CMS Register, 298: List III, no. 6.

faithful services'.⁴² Miss Quaker, perhaps the daughter of the Rev. James Quaker, principal of the CMS Grammar School between 1863 and 1882, worked at the Female Institution from 1878 until her marriage in June 1880. She had previously been educated for "eight years in a very good school in England."⁴³ She taught French and Music and was valued as 'a most efficient teacher.'⁴⁴ Furthermore, throughout the period Julia Sass experimented with various methods using additional African assistance, such as employing her most advanced students as monitors, training pupil teachers, or (albeit without success) employing a matron to supervise the boarders out of class. Nevertheless, by the late 1850s Sass had become convinced of the necessity of the employing more than one European teacher: "I do entreat you, dear Mr Venn, leave no one Lady here alone again!"⁴⁵ From then on, the CMS tried to staff the school with two Europeans, a superintendent and a teacher. From the mid-1860s the number was sometimes increased to three. Between 1848 and 1880, sixteen European women were sent out to staff the school. Almost all were single, with two exceptions: Catherine Caiger (*née* Godwin), a missionary's widow, and Martha Burton (*née* Bywater), a missionary's wife. The relatively high turnover of the staff was due mainly to illness or inability to cope with the work and/or the colleagues. This is not surprising, given that these women usually had not been trained as teachers (although some had teaching experience) and, unlike their male colleagues, had not been prepared by the CMS for their work in Sierra Leone.⁴⁶ Many European teachers stayed for only one four-year spell of service, or less.

However, there were some who worked there for many years, carving out a career for themselves. Besides Sass, these included Catherine Caiger, Jane Caspari and Maria Roberts Bywater. Caiger had first gone to Sierra Leone in 1857 as a missionary's wife. Being based in Freetown, she served on the Ladies' Visiting Committee and for two years as the Institution's superintendent during Sass' absences. After her husband's death in 1870, she returned to England, but in 1872 returned to take charge of the Female Institution. She finally returned to Europe in 1876, after 19 years of CMS service.⁴⁷ Caspari, originally from Poland, joined the staff of the Female Institution in 1865 and worked there until 1878, interrupted only by furlough visits. Following her retirement from the Female Institution, she went to Japan as a governess in the family of a CMS missionary. Three years later, in 1883, she accepted employment by the CMS at its mission in Osaka,

42 CMS: CA 1/0 63/14, C. Caiger: Report of Female Institution, April 1873.

43 CMS: CA 1/0 67/3, J. Caspari to C. Fenn, The Annie Walsh Memorial School, Freetown, Sierra Leone, 14 March [1878]. For the Revd J. Quaker, see Fyfe, A History (note 9), pp., 327, 436. He is documented to have visited England in 1871, and it seems likely that this was when he took his daughter there for schooling (CMS Register, p. 304; List III, no. 36).

44 CMS: CA 1/0 61/17, M. Burton: Report of the A. W. M. School to the Committee of the CMS, July 1st 1879.

45 CMS: CA 1/0 187/20, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Sierra Leone, 19 June 1857 and 17 July 1857.

46 From the 1860s, the CMS increasingly recommended to its female candidates that they take a training course at the 'Home and Colonial School' or at one of the Mildmay Institutions. However, these were informal arrangements; it was only in 1891 that a CMS Training Home for women was opened.

47 CMS: CA 1/0 63; CMS Register, p. 106; List I, no. 531.

where she died in 1888.⁴⁸ Bywater worked at the Female Institution as a teacher for four years before marrying a missionary colleague in 1863. She then succeeded Sabina Clemens as superintendent of the Liberated Girls' School at Charlotte. Her husband died in August 1870, but she remained in her post until at least 1876. Then she worked for the American Episcopal Church's mission to Liberia. By 1880 she was in the United States and eager to rejoin the CMS in Sierra Leone, but the CMS was not interested.⁴⁹ Two of her sisters also married CMS missionaries and worked in Sierra Leone, one of them, Martha, taking charge of the Female Institution in 1879.⁵⁰

All the European teachers were from a middle-class background, but as the century progressed teaching experience became increasingly important. Some of the school's staff had gained this experience by teaching in Sunday schools or secondary schools or by working as governesses in England. Two individuals, however, Annie Freymuth (who worked at the Female Institution in 1860-61 and again in 1864-65) and L. A. M. Williams (1875), had previously worked in schools in India. Three teachers had received at least some professional training: Elizabeth Adcock (1864-66) had been trained at the Ladies' College at Cheltenham, L. A. M. Williams at the Home & Colonial Training Institution, and Mary Shoard (1874-77) for some months at the Deaconesses' House at Mildmay, "where ladies are trained for the Lord's work at home and abroad."⁵¹ Thus the CMS profited from the development of the secondary teaching profession in Britain in the period. Nevertheless, the superintendent of the school was always a 'lady', who by definition had not been trained as a teacher.

The Curriculum

In 1865, Julia Sass described the object of the school as "to make our girls quiet sensible housewives."⁵² The girls were to be trained for domesticity – but what did this mean? Or, in the Comaroffs' words: Precisely what kind of domesticity? To find this out, it is necessary to look at the curriculum.

The school aimed at a complete moral transformation of the girls. They were therefore given a fourfold education: firstly, religious and moral, secondly, academic, thirdly, domestic and industrial, fourthly, "accomplishments". These aspects are often difficult to separate, because the religious and moral education suffused everything, the ultimate aim of the academic education as well as of the industrial and domestic training being

48 CMS: CA 1/0 67; CMS Register, p. 268: List II, no. 61.

49 CMS: CA 1/0 62; CA 1/0 61/7, M. Burton to H. Wright, Annie Walsh Memorial School, Sierra Leone, 14 July 1879; CMS Register, p. 267: List II, no. 52.

50 CMS: CA 1/0 61; CMS Register: List I, no. 885.

51 CMS Register, pp. 268, 271: List II, nos. 59, 77, 78. For the Ladies' College at Cheltenham, see Dyhouse, 'Miss Buss and Miss Beale' (note 30); L. Holcombe, *Victorian Ladies at Work: Middle-Class Women in England and Wales 1850-1914*, Newton Abbot 1973, p. 29; Vicinius, *Independent Women* (note 30), pp. 163-210. For the Mildmay Institute, see *ibid.*, 46-84.

52 CMS: CA 1/0 187/44, J. E. Sass to Mr Venn, Kissy Road, Freetown, 19 Dec. 1865.

to give girls a Christian world view and instil virtues such as diligence, honesty, industry, obedience and thoughtfulness.

Religious education comprised both formal and informal instruction. This started with the daily rhythm of life at the school, which was structured in accordance with Christian time. The day was framed by prayers, family prayers being held at 8 a.m. and evening prayers at 8 p.m. The Sabbath was of course observed and Christian holidays, particularly Christmas, were celebrated. Formal religious education comprised daily scripture classes, which were prescribed by the rules laid down by the Ladies' Visiting Committee in November 1850.⁵³ True to the Evangelical devotion to the Bible, Julia Sass noted in her report of 1858 that "[t]he acquaintance with the Word of God is put before all."⁵⁴ Another rule stipulated that one evening per week was to be set aside for the attempt to instil a "missionary spirit".⁵⁵ How exactly these evenings were filled was left to the individual teachers. Some used them to read missionary information from the CMS' publications, while others practised needlework in support of the Sierra Leone Mission. Thus, in the late 1870s Jane Caspari reported that her students produced clothes for African children in the interior:

*We have thus been enabled to send several parcels of made up garments to the various outgoing Mission Stations. These clothes act as an inducement of heathen children to go to school.*⁵⁶

Besides the scripture classes, the curriculum of the school (as laid down by the rules) comprised "Reading, Writing, Arithmetic, Geography, Outlines of History, General Information by means of Object Lessons &c. Needle work, Grammar, [vocal] Music, [and] Drawing and French as an extra."⁵⁷ Apart from needlework, this was regular secondary school fare in England, comprising a mixture of academic subjects and accomplishments. The major difference was probably the academic standard, which was probably much higher than at many secondary girls' schools in Britain. Not only were teachers at the Female Institution better qualified than most secondary school teachers in Britain, but there was assistance from missionary colleagues in Freetown in cases of illness or if a teacher was unable to teach a particular subject. For example, in 1851 the Revd G. Nicol relieved Julia Sass from "the trouble" of instructing the students in "singing by notes", which she was unable to do.⁵⁸ In 1853, after Sass had returned to England on her first furlough visit, the Revd E Dicker and his wife took over the classes until a new teacher arrived from England.⁵⁹ Moreover, unlike secondary schools for girls in Britain before

53 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850].

54 CMS: CA 1/0 10c/86, J. E. Sass, Report of the Church Missionary Female Institution, Sept. 1858.

55 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850].

56 CMS: CA 1/0 67/3, J. Caspari to C. Fenn, The Annie Walsh Memorial School, Freetown, Sierra Leone, 14 March [1878].

57 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850].

58 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850]; CA 1/0 187/79, J. E. Sass, Report of the Female Institution, Freetown, April 1851.

59 Church Missionary Record 26, 3 (March 1855), p. 52.

1865, academic standards at the school were subject to external control in the form of an annual public examination of the girls. In England, examinations of female boarding schools were rare before 1865, being regarded as unsuitable as they encouraged “un-feminine” traits, such as competitiveness, which partly accounted for the low standard of most of these schools.⁶⁰ In Sierra Leone, however, the CMS imposed the same system of control on the Female Institution as it did on its Grammar School for boys. These examinations were great events for the school and for the CMS community in Freetown and put pressure on teachers and students to do well.

During the 1854 examination, students were given oral and written tests by three CMS missionaries and there was an audience comprising the mission’s staff in Freetown: “Revd. N. Denton, Revd. J. N. & Mrs Graf, Mr & Mrs Frey, Mr & Mrs Schlenker, Mr & Mrs Beale, Mr & Mrs Maxwell, &c.”⁶¹ In 1856, 24 students were examined in the presence of the Bishop, his wife, three missionary couples and the two teachers, Julia Sass and Mary Wilkinson:

*... the Revd Maxwell proceeded with the Examination of the 1st and 2nd Classes in geography, with the maps of Europe, Africa & Asia, and he afterwards examined some Classes in Arithmetic. The Revd Jones took the Pupils in Grammar and some in Geography, and the Bishop & Mr Pocock examined alternately in Scripture. The Pupils showed their Cipheryng, Exercise, and Copy Books, also their Needle-work [...] All our Friends expressed themselves pleased & satisfied with the progress of the Pupils, the Bishop said it was much more than he had expected.*⁶²

Students who did well were given prizes as incentives, such as ‘workboxes furnished with cotton etc, books and writing materials.’⁶³ These examinations made possible a direct comparison with the achievements of the boys at the Grammar School and thus provided a stimulus to academic and religious teaching (to the detriment of industrial and domestic training). In 1859, however, Sass wanted to abolish them, citing as one reason her doubts about “the expediency of such public affairs in a girls’ school in this country.”⁶⁴ It is not clear whether the CMS agreed with her, since another examination is documented in the following year but then the documentation ends.⁶⁵

As regards industrial training, the only craft taught at the Female Institution in the period was needlework. The regulations laid down that “plain [needle] work be considered of the first importance and that all be taught to cut out, make, and mend their own clothes, and Fancy work be regarded only as Recreation.”⁶⁶ According to the curriculum of late 1850 or early 1851, one and a half hours daily were to be spent doing plain work,

60 Holcombe, *Victorian Ladies* (note 50), pp. 24-6.

61 CMS: CA 1/0 224/4, M. E. Wilkinson, Report of the Female Institution for the half-year ending March 31 1855.

62 CMS: CA 1/0 10c/10, The Examination of the Pupils of the CMS Female Institution, Freetown, 26 Sept. 1856.

63 CMS: CA 1/0 136/10, H. E. König, Report of the Female Institution, Freetown, 5 Oct. 1861.

64 CMS: CA 1/0 10c/13, J. E. Sass, Report of the CMS Female Institution, Oct. 1859.

65 CMS: CA 1/0 136/10, H. E. König, Report of the Female Institution, Freetown, 5 October 1861.

66 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850].

darning, mending and marking.⁶⁷ The inclusion of needlework in the curriculum is not easy to interpret. Plain needlework was not an occupation for ladies and was not taught to middle- and upper-class girls in England. Indeed, Sabina Clemens, who managed the Liberated Girls' School at Charlotte, regarded it as a "very improper" occupation for a young lady.⁶⁸ Not until the 1870s did it become acceptable if done for charity, and thereafter many secondary schools in England allowed "practice in sewing while making garments for the poor."⁶⁹

However, it was this craft that missionaries regularly taught.⁷⁰ Part of its attraction was the importance of European-style dress as an outward sign of Christianity and European values. Moreover, it was an occupation that tarried well with the domestic ideal, as women could practise it while staying inside the home, rather than having to leave the domestic sphere. This was particularly important in Sierra Leone, where women were used to earning their own money rather than being financially dependent on their husbands. Many did so by trading and street-selling, which the missionaries found shocking. In Britain, the street-sellers or costermongers belonged the lowest of all classes. Furthermore, trading brought women to all kinds of sinful places – including the market place – which the Evangelicals abhorred for fear of contamination by association.⁷¹ Nevertheless, given that girls at the Female Institution were to become the West African elite, the importance accorded to plain needlework stands out from its otherwise middle-class educational programme.

At any rate, rules and reality were two different things. This seems to have been true particularly in the case of needlework under Julia Sass' regime, where it was accorded only minor importance as compared to religious and academic instruction. In fact, Julia Sass introduced it as a subject only because it gave her "time to rest from talking & explaining."⁷² In the 1860s, when there was a greater number of staff at the school, she left it to be taught by junior teachers or monitors. Moreover, needlework presented a problem because some of the teachers, being middle class ladies, had never learnt it themselves. For example, when Jane Caspari arrived at the school in 1865, she was praised by Julia Sass for her general qualifications ("a person of sound sense and education, as well as piety") but was said to be "even more deficient" in needlework than the other junior teacher at the school.⁷³

67 CMS: CA 1/0 11/21, Report No 3: List of classes and time employed in the same.

68 CMS: CA 1/0 72/5, S. P. Clemens to H. Venn, Charlotte, 16 Oct. 1858.

69 Hunt, *Divided Aims: the Educational Implications of Opposing Ideologies in Girls' Secondary Schooling, 1850–1940*, in: Hunt (ed.), *Lessons for Life* (note 30), pp. 3–21, p. 7.

70 Comaroff/ Comaroff, *Homemade Hegemony* (note 4), p. 281; L. Denzer, *Domestic Science Training in Colonial Yorubaland, Nigeria*, in: Tranberg Hansen (ed.), *African Encounters* (note 3), pp. 117–39, pp. 118–20; Gaitskell, *Housewives* (note 3), 245.

71 D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, London/ New York 1993, pp. 129–35.

72 CMS: CA 1/0 187/1, J. E. Sass to H. Venn, Mission House, Freetown, Sierra Leone, 21 Feb. 1849.

73 CMS: CA 1/0 10c/44, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 19 Dec. 1865.

Domestic training was minimal and was of low priority to Sass and most of her colleagues. According to the school rules, students were required “to keep their clothes and other things in perfect order and each take her turn in household work such as sweeping and cleaning the Sitting rooms, School and Sleeping rooms &c.”⁷⁴ In the 1870s, newly arrived teachers sometimes criticised the lack of domestic education. Thus, in 1872 Helen Thomas complained that few students “could perform the *least* household matters properly, I acknowledge how difficult it is to combine Industrial employments with lessons, without entirely destroying every incentive to study.”⁷⁵ Similarly, L. A. M. Williams, who briefly joined the staff in 1875, argued: “The elder girls also require to be instructed in housekeeping, by assisting in the house, for a week each, they should also be taught to lay the dinner table properly, and to learn the higher branches of cookery. Not in the cook room, but of us, and with us.” However, her proposals for a greater emphasis on household matters were disregarded by her colleagues and, she complained, often met with “only a rude answer.”⁷⁶

These complaints may have been a normal part of mission life, where individuals have different ideas about how things should be done and what the priorities should be. But they can also be interpreted a sign of a more general shift in attitudes and ideas concerning the education of African girls and their future roles. In April 1875 the Ladies’ Visiting Committee decided to put more emphasis on industrial and domestic training, expressing the hope that henceforward “the Rules referring to the Girls being employed in Industrial Work might be more fully carried out.” One of the teachers was to be appointed to the post of “house mother”, whose duty it was “to train the girls in all matters relating to domestic work, and also to overlook their general conduct out of School hours.”⁷⁷

For Julia Sass and her like-minded colleagues, domesticity was not primarily about domestic chores and industrial skills. Rather, a Christian housewife was first of all defined by a moral and spiritual superiority that qualified her for her role as a partner and support of her husband and an instructress of children. In order to achieve this, Sass’ students were given religious instruction and what she regarded as a minimum of academic education that would enable them ‘to read & write with comfort & pleasure to themselves & others, by this I mean of course not the mere act of reading & writing but understanding themselves & making others understand, & to this end they must of course have knowledge of other things Geography, History &c.’⁷⁸ There was an implicit understanding that those who had attended the Female Institution would supervise households rather than doing domestic work themselves; the availability of servants was taken for granted.

74 CMS: CA 1/0 10c/1, Regulations of the Female Institution, Freetown [21 Nov. 1850].

75 CMS: CA 1/0 210/3, H. E. Thomas to Mr Hutchinson, Female Institution, Freetown, 14 May 1872.

76 CMS: CA 1/0 23/72 L. A. M. Williams to the Secretaries of the CMS, C.M.S. Institution, Sierra Leone, 10 June 1875.

77 CMS: CA 1/0 10c/20: Minutes of a Meeting of the Visiting Committee of the Female Institution held at the Institution Monday April 5th 1875.

78 CA 1/0 187/44, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 19 Dec. 1865.

Parents' Expectations and Influence

The Female Institution was in great demand in the Sierra Leone colony and elsewhere in West Africa, as is indicated by its rapid growth. What did the parents whose children attended the school expect from it, and what influence did these expectations have on the school's development?

The 1840s were a period of social transformation in Sierra Leone with the rise of a prosperous and mission-educated elite, comprising mainly recaptives. The Female Institution filled a need created by these changing circumstances by offering the kind of education that would make possible a good marriage match. This was indicated by Sass shortly after the opening of the school in early 1849:

*The people are every anxious for Instruction of a superior kind for their Girls; those who do not value it for higher reasons, desire it, because they say that without it their daughters must remain unmarried. This was told me by the Mother of one of my Girls, she added, that things are not how they used to be, the young Men here are well instructed themselves and will not take ignorant Girls for their wives, therefore, she said, it had become absolutely necessary for girls to read, write, cast up accounts, work and "know well to mind the house." At the same time she gave me no very encouraging idea of her daughter's abilities for she said "She no can learn, head too hard. If she no learn she no get husband."*⁷⁹

However, even if the members of the Freetown elite defined themselves as 'English', they were not completely cut off from their African cultures. The memory of their home societies was still alive and they lived in an African environment and mixed with neighbouring groups. In 1876, the superintendent reported a conversation with a mother who delivered her child to the school:

*You would sometimes be amused to hear what requests the parents make when they bring their children; only last night a mother after having settled all the arrangements concerning her daughter said "and now, Missis, I beg you to squash her for me, I give you full liberty, the girl is very saucy at home, so squash her well," in good English, be very strict with her.*⁸⁰

This mother expected the school to act as a transforming influence. The teachers were permitted to turn her into an obedient daughter and responsible member of society. The same transformation might be performed by secret societies such as Poro for boys and Sande/Bundu for girls among the neighbouring Mende people. In their initiation schools, adolescents were taken into the bush, sometimes for two or three years, to be given the education (practical, religious, historical, sexual) that would enable them to hold a position in society. Only those who passed this training achieved the status of full,

79 CA 1/0 187/1, J. E. Sass to H. Venn, Mission House, Freetown, Sierra Leone, 21 Feb. 1849.

80 CA 1/0 67/5, J. Caspari to Mr Wright, C. M. Institution, Freetown, 30 Dec. 1876.

respected members of society.⁸¹ It is possible to see parallels between such societies and the role played by the Female Institution for the recaptive girls, as was explicitly acknowledged by A. B. C. Sibthorpe in his *The History of Sierra Leone*:

*But I say unto Sierra Leone youths, any elementary scholar whose parents can afford it, who does not pass through the Grammar School before active service, will all life be a “blunt axe.” With natural ability or without, Grammar School is a new world of wisdom inside Freetown; the atmosphere of common-sense pervades the premises; even a dunce, when he enters here, if he cannot learn by books, he will by looks and hearings. Let no Sierra Leone youth enter into active life without being baptized into the Grammar School education. It is Sierra Leone boys’ Porroh Bush! [...] Should I repeat the same admonition to every Sierra Leone maiden whose parents who can afford to pass through [the Female] Institution, “Sierra Leone Girls’ Bonda Bush,” before launching into the wide world as I have done to every Sierra Leone youth concerning the Grammar School, I will be thought too superfluous...*⁸²

The records indicate that the parents had clear ideas about what they wanted and could put considerable pressure on the Female Institution, as they paid school fees and the school was supposed to be self-supporting. Furthermore, from the late 1860s the Institution had to compete with rival schools, particularly that of the Roman Catholics, which further increased the parents’ power vis-à-vis the superintendents. Therefore, rather than being predetermined by the CMS, the school’s development was the outcome of struggles between the superintendents and the African parents, particularly in the early stages of its existence. The parents too wanted their daughters to be trained for domesticity, but their ideas of domesticity sometimes differed from that of the CMS teachers.

An example where this becomes apparent is the refusal of the parents to let their daughters be used as teaching assistants. Julia Sass soon disabused the CMS of this notion:

*Perhaps the Parent Committee imagine that the Children now in the School will supply the deficiency [in teaching assistants], but this can never be thought of. Those I have are, as you know, the daughters of Native Merchants, Clerks &c, who intend them to be taught here while quite young and will afterwards send them to England for a year or so. They can well afford it, and are far too proud & independent to allow them to teach even in my Sunday-School, much less would they permit the Mission to benefit by the education given them. I assure you, dear Sir, they think the mere fact of their paying for the Children’s schooling is quite sufficient.*⁸³

It was this refusal that forced the CMS to develop an alternative strategy for procuring teaching assistants. It introduced a foundation scheme, which sponsored the teacher

81 C. Bledsoe, *The Political Use of Sande Ideology and Symbolism*, in: *American Ethnology* 11 (1984), pp. 455-72; T. O. Höllmann, *Porro und Sande: Geheimgesellschaften im westlichen Afrika*, in: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 1 (1988), pp. 115-30; J. V. O. Richards, *The Sande and Some of the Forces that Inspired its Creation or Adoption with References to the Porro*, in: *Journal of Asian and African Studies* 8, 1-2 (1973), pp. 69-77.

82 Sibthorpe, *The History* (note 8), pp. 174, 178 (author’s emphasis).

83 CMS: CA 1/0 187/3, J. E. Sass to H. Venn, Female Institution, Freetown, 22 May 1850.

training of gifted girls from less affluent backgrounds. The first ten foundation scholars were admitted in November 1850, and from then on there were always a number of foundation scholars.⁸⁴

By making it clear that teaching was beneath their daughters, the parents put themselves above the missionary teachers, which must have rankled. However, this attitude complied with one ideology of domesticity, according to which respectable women did not work – a lifestyle which the missionary teachers themselves were unable to afford. Furthermore, as Sass noted, parents who could afford it used the school as a preparation for sending their daughters to England in order to turn them into ‘ladies’.⁸⁵ This, too, the teachers resented but could not alter:

*[The parents] seem to think that if they send [their daughters], when sixteen years old, to England that even if they know nothing before, they will in a year or so learn all necessary to make them Ladies.*⁸⁶

These Africans looked to England for the standard and not to the Female Institution. Their domestic ideal was that of the lady of leisure and accomplishments, rather than that of the missionaries with their Evangelical emphasis on usefulness, hard work and self-improvement. This is also implied by particular subjects which in 1857 the parents requested to be taught at the Female Institution: music, drawing and French.⁸⁷ They were all ‘accomplishments’ and an integral part of secondary school curricula for girls in Britain. They were re-introduced, subject to an extra charge.

The Roman Catholic mission’s boarding school, which rivalled the Female Institution after 1866, offered a wide curriculum with a strong emphasis on academic subjects and ‘accomplishments’: “English language, Grammar, Engl[ish] Composition, Ancient and modern history, Scripture lesson, lesson on Christian politeness, reading, writing, sewing, knitting, artificial flowers, Arithmetic, geography, drawing including maps, landscapes, linear and aquarel [sic] or painting in water colours, Music, French language.”⁸⁸ These subjects could be taken (and paid for) as single subjects, something which until then the Female Institution had refused to offer. African parents used the competition between the schools to their advantage and shopped around for the best offer. This pragmatic attitude was noted by the Female Institution’s teachers, who observed that “one or another [of the students] will be absent from School & go ‘to try the Romans’ as

84 CMS: CA 1/0 10c/1, Minutes of a Visiting Committee held for the first time at the Female Institution, Freetown, 21 Nov. 1850. In 1873, the number of students on the CMS foundation was reduced, but by then there was another scholarship for gifted girls, the Anna Braithwaite scholarship (CA 1/0 63/14, C. Caiger, Report of the Female Institution, Freetown, April 1873).

85 For an example, see CMS: CA 1/0 224/4, M. E. Wilkinson, Report of the Female Institution for the half-year ending March 31 1855: “Eleanor Johnson of Freetown who was formerly in the Institution as day-scholar re-entered as Parlour boarder for 3 months only preparatory to her going to England.”

86 CMS: CA 1/0 187/7, J. E. Sass to H. Venn, Kissy Road, Freetown, 7 June 1852.

87 CMS: CA 1/0 187/15, J. E. Sass to Rev. Venn, Female Institution, Kissy Road, Freetown, 19 Jan. 1857.

88 TNA: CO 267/297, J. Stuart Laurie, Report on the Elementary Schools of Sierra Leone, Inner Temple, 6 June 1868.

their phrase is.”⁸⁹ In 1870 the Ladies’ Visiting Committee’s bowed to this pressure and decided to offer single subjects.⁹⁰

The Female Institution in 1879/80: The Dawn of a New Era?

In early 1879, the Female Institution was given into the charge of a missionary couple, David W. and Martha Burton. Martha became the superintendent, while David worked for the CMS as their industrial agent in West Africa. This meant assessing the state of the society’s buildings and other properties in Sierra Leone and Yorubaland, repairing or rebuilding them or advising on their sale. He was an American who had formerly worked with the American Mission in Sherbro. She was the sister of one of the Female Institution’s former teachers, Maria Roberts Brierley (*née* Bywater).⁹¹

Within a few months of their arrival at the school, the Burtons proposed major reconstruction works in the school. While this may not be so surprising given David Burton’s profession, it is remarkable as the school building was still quite new, having been finished in 1865 after five years of construction work. Julia Sass had helped to design the building.⁹² The Burtons explained the need for renewed construction work with partly low-quality craftsmanship and wear and tear suffered by the building in the fourteen years of its existence. However, the main reason was that they found the school building impractical for the purpose of giving girls “that moral – social – & domestic culture which is so necessary to fit them to become good wives and mothers.”⁹³ The proposed alterations show that the Burtons’ notion of what being “good wives and mothers” meant for their African students differed significantly from those held by Sass and her colleagues. It was a domesticity of a different kind.

The first alteration made by the Burtons concerned the dining hall and the kitchen. Formerly, “second-rate” boarders had taken their meals in the downstairs dining hall, while the teachers and parlour boarders had eaten upstairs. According to David Burton, the girls in the dining hall had been “left to themselves and we found great irregularities.”⁹⁴ He enlarged this hall by removing the wall to the adjacent “Breakfast Room and Infirmary”, creating one large space where from then on all students took their meals jointly with the superintendents. According to the Burtons, this led to “a marked improvement in the girls’ appearance at table.” Furthermore, in one corner of the new dining hall they enclosed a space and fitted it out as a kitchen, including a “good cooking stove”. Under Sass’ management, the kitchen where the boarders’ food was prepared had been located

89 CA 1/0 187/65, J. E. Sass to H. Venn, Female Institution, Freetown, 12 June 1868.

90 C A 1/0 10c/15, Minutes of Committee held at the CMS Female Institution, Freetown, 9 April 1870.

91 CMS Register, p. 267: List II, no. 52.

92 CMS: CA 1/0 187/47, J. E. Sass to Mr Venn, Freetown, 18 March 1866.

93 CMS: CA 1/0 61/5, D. W. Burton, A. W. M. School, Sierra Leone, 25 June 1879.

94 CMS: CA 1/0 61/5, D. W. Burton, A. W. M. School, Sierra Leone, 25 June 1879. All quotes in this paragraph come from this letter, unless otherwise marked.

in a separate building in the backyard and staffed by one or two male African cooks. The Burtons sharply criticised this arrangement, describing this kitchen as “entirely unfit for any European lady to enter to give directions in the cooking.” Under the new arrangement, the older girls were to be brought into the kitchen and taught “in that most necessary part of domestic economy”, that is “cooking and other household arrangements.”⁹⁵ These changes had several implications. By eating in the dining hall with all students, the Burtons abolished the distinction between boarders and parlour-boarders. The joint meals and the abolition of the African cooks also meant that the boarders did not have “rice and sauce” for dinner any more but would now eat European dishes. Finally, cooking became a part of the girls’ training.

The second change which the Burtons proposed concerned the students’ dormitory, dressing room and lavatory. The dormitory was situated in the main building and consisted of one large room, measuring 18 x 65 feet, where all the boarders slept. The lavatory was in a separate building at the far end of the backyard. It was equipped with “a table or frame work with 32 wash basins.”⁹⁶ In this building there also was a room which the students used as their dressing room and to store their trunks and boxes. David Burton counted 42 trunks, “which fill the room with only paths to pass comfortably between them.” Thus it was “not possible with these arrangements to give the girls such training as they require to fit them to take charge of Christian homes.” He proposed the construction of an additional dormitory in a new building. Moreover, rather than having all the girls sleep together in one or two large rooms, he wanted to create small bedrooms by partitioning the dormitories into small sections, each for two girls. The Burtons saw two advantages in such an arrangement: the girls’ clothes could be stored in their bedrooms, which would make it easier “to teach them neatness in their bed room.”⁹⁷ Furthermore, the privacy and quietness of small rooms would offer better opportunities for prayer.⁹⁸ Another suggestion by the Burtons concerned the construction of a laundry on the school’s premises. Under Julia Sass, the school did not have its own laundry: the linen had been sent out to different houses to be washed. The Burtons justified the need for a school laundry, writing that it would rid the school of the bedbugs which were thought to be brought in from the houses where the linen was washed. Also, a laundry would save the school the cost of the washing, estimated at fifty pounds annually, and might even be a source of revenue. Most importantly, it would afford the opportunity to “give the girls instruction in a most necessary branch of household economy.”⁹⁹ This implies that the Burtons not only intended to teach the washing of clothes, but also that the girls were to do it commercially. This would have been unthinkable for Julia Sass, who had regarded

95 Ibid.; CMS: CA 1/0 61/11, M. Burton to C. Fenn, A. W. M. School, Sierra Leone, 6 Dec. 1879.

96 CMS: CA 1/0 61/5, D. W. Burton, A. W. M. School, Sierra Leone, 25 June 1879. All quotes in this paragraph come from this letter, unless otherwise marked.

97 CMS: CA 1/0 61/6, M. Burton, A. W. M. School, Sierra Leone, 5 July 1879.

98 CMS: CA 1/0 61/13, D. W. Burton to H. Wright, Sierra Leone, 9 June 1880; CA 1/0 61/6, M. Burton, A. W. M. School, Sierra Leone, 5 July 1879.

99 CMS: CA 1/0 61/13, D. W. Burton to H. Wright, Sierra Leone, 9 June 1880.

her school as “a select establishment”, and even more so for the parents who in 1850 had thought it beneath their daughters’ dignity to be used as teaching assistants.

It is not clear whether the proposal was ever realized. Nevertheless, the differences between the Burtons’ ideas and those of their predecessors are illuminating. Personal priorities may of course have played a role: the changes to the dining hall and the abolition of the distinction between parlour boarders and ‘second-rate’ boarders indicate a democratisation, which may in part be ascribed to David Burton’s American background. But the shift of emphasis towards domestic and industrial work can also be regarded as a reflection of contemporary developments in female education in Britain, where laundry and cooking acquired a new importance and became integral parts of the curricula in the new industrial schools for girls. These schools provided elementary education for working class girls who were expected to enter domestic service.¹⁰⁰ Moreover, due to its symbolism as a cleansing ritual, laundry work had come to be seen as a suitable occupation for socially displaced or ‘fallen’ women in late nineteenth-century Britain.¹⁰¹ Thus the Burtons’ attempt to introduce cooking and laundry can also be interpreted as a reflection of changing ideas about the roles that Africans were to play in the colony. Rather than educating “a middle-class to stand beside, not below, their European contemporaries”,¹⁰² as the CMS had aspired to do in the earlier period, missionaries in the late nineteenth century were beginning to envisage a more servile role for their female African students.

100 The Education Act of 1890 made a special provision for the introduction of laundry work in girls’ elementary education (F. L. Calder/ E. E. Mann, *A Teachers’ Manual of Elementary Laundry Work*, London 1891, p. vii).

101 L. Davidoff, *Worlds Between: Historical Perspectives on Class and Gender*, Cambridge 1995, pp. 25-6; A. J. S. Maddison, the Secretary of the Female Aid Society recommended laundry work as the occupation “best fitted to meet the needs of a physical and industrial training” for the inmates of Homes for Fallen Women (*Hints on Rescue Work: A Handbook for Missionaries, Superintendents of Homes, Committees, Clergy, and Others*, London 1898, p. 119).

102 Fyfe, *A History* (note 9), 252.

Home and Away: Creating Female Religious Space for 20th-Century Anglican Missions in Southern Africa

Deborah Gaitskell

RESÜMEE

Deborah Gaitskell: Daheim und auswärts. Das Schaffen eines weiblichen religiösen Raumes für anglikanische Missionen im südlichen Afrika im 20. Jahrhundert

Missionarinnen verkörpern das Verhältnis Religion-Gender-Raum, denn sie verlassen den vertrauten Raum „zu Hause“ und bauen in der Fremde neue religiöse und kulturelle weibliche Räume auf, indem sie versuchen, ihr Glauben auf eine gender-spezifische Weise zu verbreiten. Der Aufsatz zeigt am Beispiel von fünf Anglikanerinnen aus Großbritannien, die zwischen 1907 und 1960 im Süd-Transvaal (Südafrika) bzw. in Mozambique missionarisch tätig waren, dass der sakrale Raum, der solchen Frauen zur Verfügung stand, sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausdehnte, ab Mitte des Jahrhunderts jedoch eher schrumpfte – teilweise wegen der Einführung von Apartheid, aber auch wegen des Strebens afrikanischer Frauen, sich von der Vormundschaft europäischer Missionarinnen zu befreien. Der Aufsatz zeigt eine raumbezogene Spannung zwischen einer hohen Wertschätzung der „Häuslichkeit“ und einer hohen Mobilität der Missionarinnen sowie der afrikanischen Christinnen, mit denen sie in Beziehung standen.

Introduction: Religion, Space and Gender

Women missionaries themselves bring together and embody these three notions – religion, space and gender – very explicitly and powerfully, by the very fact of leaving their homes, their own familiar space and place, and moving away, generally abroad, to share their faith in a gender-specific way with the women and girls of the unconverted or nascent Christian communities there.

In the case of the five British women on whom I focus in this paper, they moved 6,000

miles away from home, to southern Africa, to work as Anglican missionaries in the southern Transvaal, whether based in Johannesburg, Potchefstroom or Pretoria. The Society for the Propagation of the Gospel (SPG) sent all but the last of the five. Deaconess Julia Gilpin (1861–1948) and Dora Earthy (1874–1960) were active in the region up to or including the First World War, Frances Chilton (1897–?) and Dorothy Maud (1894–1977) between the mid-1920s and 1950s, and Hannah Stanton (1913–93) from 1956–60, until her imprisonment and enforced departure.¹ All five carved out new and distinctive female religious and cultural spaces. Over (roughly) the first half of the twentieth century, these came to include women's devotional groups and church classes, a girls' school, a female urban hostel, a church 'Order' for widows, Sunday school provision, a single-sex Christian youth movement, girls' clubs and guilds, and, finally, theological training for African women leaders. In addition, there was (metaphorically) a spatial element to the conceptual development of Dora Earthy's missionary understanding once she moved to Mozambique and began turning herself into an anthropologist. Undeniably, too, the concrete issue of the actual physical location of these unmarried women missionaries became increasingly prominent and contested as segregation and then apartheid intensified across South Africa's cities as the century advanced.

Some of the more theoretical literature on religion, space and gender offers insights which facilitate a reappraisal of these mission trajectories through a fresh prism.² The analytical language for getting us to think more spatially can be attractively vivid, as when Shirley Ardener describes how societies

*have generated their own rules, culturally determined, for making boundaries on the ground, and have divided the social into spheres, levels and territories with invisible fences and platforms to be scaled by abstract ladders and crossed by intangible bridges with as much trepidation or exultation as on a plank over a raging torrent.*³

However, across the range of scholars consulted, whether emerging from religious studies, anthropology, geography, feminism or post-colonialism, unhelpful dichotomies have generally been perpetuated. No author really succeeds in uniting the three concerns of religion, space and gender - or even sets out to do so. Harold Turner and Jean Holm, on the one hand, each write about places of worship and sacred places in a totally *ungen-dered* way,⁴ while Ardener and Linda McDowell offer insights on women and space, or

1 Deaconess Julia remained in church employment in South Africa, but in the dioceses of Cape Town and George, until her death in 1948, while Dora Earthy relocated to the diocese of Lebombo 1917–30 before returning to England.

2 For evaluations of the quintet's race relations with African churchwomen, and in terms of the different theological perspectives each career seems to exemplify, see D. Gaitskell, *Female Faith and the Politics of the Personal: Five Mission Encounters in Twentieth-century South Africa*, in: *Feminist Review* 65 (2000), pp. 68–91; and Beyond 'Devout Domesticity': Five Female Mission Strategies in South Africa, 1907–1960, in: *Transformation: An International Evangelical Dialogue on Mission and Ethics* 16, 4 (1999), pp. 127–135.

3 S. Ardener (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, Oxford 1993 (revised edition; first published 1981), p. 2.

4 H.W. Turner, *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Ha-

gender and place, with barely a reference to *religion* the whole way through.⁵ Likewise, Chris Park makes the most comprehensive attempt to bring religion and geography together,⁶ without a nuance of gender difference or hierarchy throughout his substantial monograph. By contrast, Reina Lewis and Sara Mills showcase feminists whose insights on race, power, culture and empire they feel fellow postcolonialists have unduly marginalized,⁷ yet partially religious oriental phenomena like the veil or the harem are far more to the fore in their collection⁸ than the Christian religion of the Western imperial powers.

Nevertheless, these incomplete perspectives can be intermeshed with one another and then juxtaposed against the historical record, to produce a more spatial appreciation of this series of five modern female mission encounters. There are three areas particularly worth probing: women's spaces, religious places, and female mobility.

Women's Spaces

In the 'High Church' Anglicanism which is generally pervasive in southern Africa, the holiness of the church building itself, however humble, was always carefully fostered,⁹ while the importance of the sacraments contributed to the elevation of the (in the past, exclusively) male priesthood, which had sole right to administer them. Thus Sunday church services provided a regular reminder of how, as Ardener notes, 'space speaks' and much can be learnt from 'the relevant position of each participant to another in a gathering, and to items in a fixed environment'.¹⁰ In the mutual dependence of space and behaviour, or the physical world and our social perceptions of it, she argues, while space may define the people in it, people in turn also define space.¹¹ (Such couplets are echoed by others: Doreen Massey noting that 'it's not just that the spatial is socially constructed; the social is spatially constructed', while Henrietta Moore comments that 'Meanings are

gue 1979; J. Holm (ed.) with J. Bowker, *Sacred Place*, London 1994.

5 Ardener, *Women and Space* (note 3); L. McDowell, *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Cambridge 1999; L. McDowell/ J.P. Sharp (eds), *Space, Gender, Knowledge: Feminist Readings*, London 1997.

6 C.C. Park, *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*, London 1994.

7 R. Lewis/ S. Mills (eds), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, New York 2003.

8 Constituting one of their six themes, *ibid.*, p. 3. Africa likewise seems as absent as Christianity from this compendium.

9 In fact, this Anglican tendency in South Africa epitomised the churchmanship of the Gothic revival against which Turner, *From Temple to Meeting House*, argues so vehemently as a betrayal of authentic Christianity and true Protestantism: 'In keeping with the temple tradition the building itself must not only create a sense of awe and mystery but also represent the richest and most splendid offering that man can make to God.' (p. 246) The runaway popularity of Victorian Gothic stands opposed to his view that the church building should be a house for the people of God, a 'meeting-for-worship house' (p. 11) rather than a house for God. On the Gothic in Victorian South Africa, see D. Radford, *South African Christian Architecture*, in: R. Elphick/ R. Davenport (eds), *Christianity in South Africa: A Political, Social & Cultural History*, Oxford 1997, pp. 330-332.

10 Ardener, *Women and Space* (note 3), p. 2, quoting Hall and then Edwin Ardener.

11 *Ibid.*, pp. 1-3.

not inherent in the organisation of ... space, but must be invoked through the activities of social actors'.¹² Thus male priests round an altar in the 'sanctuary' as the climax of the Eucharist provided regular visual demonstration of the gendered spiritual hierarchy within which the five British women worked throughout their missionary lives. This resonates with McDowell and Sharp's comment on how

*[t]he spaces in which social practices [like church services] occur affect the nature of those practices, who is "in place", who is "out of place" and even who is allowed to be there at all. But the spaces themselves are in turn constructed and given meaning through the social practices that define men and women as different and unequal. Physical and social boundaries reinforce each other and spatial relations act to socialise people into the acceptance of gendered power relations – they reinforce power, privileges and oppression and literally keep women in their place.*¹³

The theological assumptions behind the exclusively male priesthood of that era pick up on one of Ardener's pair of suggestions for research: looking at the social conventions preventing women from entering given spaces. But she also proposes we look at the ways in which women *do* enter and exploit space,¹⁴ just as McDowell and Sharp draw attention to how women can push against boundaries and challenge dominant power.¹⁵ The South African material, because of its time-span, shows where spaces were opening for women missionaries: ecclesiastically, educationally, racially, residentially, theologically. Their often pioneering agency needs acknowledgement, but so do the forces working later on to close down spaces which they had opened up, whether emanating from government hostility or the growing power and autonomy of African Christians, both women and men.

Ardener's noting of how gender power relations over space may not be totally cut and dried also rings true for the blurred, potentially and often actually cooperative (though sometimes exploitative) 'partnership' between male priests (generally celibate 'Religious' from the Mirfield Community of the Resurrection [hereafter CR]) and unmarried women missionaries. She comments hypothetically that while women perhaps do not control physical or social space directly, that does not necessarily preclude them from being determinants of or mediators in the allocation of space.¹⁶ In Doornfontein in the early days after Deaconess Julia came out to the Witwatersrand in late 1907, and again in Sophiatown in the 1930s and 40s, under Dorothy Maud, mission women and men lived next door to one another, saw themselves as working together in a joint religious enterprise, and drew practical, social and emotional strength from that relationship.¹⁷ It

12 Both quoted in S. Mills, *Gender and Colonial Space*, in Lewis and Mills (eds), *Feminist Postcolonial Theory*, pp. 693-4. This piece first appeared in: *Gender, Space and Culture* 3, 2 (1996), pp. 125-147.

13 McDowell and Sharp (eds), *Space, Gender* (note 5), p. 3.

14 Ardener, *Introduction*, p. 21.

15 McDowell and Sharp (eds), *Space, Gender* (note 5), p. 3.

16 Ardener, *Women and Space* (note 3), p. 5.

17 See, for the early period, South African National Archives, Cape Town, ACC605, Letters from South Africa 1907-12, 'journals' home sent by Deaconess Julia's devoted friend and colleague, Marion Trist (hereafter Trist Letters);

was only when the Women Candidates' emissary from London saw, just before the First World War broke out, how much the women were tied down by endless needlework for the clergy (beyond their obligations to church school sewing classes) that protests and warnings were issued: the demands on them were 'quite impossible', the women looked anaemic and their house 'squalid and unrestful'.¹⁸ London would send no more candidates unless these quarters were improved – which was done.

Certainly, in running female or youth baptism and confirmation classes, women were 'gatekeepers'¹⁹ for entry into the spiritual space of church membership, albeit within a male-dominated ecclesiastical structure. Likewise, in churchwomen's groups, female missionaries initially monitored and facilitated membership of the separate space occupied by the devout matrons of the congregation, setting up Transvaal branches of churchwomen's organisations begun in Britain. However, over time, the African mothers and clergy wives ousted the single women of the SPG from real leadership in this sphere, whatever the nominal structure on paper. Spinster missionaries lost by the 1930s, in Sophiatown and across the Witwatersrand, a 'natural' female church authority over married black adults which, a generation earlier, certainly before 1910, seems to have been accorded to them with warmth and without complication.

Yet these African female church groups, whoever led them, could be seen as sacred spaces too. In reviewing the origin of Christian sacred places in the tombs of martyrs made holy by relics, rites, miracles and pilgrimage, Davies comments that sacred places were 'places of power',²⁰ drawing on the piety and faith of past saints and speaking of 'the power and grace of God that was evident in the lives of past believers'. Yet, having pointed to the Protestant mind-set that swept this world away, he concludes by asserting that, in a group celebrating the Eucharist, 'it is the community of believers that marks off a sacred territory rather than the other way around' [that is, sacred territory somehow sanctifying believers].²¹ Fusing these ideas, I would that churchwomen's groups became 'places of power' and sacred territory not through tapping into the grace of God in the life of past believers or via the celebration of communion – which could only happen in church and administered by male priests – but through the sharing of current female experiences of family need and spiritual help via personal testimony, extempore prayer, song and the expounding of biblical texts.

Religious Places

There is a whole key area of interest in the wider literature on the interface between space and religion which has resonance elsewhere in black South African Christianity

and for the later years, letters and reminiscences (especially some from Leseding in the 1940s) in the Ekutuleni Papers held in the United SPG collection at Rhodes House, Oxford (hereafter USPG).

18 USPG, Committee of Women's Work (CWW), Miss Phillimore to Miss Gurney, 21 March 1913.

19 Ardener, *Women and Space* (note 3), p. 1.

20 D. Davies, *Christianity*, in: Holm (ed.), *Sacred Place* (note 4), p. 47.

21 *Ibid.*, p. 56.

but not in the southern Transvaal. This concerns pilgrimages to sites which have become sacred through links with the deity or past religious leaders.²² Janet Hodgson's research on pilgrimages to the shrine of the prophetess Mantsopa near the Lesotho border deserves mention,²³ although she gives no particular place to gender, despite the many female devotees.²⁴ Manche Masemola, northern Transvaal teenage martyr, provides another female example of a focus for pilgrimage,²⁵ in an area (Sekhukhuneland) where 'the church was struggling to gain a foothold' because 'the locals held fast to their many sacred places'. Hodgson considers that, because black people 'seek holy places where they can recover their wholeness and are empowered to carry on the struggle for life', African Christians 'have subverted the strategic importance of Manche's shrine as a diocesan centre of symbolic power with innovative symbols of their own'.²⁶

Leaving all that aside, with its untapped potential for a more gendered analysis of sacred places, for Park, the many ways religion shapes landscape 'represent without doubt the most visible link between geography and religion';²⁷ this may range from the overall physical appearance of any sacred site to religion's impact on architecture, settlement patterns and farming practices.²⁸ He quotes a perceptive appraisal from a generation ago, which noted how mission stations

*[w]ith their chapels, residences, dormitories, schools, dispensaries, gardens, utility buildings, water-supply systems, and good access roads [...] stand in great contrast with their immediate surroundings. In the confrontation of Europeans with African ways of life these stations have been for the missionaries a refuge, a symbol of achievement and a home; for the Africans they have been strongholds of alien ways from religion to agriculture, an intrusion but also a promise of help, of learning and of a better life.*²⁹

Urban missionaries, though, might not have such freedom in construction. More constrained by the existing built environment, on the one hand, over which they had less control than with a bare rural plot of land, they also faced increasing legislative direction from a segregationist state wanting to regularise separate racial living areas in town. Nevertheless, Julia Gilpin and Dorothy Maud made an impact on the suburbs and townships with their building projects – as did their CR compatriots.

22 Park, *Sacred Worlds* (note 6), Ch. 8.

23 J. Hodgson, Mantsopa: Popular Religion and the Anglican Church in South Africa, in: G. Cuthbertson/ H. Pretorius/D. Robert (eds), *Frontiers of African Christianity: Essays in Honour of Inus Daneel*, Pretoria 2003, pp. 210-235.

24 D. Coplan, Land from the Ancestors: Popular Religious Pilgrimage along the South Africa-Lesotho Border, in: *Journal of Southern African Studies* 29, 4 (2003), pp. 976-993, at least begins to consider, on p. 983, what the 'prominence and numerical dominance of women' at the shrine might signify.

25 J. Hodgson, 'Stones the Builders Rejected': Ecclesial Communities of the Excluded in the Anglican Church in Southern Africa, in: D.L. Robert (ed.), *African Christian Outreach Vol. 2 Mission Churches, African Initiatives in Christian Mission*, Vol. 9, Menlo Park, Pretoria 2003, pp. 117-155. The section on Masemola covers pp. 141-6.

26 *Ibid.*, p. 144.

27 Park, *Sacred Worlds* (note 6), p. 244.

28 *Ibid.*, p. 197.

29 H. B. Johnson. The Location of Christian Missions in Africa, in: *Geographical Review* 57 (1967), p. 168, quoted in *ibid.*, p. 140.

The Comaroffs offer rich evidence of mission architectural example and intervention among the Tswana, with photographs from missionary Willoughby of 'Improved Native Dwellings' where the crooked (or round) has been made straight.³⁰ It is also worth noting the recent interest in such questions shown by Belgian architects, alongside their colleagues in history and religious studies.³¹ Nevertheless, missionary building has been relatively under-researched; even the Comaroffs are more interested in new Christian homes and communities – a valid emphasis – than new church buildings as such, while, by contrast, Radford's enterprising overview of South Africa's Christian architecture regrettably limits itself almost exclusively to churches.³² This neglect of the wider missionary 'built environment' is at odds with the way male rural mission pioneers in Africa invariably had to build their own house first, then a church-cum-school, while female partners either made exemplary marital homes (within suitably rectangular structures) among potential converts and/or taught women and girls the essentials of Christian home-making and motherhood.

Karina Hestad Skeie provides a rare recent example of nuanced analysis of this highly gendered process,³³ underlining the 'striking materiality' of a vital initial period when actual building construction – of often surprisingly elaborate missionary houses, churches and schools – greatly preoccupied Norwegian men in Madagascar. They reconciled themselves to this 'external' labour, deemed only indirectly part of mission, she argues, by linking the visibility of their very material dwellings with their wives (who focused on home-making in the most 'Norwegian' way possible), and prioritising in their own thinking the more 'real', more 'male' and 'spiritual' work of preaching and conversion concerned with 'internal', invisible religious response. 'The more visible the task, the less important it was held to be',³⁴ and thus, for the male missionary, both 'the lived world of the station' and 'the key role of his wife in the missionizing enterprise' were perforce made invisible and overlooked.

30 J. L./J. Comaroff, *Mansions of the Lord: Architecture, Domesticity, Interiority*, in: *Of Revelation and Revolution*, Vol. 2, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago 1997, Ch. 6.

31 See Call for Papers by Bram Cleys on H-ASIA, 30 October 2006, for a conference planned for Leuven in November 2007: *Spatializing the Missionary Encounter. The Interaction between Missionary Work and Space in Colonial Settings*, with its particular interest in mission architecture 'not so much as a backdrop' to, but 'an essential part of', the missionary encounter itself, with converts and other non-missionaries as 'co-producers' of such architecture. Three fields of enquiry were envisaged: questioning 'how and with what intent missionary work brought about spatial and architectural structures'; focusing on both the 'everyday and extraordinary practices that missionary spaces dictated or made possible'; and probing both the 'received and contested meaning(s) revealed and created by missionary spaces'.

32 Radford, *South African Christian Architecture* (note 9), pp. 327-336. I would endorse the Comaroffs' view of the spatial organisation of domestic and community mission architecture as consciously 'Christian' in conception, making sacred or, certainly, sanctified places just as much as putting up a church might do. The narrower concern with church buildings, however, is also well served in J. Oxley, *Places of Worship in South Africa*, Halfway House 1992, an informative, beautifully illustrated source encompassing at least eleven notable mission churches among its 45 Christian (plus eleven non-Christian) centres across the country.

33 K.H. Skeie, *Building God's Kingdom: The Importance of the House to 19th Century Norwegian Missionaries in Madagascar*, in: I. M. Okkenhaug (ed.), *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860-1940*, *Studia Missionalia Svecana* XCI, Uppsala 2003, pp. 175-202.

34 Skeie, *Building God's Kingdom* (note 33), p. 200.

However, these novel insights have limited applicability to the far more urbanised, second- or third-generation Christian context of the southern Transvaal, where the twentieth-century Anglican mission actors were invariably single and thus not living in conjugal units meant to provide a model to newly converted African couples. Nor, although they necessarily did small-scale domestic instruction of kitchen employees and temporarily began their girls' school in rooms adjoining their own, were the early spinster missionaries using their own homes as key educational spaces in the church's cause, as so many nineteenth-century mission wives did.³⁵ What mattered more in the era explored here were three other kinds of sacred or (semi-) religious buildings: actual churches; African homes; and structures erected explicitly to 'house' female mission work, of which a school, a hostel and three 'settlements' provide the main examples.

In the southern Transvaal in the early twentieth century, male clergy were invariably the actual builders of mission churches or those who directed their construction. However, women missionaries could be vital to the adornment of the modest, corrugated iron structures which proliferated in the interior, mostly 'built on the spot quickly and cheaply', being 'regarded as temporary expedients in a pioneering situation'.³⁶ Soon after arriving in 1907, Deaconess Julia's assistant was 'specially glad' to hear the Fathers next door wanted the women to take charge of the CR chapel: 'at present it is very bare & masculine in appearance and we should be so glad to be allowed to put flowers & finishing touches & take care of the linen &c.' Two months later, they had been 'chiefly engaged on needle-work' that week because so many of their little churches – being put up at a great rate by the zealous and expeditious Father Bennett – had 'such dilapidated & inadequate furnishing', they were making up simple altar coverings out of anything they could lay their hands on – and, she added soon after, describing the green and gold frontal they were busy on, as bright as possible 'to please the native taste & brighten up the dull little Churches'.³⁷ In 1912, what perturbed the SPG was the fact that the single women were not only 'always making or mending' for the CR fathers,³⁸ but were in addition, as Theodora Williams lamented, 'perpetually making cassocks & surplices for native men & boys, & altar frontals & curtains for the little churches', with, by then, 'at least 40 churches & over 100 catechists to be supplied'.³⁹ 'Feminine' devotion and skills

35 So widely that Dana Robert, *American Women*, pp. 410–411, has dubbed the 'ideal of the "Christian home," where men and women received equal respect and where children received nurture and consistent care,' an 'important part of American women's missionary theory and practice' – notwithstanding its negative as well as positive aspects (pp. 56–75). For early South African examples, see the thirty young converts (mostly male) serving 'a kind of apprenticeship' in Christian family life within the Allison mission household, in S. Meintjes, *Family and Gender in the Christian Community at Edendale, Natal, in Colonial Times*, in: C. Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont, Cape 1990, pp. 132–4; or missionary wives' varied use of their home in D. Gaitskell, *Re-thinking Gender Roles: The Field Experience of Women Missionaries in South Africa*, in: A. Porter (ed.), *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880–1914* (Grand Rapids, Michigan 2003), pp. 134–141.

36 Radford, *Christian Architecture* (note 9), p. 332.

37 Trist Letters, 17.11.1907; 12.1. and 25.3.1908.

38 See above, note 18.

39 USPG, CWW, T. Williams to Miss Saunders, 15 December 1912.

in adorning the church with flowers and candles for festivals and keeping it a special place on a regular basis continued to be prized into the 1950s; this was a gift in one of her quiet colleagues which Hannah Stanton much admired and wanted to pass on to their black women students.⁴⁰

Very occasionally, artistically gifted nuns in South Africa have contributed memorable visual enhancement to sanctuaries. Sister Pientia Selhorst, for instance, had a studio at Mariannhill mission where 'she designed the magnificent stained-glass windows, mosaics and ecclesiastical art work which adorn many Roman Catholic churches all over South Africa'.⁴¹ The Church of Christ the King in Sophiatown had a distinguished architect, Frank Fleming, former business partner of the renowned Herbert Baker.⁴² But its memorable murals were created by another artistic nun, the Anglican Sister Margaret CR (from the all-female Community of the Resurrection of our Lord, Grahamstown), who captured the likenesses of Dorothy Maud and her male CR co-worker, Father Raymond Raynes, in her portrayals (to left and right of the altar) of the Virgin and Saint Francis.⁴³

In terms of reshaping African Christian houses and training women in home-making, the pioneering mission work was done in the Victorian era.⁴⁴ Twentieth-century urban female missionaries did not harp on black domestic architecture in the way Jane Waterston had, with her assertion that Christian family life was impossible in a round hut.⁴⁵ But devout motherhood and upright domesticity (alongside evangelistic fervour) remained the central rationale of churchwomen's groups.⁴⁶

Secondly, alongside this focus on 'devout domesticity', we should not overlook the institutional contribution of buildings where women (and girls) and their needs are central. As McDowell notes, early women-only schools (and colleges and convents) 'provided

40 See references to Cecily Paget's contribution in the sacristy, especially the first memorable Easter, and her later teaching of their African students about the observance of festivals, ceremonial, vestments and care of the church. H. Stanton, *Go Well Stay Well: South Africa August 1956 to May 1960*, London 1961, pp. 70-71, 90-91, 104-5.

41 Oxley, *Places of Worship*, p. 99, and see pp. 54 and 74 for examples of her mosaics in Queenstown and Mackay's Nek.

42 Radford, *Christian Architecture* (note 9), pp. 33-4.

43 See the vivid account and pictures in G. Butler, *The Prophetic Nun: Sister Margaret CR, Sister Pauline CR, Sister Dorothy Raphael CSMV*, Johannesburg 2000, pp. 52-61.

44 See Meintjes, *Family and Gender* (note 35), pp. 134-145, and H. Hughes, 'A Lighthouse for African Womanhood': Inanda Seminary, 1869-1945, in: Walker (ed.), *Women and Gender* (note 35), especially pp. 203-218.

45 She contrasted 'comfortless beehives without chimney or window in which men, women and children herded together in piggish fashion' with the Christian ideal of 'furnished cottages presided over by women who have been taught the work which goes to make the physical comfort of a home and who have also had those educational advantages which make them companions and no longer merely slaves and beasts of burden'. From 'The Evolution of Lovedale, its Aims, Principles and Results', in J. Waterston to James Stewart, 10.10.1878, in L. Bean and E. van Heyningen, *The Letters of Jane Elizabeth Waterston 1866-1905*, Cape Town 1983, pp. 123, 125. For more on Waterston's domestic ideology, see D. Gaitskell, *At Home with Hegemony? Coercion and Consent in the Education of African Girls for Domesticity in South Africa before 1910*, in D. Engels/ S. Marks (eds.), *Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India*, London 1994, pp. 115-118.

46 See D. Gaitskell, *Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa*, in: Walker (ed.), *Women and Gender* (note 35), pp. 251-272. Reprinted in A. Cornwall (ed.), *Readings in Gender in Africa*, Oxford/Bloomington 2005, pp. 177-187.

both refuge and an opportunity for women to gain confidence and credentials'.⁴⁷ St Agnes School and the Buxton Street hostel on the one hand, and the more dispersed female institutions of Wayfarers and the Order of Widows, on the other (which nevertheless also used buildings for their 'sacred' work), share in the dilemma McDowell poses – are such single-sex spaces empowering or do they trap women in a ghetto of special needs? They may do both simultaneously at different levels, I would guess, or have a distinctive periodisation through a spectrum of such possibilities.

In addition, Maud and her colleagues (Margaret Leeke in Orlando and Clare Lawrance in Pretoria) erected purpose-built houses as centres for their distinctive religious activities, even though all were alongside churches that were the ultimate focus of their devout spirituality. In deliberately choosing to site their 'settlement houses' in African living areas, this group of women were going against custom or (in Soweto) on the edge of legality. But they consciously created their 'home' among their black 'charges' and 'away' from the habitual residential areas of even other white urban missionaries (let alone settlers), in order to make a point about identification with the racially disadvantaged and the necessary incarnation of the gospel in bricks and mortar.

Moving between Spaces and Places: Female Mobility

In reflecting on the interplay of religion, space and gender, what is also suggestive in Ardener is her attention to female mobility, determined to some degree by the nature of physical space and in turn affecting women's appreciation of space. How sedentary or stationary are the women, as opposed to being mobile? What are the restrictions on their movements, and what is their degree of dependence on mechanised and other forms of transport?⁴⁸ This puts me in mind of Deaconess Julia in the early days of visiting scattered congregations up and down the Reef, where her dignity and age seem to have demanded her being fetched by horse and cart from the railway station while her younger colleagues wrote with gusto of their long but exhilarating or perilous bicycle rides across the veld to the peri-urban congregations.⁴⁹ Dora Earthy likewise enthusiastically travelled long distances on foot or on makeshift transport, or undertook laborious rail trips at awkward times of night to make contact with African Christian women in the area round Potchefstroom. When researching Valenge women's culture in Mozambique in the late 1920s, she travelled on foot with trusted African women from the Maciene congregation and slept in local kraals, eating local food, just as she had done on church itineration in the region. Thus these two women from the most 'imperial' and 'colonial' days of the quintet exemplify the relative freedom from constraint which so strikes Sara Mills from the In-

47 McDowell, *Gender, Identity* (note 5), p. 119.

48 *Ibid.*, p. 21.

49 See, for instance, *Trist Letters* 19.2.1908, a 'great day' which involved five and a half hours cycling and a serious rain storm, or 17.3.1908 for the 'glorious morning' riding to Vlakkfontein, 'the only draw back being a strong side wind' and yet another storm with lightning 'but we did not get very wet & are none the worse'.

dian material also, contravening too simple and conventional a view of colonial women as invariably passive and restricted by both architecture and ideology.⁵⁰

Dorothy Maud in Sophiatown had a less broadly Reef-wide and exclusively African mobility. She combined being locally rooted as a matter of spiritual vocation, living in a famous mixed-race suburb, with moving in Johannesburg bourgeois society to mobilise the consciences of prosperous whites, getting them involved financially or organisationally in her projects. Her colleagues' mobility in Orlando was vital to church follow-up by house-to-house visiting of the lapsed who had moved out to Soweto. Frances Chilton, by contrast, deeply aware of the limitations of her social origins, was more confined to the institutional settings of the school and the hostel, though her travelling for the youth movement and in the cause of Sunday Schools recalled the Reef-wide brief of the early days. The shrinking of political and social options in the late 1950s, as well as her relatively recent arrival in South Africa, perhaps combined to narrow Hannah Stanton's world to Lady Selborne township, though she was also more critical, in view of the dawning of African independence elsewhere in the continent, of the unreconstructed attitudes of Pretoria's white suburban do-gooders whom Maud might have welcomed twenty years earlier.

I turn now to sketch out, largely by use of mission sources and in more coherent sequential detail, some of the ways in which the five women opened up, moved around in and exploited new spaces in female missionary work among Africans in the southern Transvaal and Mozambique, before drawing some brief general conclusions about the gendered impact of these Christian encounters.⁵¹

Julia Gilpin: New Collective Spaces for Female Devotion, Girls' Education and Safe Urban Residence

Deaconess Julia certainly took gender-specific initiatives in Johannesburg as expected, making a vital threefold contribution in the whole arena of 'devout domesticity' – but we could also helpfully view these initiatives as carving out distinctive single-sex spaces for spiritual development and refuge. First, she started weekly devotional meetings for married women communicants, on the mine compounds and in the slumyards of downtown Johannesburg, which became a powerhouse of female spiritual and social solidarity (as in all the black churches). Next, she founded St Agnes Industrial School in Rosettenville to give domestic training to African girls – in part, to provide servants for settlers, though black parents viewed it differently, as an elite preparation for Christian wifehood. Thirdly, for safe accommodation for African women working in town she established a small hostel, later consolidated and expanded to act as a modest employment registry.

50 Mills, *Gender and Colonial Space* (note 12), pp. 697, 713.

51 The rest of the article draws in part on material set out in Gaitskell, *Female Faith* (note 2), but recasts it in ways that seek to highlight space, place and mobility, as well as the contrast between notions of 'home' and 'away', as per my title.

In terms of the 'built environment', the religious space for their church educational effort, the pioneer women showed an eager interest in the plans to enlarge their Doornfontein house to accommodate some scholars; they then worked out requirements for the school itself, reporting regularly on meetings with the architect, poring over building plans, progress in construction and funding, furniture-buying, and the triumphant (though wet) day of the grand opening of the school in March 1909 with local dignitaries and supporters in attendance – the culmination of hopes dating back to when they first heard Father Fuller 'emphasizing the need of it in Exeter Hall'. The relocation of the Deaconess and her assistant to Buxton Street and the work needed to make that new Doornfontein place habitable and comfortable likewise evoked detailed accounts from Marion Trist.⁵²

As plans for the school were under way in 1908, Deaconess Julia spoke of how, although it was desirable to get more African girls into domestic service, their parents would not permit it without safer accommodation than the backyard sheds on white properties which posed both physical and sexual dangers. She and her helpers could do much good via a hostel for girls until they found situations, combined with a registry office and dormitories for those not living with their employers.⁵³ She appears to have started a hostel at Buxton Street that year, though it soon lapsed. Revived in 1914, after Gilpin had moved to work in the Cape, it expanded considerably and only closed in 1951. Nevertheless, this was an important initiative in demonstrating female religious concern for safe housing, a protected place or space, for African women at work in the city.⁵⁴

Dora Earchy: Space for Linguistic Meeting, Cultural Bridge-Building and a Refuge for Widows

The second woman in the quintet was not responsible for any pioneering building projects: the spaces she carved out were, rather, intended for inter-cultural and inter-faith meeting. First of all, Dora Earchy stood out from her contemporaries for her missionary zeal, her jaunty reports, and her linguistic enterprise, which provided an unrivalled basis for superb communication with African women. When she was running church classes and prayer meetings in the slumyards of central Johannesburg (1911–14), an SPG visitor pronounced her 'charming, gentle, steady, persevering, daunted by nothing, acquiring the languages with great rapidity, loving her work, & a missionary out & out.'⁵⁵ In her previous employment, indexing at the Royal Society in London, her command of several European languages came in handy for scientific translations. In South Africa, she learnt Dutch and Tswana, in Mozambique, Chopi and Shangaan, as well as brushing up on her

52 See Trist Letters, 29.2.1908, 3.3.1908, 25.3.1908, 7.4.1908, 28.11.1908; 5.2.1909, 14.2.1909, 5.3.1909.

53 C.R. [Journal of the Community of the Resurrection], 21 (1908).

54 See further D. Gaitskell, 'Christian Compounds for Girls: Church Hostels for African Women in Johannesburg, 1907–1970, in: *Journal of Southern African Studies* 6, 1 (1979), pp. 44–69.

55 USP, CWW, Miss Phillimore to Miss Gurney, 21.3.1913.

Portuguese, dipping into several other tongues in retirement. Whereas some long-serving American missionary women were fluent in Zulu, the other Anglican women in this study, especially the urban interwar activists in Sophiatown working with schoolchildren who were learning English, did not steep themselves in African languages. She also voiced greater emotional attachment to the women among whom she worked than did her contemporaries. Leaving Potchefstroom in 1916 to follow the call to Mozambique, for instance, was a real wrench:

*These last few weeks have been a very painful time for me, for I have loved the natives, and they have been so very sweet to me. They have simply been showering little farewell gifts upon me. It is all I can do to keep from breaking down... I feel so ashamed to think I did not love them more & serve them better while I still had the chance. One woman did say very sweetly this week: 'She came from a far land to make herself one with us, we black people.'*⁵⁶

This linguistic competence and human warmth facilitated her later self-taught anthropological skills. When her book *Valenge Women* was published, the Cambridge don A.C. Haddon provided the short Introduction. He had first encouraged Dora's research back in 1921, when she wrote asking for advice, recognising that 'with her knowledge of the language, her sympathetic character, and the close contact which her professional duties implied, she was in a peculiarly favourable position to undertake such investigations'. Furthermore, he thought that '[s]tudies of this kind can be accomplished only by women', and though many might have equal opportunities, 'very few' had 'sufficient enthusiasm, training, and catholicity to undertake them' especially with 'the extra-ordinarily conscientious care' with which the observations were recorded.⁵⁷

Dora did, however, encourage the adaptation of the mission station's configuration of buildings in the cause of female religious autonomy. Alongside her routine religious teaching duties in the Mozambique congregation from 1917, she soon spotted a possible opening for a new development, to protect Christian widows from the levirate, which might well entail being 'inherited' by a 'heathen' brother-in-law. She wanted to make it possible for such widows to

live together & work for their living (which they do in any case) & attend Church services & classes as much as possible; instead of being at the beck & call of a heathen husband who has already a superfluity of wives. They should be free to make a second Christian marriage if they choose.

There were already three in 1920 to form a nucleus of such an 'order'.⁵⁸ Like Dora, these were women without men, many of them mature and closer to her in age. She was safe-

56 USPG, CWW, Earthy to Miss Saunders, 26.11.1916.

57 A.C. Haddon, Introduction, to: E.D. Earthy, *Valenge Women: The Social and Economic Life of the Valenge Women of Portuguese East Africa. An Ethnographic Study*, London 1933, v.

58 USPG, CWW 140, Earthy to Miss Saunders, 31.7.1920.

guarding their right to live outside conventional conjugal domestic space, relocated on church property as unattached women in their own place, freed from compulsory remarriage. With time, she came to lean on two of them in particular for material and emotional support. By 1923, she had 15 women in her Band of Anna and listed them all by name, distinguishing the special circumstances which had brought each to the mission;⁵⁹ by 1927, there were nineteen of them, Rhoda and Mara being especially involved in Dora's church work, coming on trek with her: 'We have often slept in native huts and eaten native food, and have thus been brought into closer touch with the life of the women.'⁶⁰ It was they who accompanied her on her six months' research towards the book. From the beginning in Mozambique, Earthy was trying to see how Christianity could build on the inherent sense of worship of the people, or show them the true version of their existing rites of purification. Her 1920 report was full of material on traditional beliefs and how Christianity could be grafted on.⁶¹ From the next year, she was excitedly discovering anthropology and sending long descriptions of African customs and practices to the Women's Committee. By 1926, she had published an article in the international mission press whose overall thrust was to suggest ways in which ritual practices associated with women's lives could be adapted to Christianity, and Christian spiritual teaching could build on existing patterns of thought, because Christ himself was the bridger of all gulfs, whether that separating heathenism and Christianity, or the passage 'from sin to holiness, from death to life.'⁶²

In retirement, Dora Earthy seemed to be catching the wave of the time in her very positive and inclusive 1933 assertion of the potential for adapting Valenge ritual to the detailed progress believers made through the catechumenate, baptism and Christian marriage. She was sure from her own long experience among the Lenge of their deep understanding and acceptance of notions of sin, the practice of confession, the ceremony of confirmation, Christ's atoning sacrifice, and remembrance of the dead. She even returned to her metaphor of the bridge, but in a more encompassing fashion, suggesting that even the cultural resources of pagan society might be reaching across the gap:

*Between African paganism and Christianity there is a gulf, the spiritual counterpart of the Victoria Falls. Only the Master Architect and Builder can bridge that gulf, but His workmen can help by finding the materials wherewith to build the bridge and span the gulf, under His direction. Tribes and classes of people have each their own contribution to bring.*⁶³

These ideas were a new metaphorical 'space', in a sense, for thinking about religious interaction.

59 USPGE, E, Earthy, 12.12.1923.

60 Ibid., Dec. 1927.

61 USPGE, E, Earthy, 29.12.1920.

62 D. Earthy, The Customs of Gazaland Women in Relation to the Christian Church, in: International Review of Missions [IRM] 15 (1926), pp. 662-74.

63 E.D. Earthy, An African Tribe in Transition from Paganism to Christianity, in: IRM 22 (1933), p. 367.

Frances Chilton: Concentrated Space for Domestic Training Superseded by Dispersed Informal Christian Education for the Young

Frances Chilton applied to do children's work in a school or institution, and children indeed remained her central focus until retirement in 1955. She began by teaching domestic science to girls at St Agnes School, thus taking forward the 'home' orientation of female education begun by Julia Gilpin, but in fact by the 1930s some African girls were going far further at school, even to the academic high point of Standard 8 with its rather theoretically slanted domestic science course.

With time, however, Chilton got involved in the mission-dominated girls' uniformed movement, Wayfarers (a segregated alternative to Girl Guides), which drew particularly on school pupils and used female teachers as leaders. She advanced to seniority as a Commissioner and was responsible for training many black leaders in a movement whose games, songs, camps and uniforms helped enliven and consolidate the female 'school' community of faith.

Chilton also took charge from 1933 of Reef township Sunday Schools, her career illustrating the striking expansion of Protestant mission activity among African schoolchildren in the inter-war period, in the face of rising numbers and increasing secularisation of the day schools. Churches hoped to revitalise Christianity's popular appeal by more pleasurable, informal and sociable methods to win over the young – and indeed these new fields of trans-cultural interaction proved vital to mission consolidation in this era. Frances organised weekly training classes for the young Sunday School teachers – some drawn from older school-pupils – and sent out suggested programmes, producing lessons which were translated into several African languages for dissemination. By 1937, she supervised 37 such schools, reaching 2,000 children under 87 teachers.⁶⁴ All three of these 'spaces' of work imposed no generational or conjugal barriers to Frances as a young woman.

In 1946, the Mothers' Union presidency – overseeing the large network of weekly devotional groups which, again, were ultimately a legacy of Gilpin's time – 'was rather thrust on' Frances, as convention still demanded white supervision. She did it because she had to, but it definitely took second place to her Sunday School work. While taking organisational responsibility for seeing that members paid their dues and got their badges, she was too busy to develop a close knowledge of their concerns. She largely left the running of the Mothers' Union to the black clergy wives, conceding that the women also took the attitude, 'What could she know about mothers, because she was single?' She did not speak of married African women with the warmth and intimacy of Dora Earthy's letters, and this was an area where earlier space for trans-cultural religious cooperation was shrinking for spinster missionaries.

64 Interview with Frances Chilton, 2.2.1978; *The Watchman*, August 1937.

Dorothy Maud: Space for Racial Peace-Making among the Young via Deliberate Residential Rootedness

While overlapping with Chilton's period of service both in time and the focus on children, Dorothy Maud's work in Johannesburg constituted a far more explicit and self-conscious project of inter-racial spiritual cooperation, acutely alive to African political sensitivities in the late 1920s. But place and location were crucial, and special buildings pivotal. Under Dorothy's energetic leadership, two 'settlement houses' were built in African residential areas of Johannesburg, Ekutuleni (Zulu for The House of Peace)⁶⁵ in Sophiatown in 1928, and Leseding (Sotho for The House of Light) in Orlando, the first township in what became Soweto, in 1935. Although Dorothy herself had no experience of working in the London East End settlements, those experiments in religious and social bridge-building were part of her mentors' conceptual baggage. She wanted Ekutuleni to show that a new racial unity (as opposed to London's cross-class fellowship) was possible through Christ.

Opened in February 1929, a large double-storey house with five bedrooms, sitting room, offices and chapel, with clubroom and playground close by, Ekutuleni was visited that year by Margery Perham, colonial researcher:

*[It] looks very clean and modern, standing on top of the stony outcrop of a little kopje, which gives it a sense of light and space in those oppressive surroundings. Inside it is Oxford-English to the last bit of china, with gay London Underground posters, homespun curtains and Medici prints. A cheerful crowd of women in bright linen aprons were preparing a Sunday School party, calling out to each other by their Christian names, all very happy and united.*⁶⁶

By 1943 (when Dorothy left to become a nun), Ekutuleni and Leseding housed a dozen white women missionaries doing social and church-building work reaching over 6,000 African children via church preparation classes, Sunday school, youth movements, a vast range of clubs and four nursery schools. Replicas followed in Pretoria and Salisbury, Southern Rhodesia. The fact that women missionaries deliberately built themselves homes in African areas in the very years when the city was implementing residential segregation - and quite against the trend of (married) white missionary practice - is perhaps the most striking aspect of the whole affair. Singleness freed and empowered them in this respect, whereas it correspondingly limited their effective work to one among urban children, rather than the adult women so frequently assumed to be their natural constituency. Maud worked in lively partnership with the CR leader Raymond Raynes to expand the church's social and educational reach - which had a notable impact on the

65 Sometimes 'Place' instead of 'House' was the term employed, hence, 'The Place of Peace-making', highlighting the stress on location, and suggesting a wider, less purely domestic potential.

66 M. Perham, *African Apprenticeship: An Autobiographical Journey in Southern Africa, 1929*, London 1974, p. 143.

physical environment. In six years they ‘built three churches, seven schools, three nursery schools... expanded the hospital and built a swimming bath’ while also campaigning successfully for ‘water, lighting, sanitation and roads’ in the townships.⁶⁷

The long-term fate of these innovative spaces for female religious interaction with African girls as well as boys is a reminder of the wider spatial reconfigurations at work (which would also have an impact on the efforts of the last of our five). The venture was handed over to nuns by the 1940s; then the forced removal of the Sophiatown population and the further development of Soweto outflanked both houses and removed their *raison d’être*: being in among the people. By the 1970s Ekutuleni became, like Pretoria’s Tumelong, an umbrella term for a range of church-linked spiritual, educational and welfare projects directed from an organisational centre which was descended from the original but unable, under apartheid legislation, to sustain its deliberate self-placing in an African suburb.

Hannah Stanton: Residential Identification as a Basis for the Theological Training of Adult African Women

When Hannah Stanton agreed in 1956 to become warden of the Ekutuleni offshoot, Tumelong, ‘The Place of Faith’, in the African township of Lady Selborne, Pretoria, it was the significance of place and location at that historic juncture that swung it for her. Its standard repertoire of youth-oriented activities then (confirmation classes, Guides, nursery and Sunday schools) – very much echoing Ekutuleni in the 1930s – was at odds with her own professional training and employment history. Nevertheless, the chance of residential identification mattered: to live among and work with the people, getting to know them as friends, drew her. She would be sharing hardships: dust, heat, flies, bucket sanitation, some of the insecurity of the future. In the end, the intense shock of a political confrontation in her first month at the mission decided her.⁶⁸ She could be seen as reconceptualising the key ‘sacred spaces’ for mission effort – re-prioritising church life over the links between church and school (which Maud and Chilton sought to bolster), or links between home and church, the sphere of Deaconess Julia.

Hannah’s theological training was soon put to good use as she took a far-sighted initiative which shows up changing attitudes to female leadership even in the very male-dominated Anglican structure. Wanting to leave some lasting heritage when Lady Selborne was destroyed in the interests of urban segregation, and with the bishop’s encouragement, Stanton began using the Tumelong settlement to give a handful of African women intensive residential theological training, both biblical and practical. This was over half a century after the CR began training African men for ordination – but African clergy wives had long assumed, as in other denominations, important leadership roles in the

67 Butler, *The Prophetic Nun*, p. 54, quoting N. Mosley, *The Life of Raymond Raynes*, London 1961.

68 See Stanton, *Go Well* (note 40), Ch. 3.

weekly prayer meetings and regional organisation of women's groups, as if they (unofficially) shared their husbands' ordained status. For Tumelong's course, women were there on their own merits, not through marital endowment. The spiritual demands were as rigorous as the academic.⁶⁹ However, Stanton's arrest under the March 1960 State of Emergency brought the venture, with its potential space of female religious collegiality, to an end.

Conclusion

In a sense the wheel had come full circle: whereas Julia Gilpin before 1910 had been training scattered women converts fairly informally and unsystematically to lead the Women's Help Society branches over an extended area, Dorothy Maud and her friends had been edged out of such hands-on shaping of black adult female collective church life in their more concentrated youth-slanted work sphere by the 1930s, just as Frances Chilton felt she lacked entitlement to lead the Mothers' Union matrons. Yet by the late 1950s Hannah Stanton was once more working with individual women leaders – though they came to her and stayed to be trained rather than her itinerating out as happened earlier in the century, and the training was more formalised and academic, more like what black male clergy might have been receiving several decades before.

While the imparting of 'home' piety and domestic skills for African women and girls was an important thread throughout the period, and Dorothy Maud and Hannah Stanton each located their 'home' temporarily in an African area, the idea of 'away' helps encompass the sense of constant movement by both missionaries and converts, as well as the impact of the wider society beyond the African Christian home – which, in town, was often much beleaguered and all too fragile or impoverished.

Overall, the trajectories of these five women missionaries illustrate a range of new and significant institutional and ecclesiastical women-only spaces (as well as some 'co-ed' children's activities) opened up in the first half of the twentieth century to further Christianity among (especially) urban Africans. They contributed to the consolidation of a relatively strong individual and corporate black female spirituality, which appeared more intense and widespread than among their male counterparts. Nevertheless, the continuing 'separateness' of women's fervour within church life, much of the time, remained both a strength and a weakness.

British missionary spinsters helped carve out space and build actual places for black female faith to grow and develop in the southern Transvaal and southern Mozambique from 1907 to 1960, but the 'gender encounter' which ensued was generally more a cross-racial one between women from Britain and Africa as to what female faith might mean than a gender encounter with entrenched male power in the hope of transforming relations between the sexes. The Anglicanism of that era, as well as ingrained gender as-

69 Ibid., Ch. 8.

sumptions, socialisation and power relations, ensured that male priestly predominance and hierarchical church structures retained their grip, and women came together to learn more and express and organise themselves in the interstices of such bulwarks. Indeed, Meintjes argues that while women's space in mission communities 'created an arena for female solidarity', it constituted at the same time 'a formidable means of social control for any woman who might balk at the constraints'.⁷⁰

Despite such gender disequilibrium, African women drew personal and group strength from their faith and helped their communities hold together in the more difficult times to come, until the worst of apartheid had been survived, if not yet altogether surmounted. Indeed, in a final twist of the space metaphor, it is worth drawing on a vignette study of everyday sources of African American female spiritual strength for survival.⁷¹ Fayth Parks uses the term 'sacred daily life' to identify 'a psychological space... imbued with spiritual values' where black women 'can exist and find, renew, and reclaim Self', via 'an alternative consciousness that guards against annihilation'. Many black Anglican women in South Africa have likewise sought to 'create, nurture, and sustain self, family, and community' by means of such spiritual values as 'the basis of reasoning and action'.⁷² For all their flaws and human limitations, missionaries such as the five on whom I focus helped in that process and contributed to the rooting in daily life of spiritual space for 'a gospel in which hope outlives despair'.⁷³

70 Meintjes, *Family and Gender* (note 35), p. 145.

71 F.M. Parks, *Standing their Ground: Black Women's Sacred Daily Life*, in C. Higgs/B.A. Moss/E.R. Ferguson (eds), *Stepping Forward: Black Women in Africa and the Americas*, Athens, Ohio 2002, pp. 158-169.

72 *Ibid.*, p. 158.

73 *Ibid.*, p. 159.

A Space Too Vast and Silent? German Deaconesses and the Patriarchy of the Berlin Mission in Apartheid Transvaal

Lize Kriel

RESÜMEE

Lize Kriel: Ein Raum zu riesig und still? Deutsche Diakonissinnen und das Patriarchat der Berliner Mission im Transvaal unter Apartheid¹

Unverheiratete deutsche Missionarinnen, die während der ersten Jahrzehnte der Apartheid nach Südafrika kamen, fanden eine Missionsleitung vor Ort, die von älteren Männern autoritär dominiert wurde und sich weigerte, die Apartheidpolitik der im Jahre 1948 gewählten Regierung zu kritisieren. Am Beispiel einer einzelnen Missionarin aus Ostdeutschland versucht der Aufsatz, die vorhandenen Quellen zu hinterfragen und festzustellen, welche Möglichkeiten einer Frau offen standen, die in manchen Fragen die Annahmen der Missionsleitung nicht teilte.

Still considered a recently-identified scholarly pursuit, the study of women missionaries in the twentieth century has nevertheless already resulted in several thorough research outputs on Western women working in various continents.² In South Africa the work of Joan Millard and Deborah Gaitskell³ sheds light on the careers of a number of women

1 Many thanks to Nora Thoma for her assistance with translating many of the quotations from German into English. I myself, however, remain responsible for the final version of all translations in this article.

2 See D.L. Robert (ed.), *Gospel Bearers, Gender Barriers. Missionary Women in the Twentieth Century*, Maryknoll 2002; R.C. Brouwer, *Modern Women, Modernising Men. The Changing Missions of Three Professional Women in Asia and Africa, 1902–69*, Vancouver 2002; D. Gaitskell (Guest ed.), *Women and Missions Issue*, *Le Fait Missionnaire* 16 (July 2005). The Summer 2000 number of the journal *Feminist Review* was a special issue which also contained contributions on the twentieth century – see next footnote.

3 J. Millard, *Nineteenth and Early Twentieth Century Missionary Wives in South Africa: Equal Partners or Historical Non-entities?*, in: *Missionalia* 31 (April 2003), No. 1, pp. 59–71; D. Gaitskell, *Female Faith and the Politics of the Personal: Five Mission Encounters in Twentieth-Century South Africa*, in: *Feminist Review* 65 (Summer 2000), pp. 68–91. Also see G. Cuthbertson/L. Kretchmar, *Gender and Mission Christianity: Recent Trends in South African Historiography and Theology*, in: *Missionalia* 24 (November 1996), No. 3, pp. 277–301.

in English-speaking church denominations. Single women missionaries in the Berlin Mission Society (hereafter BM), while having been under some scrutiny in East Africa⁴ and extensive investigation in China,⁵ are still largely invisible in South African mission historiography.

In the existing scholarship, particularly on the side of the still very useful, but aging works by South African scholars, the role of German women in missions in South Africa is often ignored, mostly perceived in the form of a supporting wife alongside a white male missionary, and thus entrapped within the ideology of the male-dominated South African leadership.⁶ Few studies (all by German authors) recognise the possibility of more diverse gendered undercurrents within the BM.⁷ This comes as no surprise considering the strong authoritarian and paternalist approach of the BM, particularly as its development in South Africa has been scrutinized in several studies.⁸ In an article on this issue, Gunther Pakendorf linked these missionaries' "growing alienation from the needs and aspirations of the indigenous converts" to their "increasing acceptance of and co-operation with Boer authorities":

*... when in the apartheid era human rights violations, mass removals and political repression were affecting not only the general population but the very adherents of the mission churches themselves and protest against these policies came from various quarters, the German missions were to a very large extent silent. It was a silence resulting as much from the absence of an interventionist tradition in Lutheran theology as from the elected affinities, developed over several generations, between German missionaries and their children and the white rulers of the land.*⁹

A 'large extent' of silence was, however, not total silence. There were South African German missionaries, like Pakendorf's own father, Paul-Gerhard Pakendorf, who played a crucial facilitating role between the African congregations, the South African admin-

4 I. Fiedler, *Wandel der Mädchenerziehung in Tansania: Der Einfluss von Mission, kolonialer Schulpolitik und nationalem Sozialismus*, Saarbrücken 1983.

5 V. Boetzing, "Den Chinesen Chinese werden." *Die deutsche protestantische Frauenmission in China, 1842–1952*, Stuttgart 2004.

6 D.W. van der Merwe, *Die Berlynse Sendinggenootskap en Kerkstigting in Transvaal, 1904–1962*, Argiefjaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis 50, II, Pretoria 1987; G.J. Jooste, *Ras, Volk en Politiek in die Berlynse Sendinggenootskap*. Die Berlynse Sendinggenootskap en die Rassevraagstuk in die Unie van Suid-Afrika, D.D. Thesis, University of Pretoria 1996; L. Zöllner/J.A. Heese, *Die Berlynse Sendelinge in Suid-Afrika en hul Nageslag*, Pretoria 1984.

7 K. Roller, "Statt dessen schwang sie eine andere Waffe". Gewalt und Geschlecht in Texten der Berliner Mission über Südafrika aus dem Zeit um 1900", in: H. Stoecker (ed.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918–19*, Stuttgart 2000; K. Rüther, *The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversions and the Development of a Christian Culture in the Transvaal*, Münster 2001; A. Schultze, "In Gottes Namen Hütten bauen" *Kirchlicher Landesbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005*, Stuttgart 2005.

8 Van der Merwe, *Die Berlynse Sendinggenootskap* (footnote 6); Jooste, *Ras, Volk en Politiek* (footnote 6).

9 G. Pakendorf, "For there is no Power but of God." *The Berlin Mission and the Challenges of Colonial South Africa*, in: *Missionalia* 25 (1997), No. 3, pp. 255–273.

istration and the German head office of the BM.¹⁰ The growing distance between the South African BM community and their African congregations, and the resultant silence about the way they were treated by the apartheid government, were generally also more acutely observed by those BM workers who came to South Africa from Germany after the Second World War.¹¹ They were part of a new generation of mission workers, many of whom were willing, in the words of Deborah Gaitskell, to “facilitate their own redundancy”¹² and transfer the church established by white missionaries to the hands of black Christians.¹³ Three of these new missionaries were too outspoken in the eyes of the apartheid government and promptly sent back to Europe.¹⁴ Those who wanted to cross the space between white patriarchy and black alienation in this political climate would have had to display more patience with local inequalities – even to a degree act partial complicity in white privilege, in order to be allowed to stay. They would have had to work more unobtrusively against the existing structures, in order to be permitted to work at all. Such collaborations, however, required a foundation of trust between privileged and oppressed, and those missionaries who decided to adopt this approach had to realize that they were still followed by the shadows of their predecessors.

In a patriarchal world there are certain sectors where women, because it would be so unexpected of them, can act more unobtrusively than men. Sometimes, simply out of previous experience of not having been taken seriously, they can afford to be more outspoken, or more daring in their actions, often with the frustration of someone who has nothing to lose. The correspondence of Deaconess Anneliese Dörfer, who arrived in the Transvaal from East Berlin in November 1952, portrays a dissident approach of this kind. This has prompted me to consider the possibilities for this category of single white female to have intervened in the vast and silent space (in the making of which gendered domesticity was an “active ingredient”) between white BM missionaries and their black congregations. Could it be that the current silence on resistance against apartheid in BM historiography merely reflects a silence in a particular kind of reportage – where dissidence would not have been tolerated and for that very reason not have been reported on?

Yet, even in Dörfer’s case, it would be overstretching the interpretative possibilities of the archival material to brand her a political activist – she too came from the Lutheran theology with its “absence of an interventionist tradition.”¹⁵ The fact, however, that she

10 H. Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit. Geschichte der Berliner Mission 1918–1972* III, Berlin 1989, p. 840, Zöllner/Heese, *Die Berlynsen Sendlinge in Suid-Afrika* (footnote 6), pp. 327–328.

11 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit* III (footnote 10), pp. 789, 822; Schultze, „In Gottes Namen Hütten bauen“ (footnote 7), pp. 166–167.

12 A phrase used by Deborah Gaitskell with reference to Anglican missionary Hannah Stanton in: *Female Faith and the Politics of the Personal* (footnote 3), pp. 68–91.

13 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit* III (footnote 10), pp. 826 & 830: „Wer in diesen Jahren noch ausgesandt wurde, musste damit rechnen, dass er nur einen zeitlich begrenzten Auftrag empfing. Sein Dienst musste zu einem großen Teil darauf gerichtet sein Mitarbeiter aus der afrikanischen Kirche dafür zuzurüsten eines Tages an seine Stelle zu treten. Das galt für die Schwestern wie für die Missionare.“

14 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit* III (footnote 10), pp. 380–1.

15 Pakendorf, “For there is no Power ...” (footnote 9), pp. 255–273.

was checked up by the police on at least two occasions, and that in 1956 a South African “Native” Commissioner refused to renew her permit to stay on at the Blaubeurg mission station in the Hananwa’s “reserve” in the Northern Transvaal – and that the senior missionaries of this synod did not respond in a very sympathetic way towards the sister – does indeed indicate that Dörfer’s approach to South African trans-racial interaction was uncomfortably different from those of the majority of ‘settled in’ whites, including several missionaries. Whereas the community of Berlin missionaries in South Africa to a large extent carried over the nineteenth-century mentality of the mission society (maintaining friendly relations with the white authorities and earning respectability in their view), Anneliese Dörfer marched onto the Transvaal scene with her post-Second World War European views.

Dörfer, who had spent the War working as a nurse in East Prussia, left the GDR right at the time when missionary culture in Berlin was, for the second time in less than two decades, assuming a dissident position towards the state (although many would argue, not dissident enough).¹⁶ Encountering African dissatisfaction with apartheid from this vantage point made Dörfer more sensitive to black people’s frustrations than many a white missionary who had maintained amicable relations with South Africa’s white communities for generations. As a single woman, a deaconess who in the pietist tradition of her Mother House (Salem-Lichtenrade) has dedicated herself to a lifetime of service,¹⁷ her focus on African hardship was also undivided. She did not have the same concerns as the South African women married to BM missionaries. Most of them had little prospect of returning to Germany and had to envision a future for themselves and their children in an environment where Afrikaner nationalism was promising a secure future in which Christianity *and* ‘separate development’ were held in equal measure as respectable ideals.

Dörfer soon became the ‘unofficial’ spokesperson – both in the Transvaal and in Berlin – of a handful of ‘sisters’, as the deaconesses were locally called.¹⁸ What they all had in common was that they did not depart in their engagement with indigenous people from the same point of “growing alienation” which Pakendorf associates with the more established South African missionary families. Avid and confiding correspondent as she was, Sister Anneliese Dörfer’s letters to the BM Committee and her Deaconesses’ Mother House in Germany comment as much on South African Berlin missionaries’ marginalization of ‘the sisters’ as on these missionaries’ (in Dörfer’s words) ‘soft’¹⁹ attitude to social injustice against Africans. In this way Dörfer’s voice forms a striking commentary on the fact that the BM was slow to outgrow its patriarchal philosophy in South Africa. Furthermore, it becomes clear that, at least in the parts of the Transvaal that Dörfer was com-

16 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit III* (footnote 10), pp. 704-722, 793.

17 A. Pfotenhauer/G. Freytag (eds.), *Zeit aus Gottes Hand. 100 Jahre Schwesternschaft des Diakonissenmutterhaus Salem-Lichtenrade*, Bad Gandersheim 2006, pp. 9-33.

18 The concept “Deaconess” hardly ever features in the South African Correspondence of the BM.

19 Kirchliches Archivzentrum Berlin (hereafter KAB): BMW 3030, 1954–1968: A. Dörfer – J. Zimmermann, (Ost-?)Berlin, Ostern, 10 April 1966.

menting on, this tenacious patriarchal world view discouraged both Africans and white women from appropriating responsible, self-determining roles. Of course, the reason why the white “sisters” were so acutely aware of the restrictions imposed by patriarchy was that they were on the receiving end of this discriminating practice themselves – far more so than missionaries’ wives and daughters.

Dörfer’s correspondence in the archives of the BM in Berlin indeed provides a privileged view of tensions between ‘missionaries’ and ‘sisters’, but also between ‘Berlin’ and ‘Transvaal’ – and her participation in it. However, juxtaposing Dörfer’s letters with the correspondence between various male missionaries of the Northern Transvaal Synod restrains one from viewing these white men as one-dimensional enemies of Africans and women in general. On the contrary, their ambivalences and inclination towards change also became clear as the BM slowly proceeded to recognise the independence of an Evangelical Lutheran Church for black people in South Africa in 1963.²⁰ Through her letters Dörfer did indeed contribute to the pressure the Mission Committee in Berlin applied to the South African missionaries to accommodate new approaches that were changing the image of mission work worldwide, and to assist the local African Lutherans to take over the management of their church.

Dörfer’s protest against the policies of the National Party and her superintendents’ patriarchy was in the first place a ‘paper indignation’ expressed in personal letters to fellow sisters and men she trusted in Berlin. She directed letter after letter to the mission headquarters, situated ironically beleaguered in GDR-controlled East Berlin, but then also to the Matron of her Deaconess House, which had in the mean time relocated to Bad Gandersheim near Hannover in West Germany.²¹ Because Dörfer had a joint contract with both these employers, the Mission inspectors and the Matron tried, as far as possible, to exchange the information in the letters they received.²²

While quite aware of undercurrents in black politics in the Transvaal – first from reading and then from what she observed in African households – Dörfer’s (and her fellow deaconesses’) impact is not to be sought in the politicising of Africans or a contribution to the international Anti-Apartheid movement. Through the years Dörfer’s correspondence rather represents the self-recording of the limitations to white female agency within her institutional parameters. One has to ask, in the face of an intrusive over-regulatory state, a South African BM community at pains to attenuate that state, and the resultant high levels of alienation on the side of black BM Christians, if even the best efforts by sisters like Anneliese Dörfer would not just have evaporated in the vast and silent space between the BM and their African converts. Or did the deaconesses’ efforts matter then and there?

20 Van der Merwe, *Die Berlynse Sendinggenootskap* (footnote 6), p. 121; H. Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit. Geschichte der Berliner Mission 1918-1972 II*, Berlin 1989, p. 597.

21 1959–1960. See Pfotenbauer/ Freytag (eds.), *Zeit aus Gottes Hand* (footnote 17), pp. 75–76.

22 KAB: BMW 3028: VERTRAG Zwischen der Berliner Missionsgesellschaft, Berlin NO 18, Georgenkirchstr. 70, einerseits und dem Vorstand des Diakonissenmutterhauses Salem, Berlin-Lichtenrade, Hohenzollernstr 15, andererseits, 1. Januar 1947.

One also has to keep in mind what Tripp in her study of trans-racial Christian collaboration in Uganda has called the “dual and contradictory identities of colonial women”.²³ Dörfer’s writings are a manifestation of struggle both within and against a double network of mission- and government-institutionalized patriarchy. I also say ‘within’, because Dörfer was indeed also facing the classical white women’s temptation to negotiate a matriarchal position for herself amongst the patriarchs, from where she could join in the process of perpetuating the infantilising of her converts. And paternalism is of course not a “whites only” prerogative. Although the post-Second World War missionary enterprise in many respects gives the impression of a great effort to “undo” previous generations of white missionaries’ exercises of control, African evangelists and pastors had to respond to the long paternalist tradition in their church. This could either be embraced or resisted – more probably embraced in some respects and rejected in others – in establishing their new management culture.

While amongst English-speaking denominations the idea had already gone out of fashion well before the Second World War,²⁴ the sisters who came to South Africa in the service of the BM in the 1950s still endorsed a form of “women’s work for women”.²⁵ In a wryly ironic way, this approach could somehow still make sense in some South African spaces as late as the 1960s.²⁶ Because industrialization and urbanization were driven and later characterized by racialised migrant labour, a significant proportion of black women were left behind in the rural Transvaal as functional single parents. The German deaconesses were single women too, and childcare was part of their vocation. They were professional women, trained in nursing or education.²⁷ Moreover, through their double connection with the BM’s Women’s Mission Bureau in Berlin and their Mother Houses in various parts of Germany, they plugged into a network of German Christian women willing to make donations and to talk about the effects of apartheid in Europe. When Anneliese Dörfer could no longer rely on material assistance from East Germany, her Mother House in its new location in West Germany generously continued to contribute to the material needs of people left destitute after forced removals in South Africa.²⁸

That it is undesirable continually to represent African woman as if in constant need of European charity is obvious, but the counter-question is what alternatives there were in apartheid South Africa. The white community was increasingly insulating itself in its

23 A.M. Tripp, *Women’s Mobilization in Uganda: Nonracial Ideologies in European-African-Asian Encounters, 1945–1962*, in: *The International Journal of African Historical Studies* 34 (2001), Vol. 3, p. 543.

24 It “was the first significant gender-linked mission theory. Behind it lay middle-class western assumptions that western women needed to help liberate their sisters around the world by reaching them in their homes, teaching them to read, and providing medical care for their bodies.” Robert (ed.), *Gospel Bearers, Gender Barriers* (footnote 2), p. 7.

25 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit III* (footnote 10), p. 823.

26 „Was nun eher doch anders ist als in Ostafrika, sind die vielen Frauen, denn wenn man sie nach ihren Männern fragt, fast immer die Antwort bekommt: Er ist zu den Weißen gegangen.“ BMW 3028: A. Dörfer – Missionshaus, Berlin, 19 April 1953.

27 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit III* (footnote 10), pp. 829–830.

28 Archiv, Diakonissenmutterhaus Salem-Lichtenrade, Bad Gandersheim (hereafter ASL): Rundbrief, Anneliese Dörfer, 23 Juni 1967:

own separate familial interests. Education was taken out of the hands of the missionaries, and opportunities for medical mission work was restricted.²⁹ In the 1960s, opposed to the officials and the soldiers of the apartheid government who supervised forced removals, a white deaconess' handing out of blankets, buying vegetables and medicine, or offering a ride in her Kombi, was a meaningful counterpoint. In the lives of women pushed into the margins of history, quotidian gestures mattered. Bible schools, prayer groups and singing hymns together mattered.³⁰ One could argue that black women could have organized these activities themselves, but against the historical background of a paternalist supervision of such activities, the deaconesses' approach was a significantly different gesture of solidarity. Besides, as Gaitskell has pointed out, religion remained one of the very few social outlets where people who were categorized into different races could still find common ground.³¹

That the deaconesses' role at this quotidian level does not loom large in the social memory of the African communities which Anneliese Dörfer or any of the other sisters had worked in, is to be expected. As Andreas Heuser illustrates in this volume, the removal of female power from church memory is by no means restricted to Lutheran churches in South Africa, but rather characteristic of a much broader tendency towards male domination, also in African Independent Churches. Besides, the form of service deaconesses were committed to is not of the kind that claims public recognition. Furthermore, while the older, patriarchal "chiefly tradition" of story-telling in African communities was thrown into rather creative disarray by the processes that drove men to the cities and left women in the countryside,³² Lutheran Christians were not at the centre of the making of a new trans-ethnic Marxist-inspired historical rhetoric of protest and resistance. Like the missionaries and the deaconesses, as "good Lutherans" an "interventionist tradition" was not strong in their adopted theology either.

By living so closely with the indigenous converts of the BM, deaconesses became acutely aware of their needs and aspirations, thus countering the "growing alienation" which, according to Pakendorf, characterizes the twentieth century history of missionary-convert relations. Of course the deaconesses were not all equally successful. While Anna von Waldow with her meekness and innovation was loved and respected by most and dismissed or passed over in silence by some,³³ Anneliese Dörfer with her forceful conviction was a little too terrible always to be taken seriously, but then again too headstrong completely to ignore.³⁴ But they were both appreciated in the communities where they

29 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit III* (footnote 10), p. 829.

30 KAB: BMW 3030: Abschrift aus dem Brief von Anneliese Dörfer vom 5.6.63; Auszug aus einem Brief von Schwester Anneliese Dörfer vom 17.11.64; ASL: Rundbrief, Anneliese Dörfer, 23 Juni 1967.

31 Gaitskell, *Female Faith* (footnote 3), pp. 88.

32 I. Hofmeyr, *We Spend our Years as a Tale that is Told. Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom*, Johannesburg 1995.

33 KAB: BMW 3030: R. Hagens, Duivelskloof – Oelke, (Ost-?)Berlin, 10 Oktober 1956.

34 KAB: BMW 3028: P. Begrich, Missionshaus Berlin – A. Dörfer, 17 Dezember 1953.

had worked, and maintained contact with their congregations and with each other after retiring back to Germany.

In the subsequent section of the paper examples are offered of the factors that restricted Anneliese Dörfer's agency, particularly during the first four years of her stay in South Africa: the patriarchy of the BM in the Transvaal as well as the institutions of the apartheid government whom the BM preferred to appease rather than confront; and then also the scepticism with which their previous experience with the BM and other white agencies had left African communities on BM mission stations in the twentieth century.

In the last section I consider the more "established" second part of Dörfer's stay in South Africa – after her removal from Blaauwburg in 1956. It will be noticed how Dörfer's interaction with fellow white male missionaries gradually became less confrontational – to a large extent through the willingness of white missionary wives to create a working space for her, as well as through the commitment of a younger generation of missionaries to transfer the mission church to African hands. From 1963 onwards, the employees of the BM in South Africa were actually in the service of the newly established African churches. Bishop Paul-Gerhard Pakendorf, under whom Dörfer then worked in the Evangelical Lutheran Church of the Transvaal, had been elected to this post by the African pastors.³⁵ However, perhaps because Dörfer had to fight so hard for recognition during her first years in South Africa, she remained fairly uncomplimentary with reference to fellow white missionaries and their wives and sometimes underappreciated the extent to which they supported her, if only by providing an infrastructure through which and beneath which she could proceed with her "women's work".

The BM in South Africa and their Resistance to Single Female Workers

The operational procedure of the BM in the Transvaal was firmly established in the last quarter of the nineteenth century, when men who came to South Africa to found new stations were expected to marry. The labour on the mission station was to a large extent perceived as a team effort between husband and wife, each with their gender-specific roles. In this tradition several missionary wives made formidable contributions to the education and medical welfare of African communities.³⁶

When the BM Director and the Chair of the Women's Mission Bureau visited South

35 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit II* (footnote 20), pp. 596-600.

36 K. Roller, "Statt dessen schwang sie eine andere Waffe" (footnote 7) highlights two such careers. Another example is Helene Franz (née Schultz), the wife of Missionary Robert Franz, who worked amongst the Hananwa of the Blouberg/Bochum area from 1897 until 1914. A hospital established (not on the mission station, however) through the Franz couple's private initiative, became well-known throughout the greater Soutpansberg region, particularly for the treatment of leprosy (/syphilis?) and later tuberculosis. See Zöllner/ Heese, *Die Berlynse Sendelinge in Suid-Afrika* (footnote 6), pp. 84-86; Van der Merwe, *Die Berlynse Sendinggenootskap* (footnote 6), p. 156; T.J. Makhura, *The Role of Women in the Boer-Bagananwa War, 1894-1895*. Paper presented at the South African Historical Society Biennial Conference, Rhodes University, Grahamstown, 2-6 July 1995.

Africa in 1939, an appeal was made by Missionary L. Gieseke and his wife for single German women's assistance as nurses in Venda territory. The BM had indeed, for a long time already made use of the service of deaconesses in East Africa and in China. The Giesekes' argument was that the missionary's wife already had enough other responsibilities.³⁷ During the German visitors' subsequent tour through Vendaland, an African pastor had a different story to tell Alice Bühring of the Women's Bureau. He argued that the Venda women could only be converted by fellow-women, and that the missionaries' wives, with their household responsibilities, simply did not have the time to provide the undivided dedication this would require. Was this the only reason, or was there also something about missionary wives' direct connection to the missionary's paternalist authority that did not appeal to Venda communities?

The Deaconess Movement in Germany, rooted in the pietism of the nineteenth century, had by the outbreak of the Second World War become a well-established aspect of German religious culture – in fact, the War already marked the beginning of its decline in popularity. How did it work? Deaconess Mother Houses offered formerly unmarried women and young widows the opportunity of a professional training (mostly as medical nurse) and a career of Christian service to the community. It was also possible for a deaconess to be “seconded” to Missionary Societies, with whom a contract would normally be raised which entitled the deaconess to return to her Mother House when she retired.³⁸ When after the Second World War the BM assigned several deaconesses to South Africa, it was not right away clear to the South African missionaries what these women were supposed to do. Some, like Anna von Waldow, wanted to continue the “women's work for women” for which von Waldow had been rather famous in Tanganyika before the War, because of the innovative way in which she “Christianised” indigenous initiation customs.³⁹ Former medical workers, like Anneliese Dörfer, would follow von Waldow into an evangelizing assignment, considering the fact that South Africa was not willing to recognize foreign medical qualifications obtained elsewhere than in Britain. Gieseke's wife, recognizing in such “sisters' work” much of what she was under the impression she had been doing anyway, wrote to Berlin, suggesting a rethinking of the missionary wife's status as a thus far unpaid co-worker of the BM.⁴⁰ The “sisters”, as we have seen, were convinced that their approach was different and supplementary to missionaries' wives' efforts.

In 1949 a gathering of BM missionaries in the Transvaal compiled a number of resolutions. That a statement attempting to demarcate deaconesses' work was grouped together with an announcement failing to reject apartheid reconfirms the BM's patriarchal position:

37 BMW 1/9350, 1937-9: L. Gieseke, Vorträge gehalten auf der Freizeit im März 1939 in Pietersburg, Südafrika.

38 There were several variations to the model. My description here applies specifically to Anneliese Dörfer. See Pfotenbauer/ Freytag (eds.), *Zeit aus Gottes Hand* (footnote 17), pp. 9-33.

39 See K. Fiedler, *Christianity and African Culture. Conservative German Protestant Missionaries in Tanzania, 1900–1940*, Leiden, 1996 and I. Fiedler, *Wandel der Mädchenerziehung in Tansania* (footnote 4).

40 KAB: BMW 4343: 20 Mai 1950.

Apartheid: The convention passed the following resolution: Our church does not pursue earthly goals and does not permit that political teachings penetrate the church. We emphasise emphatically that our synod and church will not get involved in the politics of the government provided that nothing in the Bible obliges us to do so. [...]

From the convention comes the request to clarify the principles of Communism. [...] The participants at the convention realize the dangerous consequences of this idea for the natives. On the part of the pastors the thought was pronounced that we do not want anything to do with such a spirit but on the other hand we should not fail to notice that the church has responsibilities towards the poor. [...]

The question of the Superintendent, how the members of the convention perceived the dispatching of female missionaries in our synod, was spontaneously answered by the assembly: we do not reject female helpers but we wish that they should stay within the framework of female activities.⁴¹

In a statement compiled by Northern Transvaal BM Superintendent Martin Jäckel as late as 1955, the question whether a missionary should be sent to the mission field married or unmarried was addressed. Apparently Jäckel had compiled the statement in consultation with his fellow male missionaries. The report is significant for an understanding of the mentality at the time and is thus summarised here in some detail. Missionaries, it was said, are male and should marry – whether before or at the soonest appropriate time after arrival in South Africa. Single missionaries in remote areas, so the statement continued, face the temptation of starting relationships with black women; in urban areas, of idly spending time and money with other young men. While it was contemplated for a moment that a wife takes up a lot of time which a bachelor would otherwise have had for himself, the author reminded himself that a bachelor has to trouble himself with every ‘triviality of the household’. The implication is clear: either women or servants are supposed to do that – and wives are the more economical option. Missionaries’ daughters were considered the most appropriate kind of brides, because they could probably speak an indigenous language, and would most likely have a qualification either to nurse or to teach or they would have some experience in office work. The additional advantage was that they were already in the country and thus saved the BM the cost of relocation to South Africa.⁴²

The paper’s theorizing was indeed matched by the actual tendency of young missionaries to opt quite often for missionaries’ daughters as prospective wives – another explanation why the missionary fraternity had remained so close-knit and family-oriented: missionary daughters seemed a good choice from an affective, economic and career perspective. This was then the hegemonic order which Anneliese Dörfer entered in 1952, one in which an unmarried, aspirant missionary was deemed problematic, so much the more

41 KAB: BMW 10904 – Jäckel, 1949-1956: Niederschrift des Konvents zu Botschabelo am 17.-18. Oktober 1949.

42 KAB: BMW 8568, Jäckel, 1955: Soll der Missionar verheiratet oder unverheiratet auf das Missionsfeld gesandt werden?

if she were female. In 1953, together with two other deaconesses, Dörfer compiled a collective letter about their grievances:

*... in the report on this year's Brandenburg-Missionskonferenz in Berlin it was explicitly stated that great importance must be placed on the work of women in the mission. This women's work is foreign to many of our missionaries and is rejected by most, since the direct service of proclaiming the Gospel is the privilege of men. They have nothing against it if female missionaries are posted as nurses, or similarly, as teachers or hostel matrons. Therefore [female] teachers are welcomed at the moment because they do not strain the coffers of the Berliner Mission, but rather contribute to fill it up.*⁴³

Female assertiveness of this kind resulted in references such as the following in the correspondence of male missionaries of the BM in the Transvaal: "Yes, our 'dear' sisters! They want to have everything according to their own wishes."⁴⁴ ... and: "... the sisters create more trouble than all of the missionaries together."⁴⁵

The Deaconesses' ideal of being recognized as woman missionaries was far from being accepted in the Transvaal by the early 1950s. Willy Leue, who for years had been the missionary in charge of the station Edendale near Pretoria, as well as supervisor of the Mission's printing works and also treasurer of the Northern Transvaal Synod, had a particularly hard time understanding the principle of deaconesses' work:

*Have you already heard that Miss Lore Fricke got engaged and now wants to get married? I find that good. If only all sisters would do that, then that would be a good solution to the ever-increasing problem of the sister question.*⁴⁶

Already two years previously, Leue confided to Superintendent Martin Jäckel: "Long live the new era. It is hilarious; but we two just do not quite fit in any more".⁴⁷

It is significant to note that the "sister question" and the "new era" related to a different perception of racial hierarchies in the Transvaal. In the letter by Dörfer and her colleagues quoted above, the issue of reaching African women through women's mission work is mentioned. From the following letter, in which Leue discusses another female co-worker of the BM, one can see that the changing roles of women and black people in society were not to be debated separately. Leue held the assumption (and he felt confident that he shared it with Jäckel) that the ideals of women like Dörfer and the attainment of racial equality went hand in hand and augured problems for the established ways of the BM in South Africa:

43 KAB: BMW 3028, 1936-1981: Anneliese Dörfer, Madgalene Johst, Elisabeth Mertens – Dr. Grünwald, ca. September 1953.

44 KAB: BMW 10904: 1949-1956: W. Leue – M. Jäckel, 6 September 1954, „Ja, unsere "lieben" Schwestern! die möchten alles nach ihren eigenen Wünschen haben."

45 KAB: BMW 10904: Jäckel – Leue, 21 Oktober 1954: „... die Schwestern machen mehr Mühe als alle Missionare zusammen."

46 KAB: BMW 10904: W. Leue – M. Jäckel: 30 Oktober 1955.

47 KAB: BMW 10904: W. Leue – M. Jäckel, 24 Juni 1953: „Es lebe die neue Zeit, sie ist köstlich, nur wir beide passen nicht mehr so recht darin."

*I have to say that if all sisters could be like her [Dr Lehmann] then I would also be reconciled with the sisterhood. This obsession with racial equality she will soon get rid of here, but otherwise she is game for anything.*⁴⁸

Much can be read into Leue's choice of metaphors, much that might not be substantiated. What I deduce is that a woman who was willing to act as 'one of the guys' would be one that could be absorbed into existing power structures, in which male whiteness dominated. From several of the above quotations from Leue's correspondence it becomes clear that it would be wrong to assume a unified vision among all the professional German women who came out to South Africa since the 1950s. What is significant is the way Leue marked "this obsession with racial inequality" as the one thing they had in common – and *that* was the problem. Anneliese Dörfer, for one, did not lose her obsession.

Dörfer and the Authorities

That Dörfer was one of the very few BM workers to have had a close shave with the apartheid authorities (this was, in fact, the only reason why she was written into Werner van der Merwe's history of the BM in the Transvaal⁴⁹) sets her into a category of her own. She cannot be upheld as representative of the deaconesses in general in her confrontations with the South African authorities. Nevertheless, her interaction and collaboration with other deaconesses and missionaries, as presented in the next section, sheds more light not only on her but also on her fellow BM workers' attitudes towards the South African state.

Shortly after her arrival in South Africa, Dörfer wrote to Gerhard Brennecke, Director of the BM in Berlin. From Anna von Waldow's mission station in Vendaleland, where Dörfer was supposed to gain insight into the more experienced deaconess's approach to "women's work", she reported how she and her fellow-sister had had "exciting conversations about policies towards the natives". Dörfer also reported on her observation of African resistance against the apartheid government penetrating into the deeply rural Vendaleland:

*I also found the greeting with the clenched fist and the upright thumb impressive: Kehre wieder, Afrika!*⁵⁰

48 KAB: BMW 10904, 1949-1956: W. Leue – M. Jäckel, 11 November 1953.

49 W. van der Merwe, *Die Berlynse Sendinggenootskap* (footnote 6), p. 151.

50 BMW 3028: A. Dörfer, Beuster – G. Brennecke, Berlin, 26 Dezember 1952. Dörfer uses the German translation of the popular African National Congress slogan, "Mayibuye iAfrika" – May Africa return / return to us our country. Dörfer already knew the slogan from Ludwig Weichert's popular book *Mayibuye i Afrika. Kehre wieder, Afrika!* It was first published in the late 1920s and Dörfer had it listed as one of the books she had lost during her repatriation from British East Africa in 1940. See KAB: BMW 3028: Liste über das im feindlichen Lande verbliebene Eigentum der Diakonisse Anneliese Dörfer, ca. April 1940.

This was underlined in red by Brennecke (or one of the other readers of the letter in the Mission House in Berlin?). An observation like this supported Brennecke's conviction that the BM in South Africa should break away from its cosy relations with the South African State.⁵¹

It was at Blaumberg, where she was sent in 1955 to stand in for another missionary on home leave, that Dörfer for the first time assumed full responsibility for a mission station and learnt to know the intrusive ways of the representatives of the apartheid state. The fact that she was a single woman living alone in a "native reserve" bothered the police. It is interesting that she did not communicate this issue to the BM in Berlin, and that the missionary society only learnt about it via her Mother House:

*We learnt from your Mother House that the police had visited you several times to impress upon you the fact that you were staying at Blaumberg at your own risk. This was all new for us to hear ... We would nevertheless have been most grateful if you had also informed us about it.*⁵²

But Dörfer had a further problem. Being of East German origin, she did not need to do much to attract the attention of the South African police in their feverish search for communists:

*They are anxious about people from communist areas around here. Fourteen days ago the police looked me up again; they have heard that I came from East Germany. They have to check such people. I tried to explain to the policemen what nonsense this was, but the one read out a document with the whole list of communist countries and amongst them was East-Germany too. I asked him if he had not heard anything about 17 June and the stream of refugees.*⁵³

The Blaumberg experience shaped Dörfer's approach to her work in South Africa in an important respect: it left her with a deep impression of just how reluctant the male leadership of the BM in the Transvaal was to confront the government. In April 1956 she was informed that the "Native Commissioner" of the region was not willing to extend her work permit in the Blaumberg "reserve" of the Hananwa community and that she had to leave the mission station by the end of May 1956. Her superintendent, Martin Jäckel, did not act to defend Dörfer's position,⁵⁴ and Treasurer Willy Leue took the opportunity to remind the BM management in Berlin that he had been opposed to the idea of female missionaries from the start, and that with Dörfer's expulsion he had been vindicated in his apprehension.:

What I wrote to you in my last letter about the placement of female missionaries in the native reserves was unexpectedly and quickly verified in that Sister A. Dörfer has to leave

51 Lehmann, *Zur Zeit und zur Unzeit III* (footnote 10), pp. 822-823.

52 KAB: BMW 3030: A. Oelke, Südafrika-Dezernat, (Ost-?)Berlin – A. Dörfer, 17 Oktober 1955.

53 KAB: BMW 3030: Aus einem Brief von Schw. Anneliese Dörfer an FrI. Taap, Januar 1956.

54 KAB: BMW 3030: A. Dörfer – Missionsinspektor, (Ost-?)Berlin, 28 April 1956; A. Dörfer, Blaumberg – A. Bühring, (Ost-?)Berlin, 3 Mai 1956, Komiteesitzung vom 7 Mai 1956.

*Blauberg in the next month by government order. As Mr Brother Jäckel wrote today, her resident permit for the Blauberg reserve will not be extended. In the coming years this will most probably also occur in other places, and we must adjust to the changed situation.*⁵⁵

He also used his letter to outline his segregationist vision of the future of South African mission work to the Committee in Berlin. He saw the path South African politics were taking as inevitable and suggested an approach that befitted the apartheid state: “missionary work for blacks by blacks under supervision and guidance of white missionaries.”⁵⁶ Opposed to Leue’s supervision model stood the deaconesses’ credo of service and the BM Committee in Berlin’s ideal of an independent African Church on equal footing with other Lutheran Churches in the world.

Faced with abandoning Blauberg, Dörfer found consolation in a letter from the Women’s Mission Bureau in Berlin. They placed hope in Dörfer’s report that the woman regent of the Hananwa in the Blauberg reserve wanted to ask the government to reconsider its decision to expel Dörfer.⁵⁷ One can imagine the Women’s Bureau’s indignation upon learning that the BM in South Africa did not support this sentiment. Rather, in anticipation of the government’s unease concerning Dörfer’s presence in the reserve, Jäckel had months before already started working on plans for her transfer. That the Women’s Mission Bureau in Berlin and the male leadership of the BM in the Northern Transvaal stood literally worlds apart as far as their views were concerned is clear from the sarcastic correspondence that followed between Leue and Jäckel.⁵⁸ The Committee in Berlin had to resolve the tiff by approving Dörfer’s transfer to Medingen,⁵⁹ the model mission station built up in the previous century by the legendary Missionary Fritz Reuter. There Dörfer would be able to serve the large and well-established African BM congregation.

This expulsion incident explains why one should not expect to find evidence of Dörfer’s awareness and understanding of (not to mention sympathy for) African political talk in her official reports to her local supervisors.⁶⁰ One learns about this from her letters to her Mother House, the Women’s Mission Bureau and men in Berlin she had known well and trusted.

African Apprehension

In July 1955 Dörfer wrote to the Mission Inspector in Berlin (she was justifying the need for the BM to approve her application for a car):

55 KAB: BMW 3029, 1934-1953: Aus einem Brief von Supt. W. Leue, Pretoria vom 21 April 56 an Supt. Oelke.

56 KAB: BMW 3029, 1934-1953: Aus einem Brief von Supt. W. Leue, Pretoria vom 21 April 56 an Supt. Oelke.

57 KAB: BMW 3029, 1934-1953: A. Bühring – A. Dörfer, 17 Mai 1956.

58 KAB: BMW 10904, 1949-1956: M. Jäckel – W. Leue, 8 Juni 1956; KAB: BMW 10904, 1949-1956: W. Leue – M. Jäckel, 11. Juni 1956.

59 KAB: BMW 3030, 1954– 1968: Komiteesitzung, 3 Juli 1956.

60 I am therefore reluctant to take such reports as representative of Dörfer’s view on the forced removal by the government of the BM congregation at Kreuzburg a few years later (1963). See Schultze, „In Gottes Namen Hütten bauen“ (footnote 7), p. 475.

*We are living in serious times, and from our most recent past we know exactly what propaganda means, we also know how fast a regime which is so similar to our Hitler era will and must come to an end. I am really convinced that the time for a white person still to be heard will soon be over. Even here in remote Blaumberg one finds in the huts the inflammatory pamphlets they receive from their folks in the city. I therefore consider every day not spent in the service of our Lord Jesus as a loss.*⁶¹

To Dörfer it was clear that the window for her to spread the gospel in Africa was closing. Her capacity for agency was connected to the African communities' general frustration with South African racial politics, as well as the African congregations' history of previous experience with the BM. Dörfer wished to venture away from the more familiar feminine roles; she wanted also to appropriate formerly masculine-designated responsibilities such as preaching and managing a mission station. She could therefore expect not only African gestures of respect, but also feelings of resentment and disappointment previously directed at white male missionaries, to come her way.

In March 1956 she still reported with pride that the Hananwa of Blaumberg addressed her respectfully as an old man from their own community. In the same letter she reflected with amusement on the fact the Hananwa outside the Church expected her to have a husband (perhaps even more amusing from the Africans' perspective was that they had to 'earn' their medical treatment (and good treatment it would be – Dörfer was an excellent nurse) by figuring out what was going on in the pictures of Dörfer's "flanellograph".

*In the first place I work with the sick; it is difficult because acquiring medication is almost impossible due to enormous transport difficulties. Prior to the treatment I hold a sermon. I seat myself amongst them, hang up a huge biblical picture in front of us and tell them about Jesus. In the beginning I got foolish replies, because I asked questions in a foolish way. For example: "Do you know Jesus?" "No, how should we know him? Is he your husband?" When I tried to explain with the picture who Jesus is, they said, because he has so many long cloths wrapped around him: "Oh, it is a woman?" until they smilingly ascertain: "Aha, he has a beard."*⁶²

However, in April 1956 Dörfer had to witness African resentment towards the BM from within its own ranks:

*The teacher-in-charge Rapholo stirs up the people: "The Mission is to blame: if they had given us additional buildings, your children would still have been able to go to school here."*⁶³

The mission was blamed for allowing the government to determine that the mission school on the Blaumberg station could no longer teach the final year of primary education

61 KAB: BMW 3030: A. Dörfer, Blaumberg – Missionsinspektor, (Ost-?)Berlin, 18 Juli 1955.

62 KAB: BMW 3029, 1934-1953: A. Dörfer – Berlin, 29 März 1956 (Nur für die Hand des geschlossenen Mitarbeiterkreises und zur Vorlesung in kirchlichen Veranstaltungen, nicht zum Vertrieb in den Gemeinden!).

63 KAB: BMW 3030: A. Dörfer – Missionsinspektor, (Ost-?)Berlin, 9 April 1956.

– due to alleged lack of space in the existing facilities. In the way Dörfer reported this to the Inspector in Berlin, she seems to have shared the resentment, but she also had to admit her own inability to change the situation or the local community's attitude. The Inspector in Berlin was a bit astounded, but grateful, when Dörfer also bluntly sketched the situation on this mission station after almost a century's work by the BM. It would have been somewhat harder for a missionary who had spent several years with his family on such a mission station to admit defeat so openly:

When I take a look at our work of almost ninety years I ask myself what we have accomplished. Excellent Missionaries have worked here, but now we are being ridiculed that our work is going backwards instead of forwards, and that is true. No one worries about the Evangelists, they do whatever they want – in other words, they do nothing. [...] The Evangelist Moremi goes to his station very seldom, and if I ask him to explain it, he tells me that there is a very good prayer woman who leads the services, because after all no men ever came! I have already been here for one year and in this year the church council only met once. We go into raptures about preaching to the heathen while we do not have anyone who can take care of them.⁶⁴

Of the many things that can be read into this quotation, three have immediate relevance: Blaumberg in the mid-1950s was a fine example of the alienation between the BM and their congregations to which Pakendorf alludes in his article; gender relations within the African congregation itself seemed close to a breakdown; and the women who still wished to continue with their worship in the Lutheran way were getting on with it without the need of help from a white missionary – male or female. What Dörfer was useful for on Blaumberg mission station (until the government removed her) was to provide for the medical needs of the Hananwa – clandestinely, because the South African government did not recognise medical qualifications obtained in Germany, and with medicine donated from West Germany.⁶⁵ When she eventually did return to Blaumberg for evangelising among the Hananwa women, it would be as a visitor in the company of Carolina Mofya, the leading local Christian woman.⁶⁶

White Wives Making Space for a New Kind of Agent

Dörfer's transfer to Medingen in July 1956, at the time when relations between the Women's Bureau and the South African BM leadership were at such a low point, was successful, to a large extent because it could be facilitated by a missionary wife, who

64 KAB: BMW 3030, A. Dörfer, Blaumberg – Missionsinspektor, (Ost-?) Berlin, 9 April 1956.

65 KAB: BMW 3030: Anruf von Frau Oberin Elizabeth Kette, Mutterhaus Salem, 5.10.55: Salem möchte Schw. Annelise gern mit Medikamenten helfen – durch das Krankenhaus in Holzminden – und möchte dazu auch die zollfreie Einfuhrgenehmigung in Anspruch nehmen.

66 KAB: BMW 3029: Aus der Juni-Nummer der "Glaubensgrüße" aus dem Diakonissenmutterhaus Salem, Berlin-Lichtenrade: Ein Brief aus Afrika von Schwester Anneliese Dörfer: (als sie die Nachricht von Heimgang der Oberin ihres Mutterhauses erhalten hatte).

had also been a missionary daughter. In 1905 Wilhelm Krause had arrived on the mission station as Reuter's assistant, in 1906 he had married Reuter's daughter, Maria, and together the two of them ran the mission station until Krause's death in 1966.⁶⁷ Sister Krause accommodated not only Anneliese Dörfer, but also Anna von Waldow, who had in the meantime been retired rather gracelessly from 'her' station in Vendaland.

The way of women turned out to be the way of compromise, of innovating from within the stereotypical mould. In this, they seem to have had the support of Medingen's white men, Missionaries Wilhelm Krause and Renning Hagens.⁶⁸ However, in this instance the initiative was taken in the domestic domain, and Hagens' actions were actually restricted to grateful observation and reportage to Berlin. Mrs Krause was using her position as the 'typical' missionary wife to create a space for the 'new' missionary women. Note how, regardless of the fact that the construction work had in all probability been physically performed by male African labourers, Hagens ascribes the actions to Mrs Krause itself, because they were her initiative, in her sphere of responsibility:

*Last Sunday (7.10.) I was in Medingen and saw that Mrs Krause had already erected a kitchen for the sisters. [...] She divided the building with a partition so that the sisters can use the second room as a bathroom. Mrs Krause also erected a veranda in front of the 'Rondavel', which the sisters can also use. Everything is well thought through and made with love.*⁶⁹

And Anneliese Dörfer was grateful too:

30.11.56

Since Wednesday I am in Medingen and am surrounded with so much love that I can scarcely handle it. At other times it was so different. You would not believe the beautiful way in which the Krauses have prepared my home. They thought of everything, it became a piece of heaven just like Medingen is anyway, but what they did for me is so much and so nice that I would have liked you to be able to see it too. Is there any other person on earth that has things as good as me?

*The blacks, the way I got to know them, are also different from those in the other areas. Only the language will give me problems: it is Kilobedu and often very different from Sesotho. That means lots of hard work, but Mrs Krause and her sisters are helping so caringly...*⁷⁰

At last Dörfer was provided a space within which she could pursue the "women's work" she was so eager to do. But as we have seen at Blaumberg, her agency only had effect where

67 Zöllner/ Heese, Die Berlynse Sendelinge in Suid-Afrika (footnote 6), pp. 216-217.

68 Missionary Hagens only arrived in South Africa in the 1930s. After the Second World War he worked in Germany for some time before returning to South Africa with his wife and family. See Zöllner/Heese, Die Berlynse Sendelinge in Suid-Afrika (footnote 6), pp. 145-146.

69 KAB: BMW 3029, 1934-1953: Aus einem Privatbrief von Missionar R. Hagens, Duivelskloof, vom 10. Oktober 1956 an Supt. Oelke.

70 KAB: BMW 3030, 1954-1968: Aus einem Brief von Schw. Anneliese Dörfer aus Medingen, 30. November 1956.

indigenous communities had been receptive to it. And that was mostly where African men did not feel threatened by her presence and African women identified with her in an environment where African men were largely absent. This disrupted state of affairs could not all be blamed on the BM; but sending more agents resembling the image of former patriarchy into a situation that had been “allowed” to develop by previous patriarchs was not likely to improve relations. The question now arose: given the limitations in which Dörfer’s work in the Transvaal was initiated, to what extent could she or the other deaconesses help redress the damage done to relations within the BM and its congregations brought about by a paternalist tradition?

What a Woman Like Dörfer Could Do

There were indeed things Dörfer could do that missionaries’ wives were less likely to do. Especially if they were South African, their inclination for taking risks would have been smaller. Unlike the German deaconesses, such women had no safety net in the possibility of repatriation to Germany, should they be caught frequenting and staying over in “black areas”, as Anneliese Dörfer often did.⁷¹ Furthermore, specifically while occupied with raising their children, missionary wives would have had to brave social pariah status if they were to venture too far away from the accepted white South African assumptions about ‘dealing’ with blacks as inferiors who belonged in their own place. Had the white South African BM community felt differently, it might have been easier, but there were many influential missionaries who prided themselves upon the fact that significant aspects of BM thinking about educating Africans were adopted by the apartheid government.⁷²

Although in the last decade of her work in South Africa Dörfer no longer worked under old-school missionaries like Jäckel and Leue, she never became quite comfortable with the male leadership of the BM in South Africa.⁷³ The forced removal of two successive congregations amongst whom she had worked was a bitter pill for her to swallow, and could not be explained away easily. In the face of her own inability to turn the tide – of history, and the BM’s own history of ‘elected affinities’ – she continued to hold the white male missionaries of the BM in South Africa responsible:

The grief of my Kreuzburg people really struck me. Brother Johannsmeier wrote that he had visited them, that they are collected and calm. So they’ve always been. What does a

71 KAB: BMW 3029: Aus der Juni-Nummer der “Glaubensgrüße” aus dem Diakonissenmutterhaus Salem, Berlin-Lichtenrade: Ein Brief aus Afrika von Schwester Anneliese Dörfer: (als sie die Nachricht von Heimgang der Oberin ihres Mutterhauses erhalten hatte). Also see: KAB: BMW 3030: A. Dörfer – J. Zimmermann, Ost-Berlin, 4. Oktober 1966 & Komiteesitzung vom 8. März 1960: Komitee stimmt den von der Auto-Kommission beschlossenen Erhöhungen der Meilzahl für die Dienstfahrten folgender Mitarbeiter zu: Schwester Anneliese Dörfer auf 6.000 Meilen. In the 1960s Dörfer used her mission station as ‘base’, from where she toured for weeks to visit the various small congregations in “black” areas.

72 Van der Merwe, Die Berlyne Sendinggenootskap (footnote 6), p. 114.

73 KAB: BMW 3030: A. Dörfer, Kreuzburg – J. Zimmermann, Ost-Berlin, 6 Mai 1965.

*man who is overworked and proud of his diary full of appointments know about the suffering of disease, hunger and homelessness?*⁷⁴

She felt that the Mission could have acted more forcefully and stood up more strongly against the government. Just before the date scheduled for the Kreuzburg resettlement she already wrote:

What they have planned for our people of the mission is far worse than what awaits Botschabelo. They do not get houses but miserable corrugated iron huts. The land on which they are placed is so poor and small that they cannot plant the smallest thing; at the same time Africa is so, so big and has many huge pieces of land that one could not even imagine in Germany, on which people could settle; they are punished by not getting any land they could cultivate, because they live at the mission station and pay the mission for this. There is also no work, which means they are at the mercy of starvation. "Is that not very Christian!!!!!!?" [...]

*Well, we have drawn up a petition and I will take two men to Pretoria, where Missionary Schultz will then go with them to the government; but our Missionaries are so soft!!*⁷⁵

At this stage Dörfer was reaching retirement age. Her health was also deteriorating. She started making preparations to return to her Mother House in Germany. The decision was concluded when she was severely injured in a car accident in 1967.⁷⁶ If not embittered, she was extremely frustrated by this time: frustrated that more forceful action could not have been taken, perturbed by the limitations to her own agency: her age, her gender and her whiteness. She was also not comfortable with many of the directions taken by the new African leadership of the church – perhaps a sign that Dörfer, at that irritable point, was disgruntled with everything. Almost comical is the way her scepticism with new ways of doing things echoes the way her own arrival on the scene a decade and a half previously had unsettled the “old guard” white missionaries. Her comments nevertheless give us a glimpse of the ways the new church hovered towards, and then again shied away from the paternalist practices of their German founding fathers:

When we compiled the new rules, the wish was loudly expressed by the Africans that they no longer wanted to be ruled by the pastors' wives and that the leadership could just as well befall any other woman. They have also properly brought this to the vote, but in my opinion this is no happy solution, because through the position of her husband the pastor's wife is involved with the members of the congregation in a completely different way than some young woman teacher who can perhaps write a report – even on a typewriter – but has absolutely no spiritual foundation. The suggestions are coming in from all sides now,

74 KAB: BMW 3030, A. Dörfer, Krankenhaus Holzminden – J. Zimmermann, Missionshaus, Ost-Berlin, 18. Juli 1967. When considering that Johannsmeier on several occasions went out of his way to defend the importance of Deaconesses' work, he of all people was perhaps the most undeserving of Dörfer's frustrated naming and blaming.

75 KAB: BMW 3030, 1954 – 1968: A. Dörfer – J. Zimmermann, Ost-Berlin, Ostern, 10 April 1966.

76 KAB: BMW 3030: Komiteesitzung vom 18. April 1867.

*and we should get together and examine them all again. This is how it goes with rules, which the Africans love so much and which I detest.*⁷⁷

It was perhaps time for Anneliese Dörfer to retire. After she witnessed the forced removal of a second congregation she had worked in, there was not much endurance left in her. Whereas back in 1957 Alice Bühring of the Women's Mission Bureau could still console her with the following words:

*Can you still win the trust of the women even under so much tension? I think that especially in such heated political times it is a gift that a woman can find her way to other women despite all. And there a lot of good can be done if the heart is allowed to talk*⁷⁸

... in 1966 Dörfer wrote to Jutta Zimmermann, chair of the Women's Mission Bureau in East Berlin:

*Maybe you will now reply to that [the forced removal of the Kreuzburg congregation] in a different way and talk about suffering, enduring, etc. etc. Please do not do that, dear Sister Zimmermann, you would not get anywhere.*⁷⁹

Who knows what Anneliese Dörfer felt like in the newly-built retirement facility of her Mother House in Bad Gandersheim in West Germany? Did the letters she received from her African co-workers, whom the fellow-inhabitants of the Mother House also knew from Anneliese's reportage about them over the years, cheer her up, or would it just remind her of work incomplete?

The biggest irony of the BM's work in South African in the 1950s and 1960s is that its missionaries had to salvage the "growing alienation" between their society and its Christian converts in order to grant these Christians their independence. Trans-racial relationships had to be re-built in order to facilitate white withdrawal, so that the BM's church in South Africa could become black. On the one hand the deaconesses' work within the BM represented a moment of trans-racial solidarity in defiance of the apartheid state's attempt to categorise people as races and to separate all their activities accordingly. On the other hand, the movement of the time was towards African independence, and in order to challenge the apartheid state in its refusal to grant that to black South Africans in the greater political arena, the BM at least had to grant it to the church they had founded in South Africa. Dörfer could not help commenting on this with some nostalgia:

*I think the mission era has already long passed. Director Brennecke has steered towards its end; of course he too still knew the old times.*⁸⁰

But there is something contradictory about white missionaries getting more involved

77 KAB: BMW 3030: A. Dörfer – J. Zimmermann, Ost-Berlin, 4 Oktober 1966.

78 KAB: BMW 3029, 1934–1953: Frauenmission, Berlin – A. Dörfer, 6 November 1957.

79 KAB: BMW 3030, 1954–1968: A. Dörfer – J. Zimmermann, Ost-Berlin, Ostern, 10 April 1966.

80 KAB: BMW 3030: A. Dörfer, Bad Gandersheim – J. Zimmermann, Ost-Berlin, 23 Juni 1968.

in African people's lives – their hardship and their joy – in order to enable their own organization to withdraw “gracefully”. It did not go undetected by the African women in their farewells to Anna von Waldow a few years earlier. Dörfer herself had these farewell messages translated into German. What follows is my English translation:

Judith Masekela (*pastor's wife*): ... *This is the matter. Today we woman cry the way widows used to cry. Because our Mother leaves us ...*

Emely (*teacher's wife*): ... *God has seen the poverty of our station; therefore he gave us the sister. That was joy. But today he takes her away again. When she goes, she should not forget: I have left people who are very, very sad. May she pray for us, for our hearts are very sore ...*

An elderly woman: ... *Now she goes. May she go in peace. See, however, that we stay without consolation ...*⁸¹

Now Dörfer had to face similar emotions in the letters former members of her congregation sent her in Bad Gandersheim:

*Hearty greetings to you, our sister. We are alive with the help of the Lord. When I came home, to Kreuzburg, I found that you, our sister, have already left us. It killed my heart that I couldn't find you any more. My other grief was that my house had already been demolished. Truly, Sister, this was a great grief for me.*⁸²

81 KAB: BMW 4342: Tsililo tshihulu (das große Weinen). Wörter schwarzer Christen zum Abschied von Schwester Anna von Waldow. Übersetzt von Schwester Eva-Marie Strümpfel.

82 BMW 3030: C. Makwela – A. Dörfer, Bad Gandersheim, 14 August 1967. Andrea Schultze quoted extracts from this letter as she found it translated in the Station file for the Kreuzburg Mission Station (1939-1967) in the BMW archives. To her the document was of exceptional value as the only contemporaneous evidence she could find on how this congregation experienced their forced removal. Regrettably, the original Sotho letter seems to have been lost. Schultze, „In Gottes Namen Hütten bauen“ (footnote 7), p. 475.

“Contested Charisma”. Reflections on the Appearance and Disappearance of Female Visionary Power in a South African Independent Church

Andreas Heuser

RESÜMEE

Andreas Heuser: „Angefochtenes Charisma“. Überlegungen zum Entstehen und Verschwinden der Macht von Seherinnen in einer südafrikanischen unabhängigen Kirche

Wie andere afrikanische unabhängige Kirchen in Südafrika wird die Nazareth Baptist Church meist als eine von Männern dominierte Institution wahrgenommen, obwohl im rituellen Bereich Frauen gelegentlich eine Rolle zugeteilt wird. In der Vergangenheit haben jedoch einzelne Frauen einen erheblichen Einfluss als Prophetinnen oder „Engel“ gehabt, die behaupteten, Visionen vom verstorbenen Gründer der Kirche erhalten zu haben. Diese in Vergessenheit geratene Frauen ergriffen nicht nur Partei in den Machtkämpfen der männlichen Hierarchie der Kirche, sondern förderten bestimmte religiöse Ideen, vor allem die Forderung nach ritueller Reinheit.

In 1981 the Nazareth Baptist Church (NBC), in South Africa widely known after its founding prophet, Isaiah Shembe (c. 1870 – 1935), as the Shembe Church, celebrated its 70th anniversary. The festivities were overshadowed by a severe succession conflict. Following the death of Johannes Galilee Shembe, who had been Bishop for four decades (1935–1976), church cohesion eroded, escalating into a violent confrontation. As a result, the NBC split into two branches, which consider one another heretics to this day.¹

1 On the general history of the NBC, see G.C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, Leiden/Köln 1967; A. Vilakazi / B. Mthethwa / M. Mpanza, *Shembe. The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986; A. Heuser, *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes. Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika*, Münster/New York 2003. The most informative accounts of the split in 1976 are H.-J. Becken, *Ekuphakameni Revisited*, in: *Journal of Religion in Africa* 9 (1978), H. 3, pp. 16–172, and G.C. Oosthuizen, *Succession Conflict Within the Church of the*

The majority of members congregated around Isaiah's second son, Amos Khula Shembe (1976–1995), whereas the minority section supported the claims for leadership of a son of J.G. Shembe, Londa Shembe (1976–1989).² During the jubilee activities, the majority branch leader, Amos K. Shembe, was presented with a novel and still uncompleted praise-song. Praise-songs (*izibongo*) usually aim at evoking a sense of loyalty towards the person mentioned. Being performed from time to time during public events, they address values and convictions this person stands for. As such *izibongo* have an impact on the social identity of a group, as well as narrating collective memory. The composition of this praise-song for A.K. Shembe is telling. It alludes straight away to the most painful phase in NBC history:

Ithole lakithi eKuphakameni,

Our calf at Ekuphakameni,

Umpikeleli ophikelele

Amadoda amaphekula,

Abesebize izinyange eKuphakameni,

Umpikeleli ophikelele

Abafazi bamaphekula

Sebephendukezele izidwaba

Bazibhekisa emuva,

Ngoba bethi balokotha

Inyanga yezulu,

Kanti bayazilokotha.

The Natal kingfisher who persists

against the misled men

*who had already called diviners to Eku-
phakameni*

The Natal kingfisher who persists

against the misled women

*who had already turned their leather kilts
inside out*

And made them look backwards

because they thought to threaten

the moon,

they brought evil upon themselves.³

These few lines memorialise the years of turmoil and uncertainty in leadership, accusing a coalition of “misled men and women” of deviating from the canonised path of church tradition. The praise-song recalls grave heresies that were uttered within the sacred ground of *Ekuphakameni* (the “Elevated Place”), when “diviners” were called to prophesy within the church headquarters, established in 1910 at Inanda, outside Durban. They make up a solid faction with some powerful female opponents of A.K. Shembe, who is portrayed with his praise-name, “the Moon”⁴. Considering the viewpoint of those “misled women” of the church, it is obviously characterised by a combination of inversive ritual praxis and of ideological arguments. They not only rearrange the prescribed ritual garb for (married)

Nazarites (Institute for Social and Economic Research), University of Durban-Westville 1981.

2 The further developments in this branch of the NBC are outside the scope of this article. Since Londa's death in 1989 this section remained without a formal leadership. Only in 1998 Vukile Shembe (b. 1980) was, in accordance with his father's last will, ordained as the new church leader (for a theological profile of this branch, cf. A. Heuser, 'He Dances like Isaiah Shembe!' – Ritual Aesthetics as a Marker of Church Difference, in: *Studies in World Christianity* 14 (2008) (forthcoming).

3 Cf. L. Lashicilelwa/T.H. Mnyandu (eds.), *Ushembe Nebanda LaseKuphakameni* 1981 (typescript), p. 33 (translated from Zulu by H.-J. Becken in cooperation with A.H.).

4 For the origin of this praise-name, see below, the section on Henry Shembe.

women but connect this subversion with a certain interpretation of history. As we shall see, these female voices intended to correct the current outlook of the NBC by offering a critical interpretation of the genuine vision of the founder, Isaiah Shembe.

Of course, A.K.Shembe's praise-song meticulously avoids disclosing the names of his adversaries or even providing more detailed information about the nature of their aberrations. However, it says enough to challenge a common view concerning the impact of women on church life. Churches in South Africa during and since the Apartheid era are commonly perceived as male-dominated. Consequently, structures, services and theologies appear mainly shaped by male perceptions and aspirations irrespective of the specific type of church. Research in the area of African Independent Churches (AIC), to which the NBC belongs, advocates basically the same view of church life. Drawing from her fieldwork on AICs, the US-American anthropologist Benetta Jules-Rosette has tried to correct this perception. She has shown that women continue to exercise various forms and degrees of leadership, though firmly restricted to the female section of their church. In order to define female praxis in those circumscribed spaces, she coined the notion of "ceremonial leadership". Ceremonial leadership is understood as a control of authority limited in time and/or in action. With regard to the difference between formally recognised authority – the positioning of women in church hierarchies – and informal participation, Jules-Rosette defines the frame of female power as being entirely restricted to ritual and worship. In her conclusion, "ceremonial leadership is the limited exercise of power in practical decision-making and ritual settings."⁵

By contrast, the above mentioned praise-song makes mention of female voices in the NBC which influenced the overall policy of their church. Although they remain anonymous, their actions surfaced in moments of existential crises in church history to claim authority in a male-dominated hierarchy. The following case-study seeks to shed some light on female visionary power and its limits, not by adopting a functional approach to singular ritual actions but by historicising events. Such an historical approach illuminates a certain political economy of female prophecy that comes to light during initial phases in leadership, or put otherwise, during the more sensitive passages of succession from one leader to another. In order to interpret female prophetic activity in the NBC we can draw on a considerable collection of oral narratives, arranged in the 1980s and published in the 1990s.⁶ Material from public archives and from private collections supplements this official oral history of the NBC. A critical comparison of these sources provides some insight into the church policy of remembrance. It shows that the public appearance of "misled women" is by no means restricted to the period of conflict in the 1970s mentioned above. Prophetesses, as they are otherwise and in more positive terms known in

5 Cf. B. Jules-Rosette, *Women as ceremonial leaders in an African church: The Apostles of John Maranke*, in: B. Jules-Rosette (ed.), *The New Religions*, pp. 127-144, Norwood 1979, p.130.

6 Cf. I. Hexham, *The Scriptures of the amaNazaretha of EkuphaKameni*, Calgary 1994; I. Hexham/G.C. Oosthuizen (eds.), *The Story of Isaiah Shembe, I-III*, Lewiston 1996; 1999; 2001. The NBC collection is the only published documentation of church memories in the broad spectre of AICs so far. The whole set has been translated by H.-J. Becken.

the NBC, may be traced back even to the time when the foundations of this church were laid out at the beginning of the century. Finally, a short survey of the most recent succession conflict that flared up in the mid-1990s demonstrates a drastic change in prophetic outlook. More significantly, it reveals the removal of visionary female power from church memory. Today, for the first time in NBC history, female prophecy no longer plays any role on the political stage of the church.

Mad Prophetesses, Angels and Demons

The beginning of Isaiah Shembe's ministry in Natal remains a mystery not because of any lack of historical information, but rather because it is part of a discourse on religious madness. When Isaiah Shembe, who was brought up in the Harrismith district, settled in Natal, some women unknown by name played a role as his visionary advisors. J.G. Shembe on one occasion provided useful details about the early period in church history in a sermon in which he told the story of a Xhosa woman known as the “woman from the Cape”. According to J.G. Shembe, she announced Isaiah as a prophet to the people in Natal. The historical context was the aftermath of the 1906 Bambatha rebellion, a period characterised by the experience of forced migration, a disruptive process that had already begun with the South African War (1899–1901):

Even the woman from the Cape prophesied about him. She rode a bicycle up to UBombo. She was talking, saying ‘There is a person who is coming; this person is a fire; he will burn all bad things here on earth. He is a person who did not attend school, he learnt from Heaven.’ People said that that woman was mad.⁷

The early 20th century milieu of prophetic movements of which Shembe himself was part was full of such outstanding female characters. NBC oral history has collected the fate of some other women who influenced Shembe in his early years as a church founder. Like the ominous “woman from the Cape” they are accepted as John the Baptist figures pointing at Isaiah Shembe as the long-awaited messianic person. Interestingly enough, they were all portrayed as wandering prophetesses, roaming about from South (the Cape) to North (UBombo). Equipped with such a high degree of mobility and self-confidence they became the role-models for Shembe's own prophetic task. Others became his teachers of religious difference. An anonymous “woman from the North”⁸ made him aware of the biblical issue of healing by faith. The topos of healing formed an essential element in the growth of this prophetic movement of prophetesses and prophets in the first two decades of the 20th century. At the same time it was used to engage in a distancing discourse on madness. The context in which the prophetic movement acted was characterised by the experience of mass possession with phenomena of ecstasy and mass hyste-

7 J.G. Shembe, Sermon on a Sabbath, Ekuphakameni (undated, but most probably from the mid 1960s).

8 This woman separated from a mission church to instruct other people about faith healing, cf. Heuser, Shembe (footnote 1), p. 279.

ria.⁹ The experience of spirit possession was clearly gendered. It affected predominantly female adults, and many of those who counteracted possession were female healers, too. Outside observers perceived their healing performance as mad itself, or at least as quite strange. Because of his closeness to the “woman from the North”, his teacher in healing techniques, the notion of madness was projected on Shembe, too. Oral history mentions several instances where Shembe was announced by more sceptic observers as the “mad-man” coming to solve the country’s problems.¹⁰

The inside discourse, of course, was different. The female prophetic circle around Shembe came to be known as the “angels” of the church. As later episodes in church history show, their function was protection. They guaranteed continuity, and their impact on church life was of a stabilising nature. Through the action of female “angels” the first severe conflict over succession in the NBC could be solved. When J.G. Shembe inherited his father’s responsibility to guide the NBC, a large section of the church constituency considered him an academic with no experience in church matters. He relied heavily on his angelic advisors to handle the church affairs and to acquire knowledge of the doctrinal and ritual life of the NBC.¹¹ They legitimised their actions and their advice by claiming to have had visions of the late Isaiah Shembe. This answer was given to Bengt Sundkler, when he first encountered NBC followers to collect his basic material for his pioneering research on AICs in South Africa. In 1941 he found some church hymns that, as commented by his interview partners, were composed by Isaiah Shembe “after his death”. Those hymns were then received by the “angels” through visionary experience. The hymns were included in early editions of the NBC hymnbook but later removed from it.¹² Undefined as they are in those statements, the women might be identified with the “angels” of the church because they acted as Isaiah’s media through visionary experience and audition. Their lyrics describe excursions to heavenly places to meet with the risen founder-prophet. By this means they enhance the status of Isaiah Shembe who mediates his directions from an outerworld to further edify the church through the “angels”. Another aspect of the hymns was their obvious political emphasis that echoed for many years in the church. As Absalom Vilakazi still sensed in the early 1950s, this corpus of hymns “was obviously propagandist in intent” and filled with “political slogans”.¹³

9 The phenomenon in question was the amandiki-possession between 1894 and 1914, cf. J. Parle, *Witchcraft or Madness? The Amandiki of Zululand, 1894–1914*, in: *Journal of Southern African Studies* 29 (2003), H.1, pp. 105–132.

10 See for instance Hexham/ Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), p. 241.

11 J.G. Shembe confessed in a sermon (17 August 1974) that “I did not know the teachings of my father, for I was not staying with him.” He held a higher degree from Fort Hare, the first University for black students in Southern Africa and was a teacher at the renowned Adam’s College in Amanzimtoti when he was selected as the new leader of the NBC in 1935.

12 Cf. B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961 (2nd edition), p. 284; K. Schlosser, *Eingeborenkirchen in Süd- und Südwestafrika*, Kiel 1958, p. 276; G.C. Oosthuizen, *Theology of a South African Messiah* (footnote 1), p. 191.

13 A. Vilakazi, *Isondo LamaNazareth: The Church of the Nazarites. A Study of the Pattern of Organization and Teachings of a Separatist Church among the Zulus of Natal, South Africa* (unpublished M.A. thesis, Kennedy School of Missions), Hartford 1954, p. 83.

According to Amos K. Shembe, the activity of these guiding “angels” for J.G. Shembe emerged in the period 1935 to 1938.¹⁴ This period was marked by a grave incident. In March 1939, an opponent to J.G. Shembe by the name of Mdolomba (Nkabinde) was stoned to death by a multitude of several hundred female NBC followers. The “angels”, one may assume, played their part in the turmoils. Newspapers reported a rumour that had circulated in *Ekuphakameni*: Isaiah Shembe had been resurrected and had conversed with certain female followers to denounce some persons, who were to be chased out from the premises of the church. Mdolomba was one of those ejected persons, but he returned and threatened to harm J.G. Shembe. He was thrown out by female members who declared him “Satan” and then stoned him to death.¹⁵ Maybe this criminal offence explains why even in early oral accounts the female “angels” remained nameless. Even the proceedings of the court case could never disclose the identity of single “angels”. All the accused women pleaded guilty!¹⁶ The violence they used to settle the dissent of Mdolomba points to the most dangerous situation of leadership conflict imaginable. Decades later J.G. Shembe still employs this incident to teach strict church discipline. As elsewhere, the 1960s were a decade of generational change and upheaval in the NBC. Young followers wanted to redirect the lifestyle and the moral standards of the church. In a church service that dealt with leadership issues, Shembe reprimanded them in a prayer:

*Lord, we place before you these boys and girls who are naughty in this home of yours... We pray that their hearts change so that they cease from being uncontrolled, but that they be controlled by the priests, the preachers, and the women advisors. Let them learn to obey when they are reproved. This demon of Mdolomba which has entered them must come out.*¹⁷

In the long run the protective function of the “angels” had turned into the demonisation of opposition. However, the prophetic activity of the “angels” who remained anonymous is discernible: the “angels” dealt with the control of protest. They did not act impartially but took sides in leadership issues against J.G. Shembe’s enemies in the holy city of *Ekuphakameni*. In order to secure the social cohesion of the church, they interfered with a high degree of authority in its religious life. Finally, they legitimised their church-related political options by their intimate spiritual relationship with the founder-prophet, Isaiah Shembe. They were regarded as his media, they “saw” him in heaven. They transmitted his messages to his people on earth. This profile of female prophecy is recurrent in NBC history. Yet, given the partiality of visionary prophecy, it may turn against a current leader. Or, put differently, some of the “angels” may transform into “misled women”.

14 Interview by Hexham/ Poewe with A.K. Shembe on 14 July, 1987 in Ebuhleni (private collection Heuser).

15 Reports in “The Natal Mercury” (21 March 1939; 4 April 1939) and in “The Cape Argus” (4 April 1939). Mdolomba was the son of another prophet, Sandile Nkabinde, who had merged his own church with the NBC. The prophecy of Nkabinde and the exceptional process of merging two AICs is described in Heuser, Shembe (footnote 1), pp. 110-114.

16 Five hundred of the women had to face a court trial with eleven sentenced to six months’ imprisonment, and 447 women sentenced to three months’ imprisonment suspended for three years.

17 J.G. Shembe, Sermon on 31 July 1965.

Charismatic Prophecy and Political Vision

The next critical period in NBC history came with the succession conflict after the death of J.G. Shembe in 1976 mentioned above. Already during the last years of his leadership as well as afterwards two prophetesses with characteristic theological profiles raised their voices in an attempt to direct church policy. The first was Mama Dainah Zama, who forms part of the official version of NBC's oral history. The second, Ma Mpungose, started her own splinter-group after she had been excommunicated. All we know about the two protagonists is that they were presumably of similar age, operated at the same period of time over a period of several decades, and, finally, represented opposing parties in the aforementioned succession conflict.

Accounts of oral history reveal that Mama Dainah Zama acted as a prophetess from her home, an outlying NBC mission station located in the southern Harding district of KwaZulu-Natal. The NBC had gained a high reputation by distinguished features of ritual performance, such as healing by faith. Additionally, it conducts a yearly pilgrimage in January to a holy mountain, which is unique in the whole of Southern Africa, and it holds regular dance festivals with a climax in *Ekuphakameni* in July. Furthermore the emerging church succeeded in covering the whole of Natal and Zululand with a dense net of mission outstations and regional centres such as Mama Dainah Zama's home. From time to time, she was directed by divine call to the distant headquarters of the NBC, *Ekuphakameni*. With the exclamation "I am a messenger of *Mvelinqangi [God]*"¹⁸ she thus infiltrated the central sacred space close to Durban from the regional periphery of the church. Mama Dainah Zama's prophetic voice did not constantly interrupt the community life in *Ekuphakameni*, but occurred in sequences during several decades when she was filled with visionary experiences. Her claims to act as a divine messenger dated back at least to the early 1960s. According to oral tradition, she wanted to influence the development of the NBC under the leadership of J.G. Shembe by pointing to the original vision of the founder-prophet, Isaiah Shembe. In this regard her prophecy included a broad range of topics. Not only did she refer to liturgical settings or the spiritual life of the church, but also to its social ethos and its political diaconia. So it seems that Mama Dainah Zama was pre-occupied with the policy of buying land for the use of "widows and orphans", i. e. for church members and deprived people suffering from social and economic upheavals.

From the mid-1960s Mama Dainah Zama's prophecy was infused with clear political intentions. Her message combined the imagination of a collective Zulu identity with the establishment of a Zulu National Church. She clearly renewed an option dating from the late 1920s and early 1930s, when Isaiah Shembe had been presented in African discourse as the able protagonist of a future Zulu National Church. This project of a Zulu National Church had aimed to restore the political legitimacy of the Zulu royal house and formed

18 Hexham/Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), p. 1.

part of the resurgence of Zulu nationalism. Ideologically the vision of a Zulu National Church was carried on the waves of a politicised ethnicity. The African intelligentsia had constructed a glorified Zulu past with a very popular imagery of the Zulu as an exceptional warrior nation. Those years, when Isaiah Shembe was considered the protagonist of a Zulu National Church, had marked the zenith of his public recognition as a religio-political leader. It had ended nevertheless with a long-term interruption of ties between the NBC and the Zulu royal house.¹⁹

Now, in the 1960s Mama Dainah Zama revitalised the idea of a Zulu National Church. In 1966 the Zulu monarchy became fully restored with King Zwelithini's enthronement. Nevertheless, the political agenda of the day did not feature prominently in the history of politicised ethnicity. The conception of Zuluness at that time did not bear the ideological urgency as it had borne a generation before or was to bear in the 1970s with the formation of the (second) *Inkatha* movement; rather, it existed “in a much looser form” and in a “broadly agreed-upon” collective identity.²⁰ In this stage of Zulu ethnicity Mama Dainah Zama offered a whole political ideology. She merged this low-key Zulu identity with the newly installed monarchy and linked it again with the idea of a Zulu National Church that she saw embodied in the NBC. In the same year Mama Dainah Zama instructed J.G. Shembe in a vision to see the Zulu king and direct his political agenda. He should

“go there and pour out to the Zulu nation and to their king the secrets that have been revealed to him ..., because this throne belongs to me (i.e. to God).” She insisted that *“this throne ought to be erected by the prayer of the lord of Ekuphakameni. ... Should this not be done in this way, there will be no authority.”*²¹

Her vision even went beyond the boundaries of her church. Mama Dainah Zama approached the traditional political authorities (*amakhosi*). Yet her narrative of a future

19 The role of religion in the shaping of a Zulu ethnicity (see P. La Hausse, *Restless Identities. Signatures of Nationalism, Zulu Ethnicity and History in the Lives of Petros Lamula (c. 1881–1948) and Lymon Maling (1889–1936)*, Pietermaritzburg 2000, pp. 1–32 for an excellent research overview) has not really been a focus in social history so far. The discourse around a Zulu National Church can be traced in contemporary Zulu sources and is documented in length in A. Heuser, *Ethnizität und die Entdeckung afrikanischer Religion: Die Debatte um eine Zulu-Nationalkirche zwischen Segregation und kirchlichem Independismus*, in: U. van der Heyden/ H. Stoecker (eds.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945* (Missionsgeschichtliches Archiv Bd. 10), Stuttgart 2005, pp. 345–372. Shembe was linked to the royal family through the marriage of his daughter to Solomon ka Dinuzulu. Already before the death of Solomon (1933) he criticised his lifestyle and subsequently his influence on the royal politics weakened. The relationship between church and royal house started to slowly normalise again only from the late 1950s. On the roots of Zulu ethnic consciousness see also S. Marks, *Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the Politics of Zulu Ethnic Consciousness*, in: L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1989, pp. 215–240.

20 G. Maré, *Brothers Born of Warrior Blood. Politics and Ethnicity in South Africa*, Johannesburg 1992, p. 56 with reference to the ethnic thinking mingled in the ANC and in the beginnings of M. Buthelezi's second Inkatha movement (see G. Maré/ G. Hamilton, *An Appetite for Power. Buthelezi's Inkatha and the Politics of 'Loyal Resistance'*, Johannesburg 1987). The ideological links between Shembe and the first Inkatha movement in the 1920s are detailed in Heuser, Shembe (footnote 1), Chapter 7.

21 Hexham/Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), pp. 1–2.

political architecture did not encompass this specific invention of a Zulu nationalism that imagined a heroic and golden past. Referring to African history her prophecy accused the whole genealogy of the Zulu monarchy of being responsible for “wars and blood shedding”, or for a history of failure that did not earn political “authority” *per se*. In straight terms she told her audience that “This kingdom ... will not be a restoration of the old Zulu kingdom. Now begins a new and different kingdom” – a kingdom under the auspices of the NBC.²²

According to Mama Dainah Zama, her idea of a Zulu nation restored under the religious and moral codes of the NBC was not well received. First and foremost she accused J.G. Shembe of not listening to her divine inspiration. “All these words were sent to the Sun (i.e. the praise name for J.G. Shembe, see below); but he did not reply whether he accepted them or not.” Mama Dainah Zama directed the revival of the idea of a Zulu National Church, as already mentioned, to fit the political ambitions of Isaiah Shembe. In her own analysis the carelessness of the current leader threatened Isaiah’s vision of the church. As a consequence, she foresaw that the Zulu memory of war that she had recalled in her vision would affect even the sacred ground of *Ekuphakameni*. Pointing at J.G. Shembe’s seemingly ignorant attitude, she anticipated the conflict that occurred a decade later: “Should this nation not enter the kingdom of God, then the drops of pain and blood will be spread on all the children of men there at *Ekuphakameni*.”²³

Claiming the *kairos* of judgment, she announced: “Now, the trumpet shall sound, because the days have come that this nation will be liberated under the law of God.”²⁴ And then she explained the real motives nourishing her idea of a National Church: this unified church, “which is different to the church of the Whites”, would help “to liberate us from the hands of the Whites”.²⁵

Clearly, at a time when Apartheid was flourishing, people’s desire for a different political system lent Mama Dainah Zama’s prophecy an apocalyptic urgency. Her call to become independent “from the hands of the Whites” was rooted in the very real context of forced removals. In the mid-1960s the spatial autonomy of the NBC was threatened by Apartheid land policy. The NBC had already experienced the loss of certain mission stations in the countryside by forced removals. Now, with the possible eviction of *Ekuphakameni* rumoured everywhere in the church, J.G. Shembe addressed this fear extensively in sermons like the following, preached at the end of the well-attended July festival in 1965:

As you are here at Ekuphakameni, you are faced with a bad period. ... There are those who suspect that this place will be taken from you. There are those who want to deprive us of this place, he commented on the dangerous situation of loosing the sacred place that formed the backbone of church identity. He continued: Let me ask this question, if this home of Ekuphakameni is destroyed, what can you do, what type of people can you

22 Hexham/ Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), pp. 2; 4.

23 Ibid., p. 2.

24 Ibid, p. 4.

25 Ibid., p. 3.

*be? ... This is not the type of home which can be removed; it is not the type of home which can be moved from one place to another through the choice of man. It is not a home like that. This home came from Heaven, and was placed here at Ekuphakameni. It was not built on earth; it was built in Heaven, and was then brought to earth. ... If it is removed here from Ekuphakameni, it will be the end of it. It cannot exist again.*²⁶

J.G. Shembe's political analysis is of a rather passive nature. His language applies defensive vocabulary; it does not strive for a solution of the problem. Mama Dainah Zama was of a more outspoken and more active nature. She deplored the leader's inactivity in her prophecies:

*(J.G. Shembe) wastes time by doing things that could be done tomorrow. Would it not have been befitting for him ... that he should rise respectfully and stand on his feet?*²⁷

What her own message stood for was the land policy and the social ethos Isaiah Shembe had once proclaimed. As a constituent of the National Church she stressed economic autonomy by basic educational self-improvement. She reminded everybody that the founder bought land for his followers to avoid migrant labour and to protect their independency from the centres of the established market economy. Now, taken from the oral record, Mama Dainah Zama's insight was that J.G. Shembe no longer adhered to the NBC's memory of former political pretensions. By contrast, she opposed the acting church leader with harsh and frank words. In open disagreement with his leadership she raised her voice against him: "Where are all these things today?"²⁸

With regard to the distancing undertones over against J.G. Shembe, it might seem surprising that Mama Dainah Zama was incorporated into the NBC's oral history. First of all, Mama Dainah Zama's religious and political prophecy is reminiscent of the era of the church founder himself, which many church members could still remember. To be more precise: her prophetic ambitions represent an affirmative and orthodox restoration of the theology of Isaiah Shembe as it was proclaimed during the time of the collection of these layers of oral tradition. And it was J.G. Shembe himself who had constantly reminded his followers to collect the early traditions concerning Isaiah Shembe and his time. His own approach to church history was not at all a selective one: "You must write even the stories that Shembe told as he was sitting", he told his audience during the July festival in 1971. "Even the way of doing things in his journeys. You write everything you saw him doing."²⁹ The retrospective visions of someone like Mama Dainah Zama imagined Isaiah's era in a most authoritative manner.

Secondly, Mama Dainah Zama never gave up prophesying about the religio-political need to establish a Zulu National Church. She still proclaimed it in the 1970s, when her ideas became *en vogue* with the formation of a Zuluised political movement. The second

26 J.G. Shembe, Sermon on 17 July 1965, Ekuphakameni.

27 Hexham/ Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), p. 3.

28 *Ibid.*, p. 4.

29 J.G. Shembe, Sermon on 24 July 1971, Ekuphakameni.

Inkatha was led by Mangosuthu Buthelezi, whose mother had been an early follower of Isaiah Shembe. In the 1970s the NBC earned a reputation for hosting many *Inkatha* members, amongst them a good number of traditional authorities (*amakhosi* and *indunas*). Buthelezi himself used to contact the church leaders in *Ekuphakameni* on a regular basis.³⁰ If something like a Zulu National Church had come into being, then the NBC would have been a plausible choice.

Thirdly, the integration of Mama Dainah Zama's prophecy into the oral church history was due to the succession conflict in the NBC in the late 1970s. Mama Dainah Zama was preoccupied with the destiny of the schism and supported the actual policy of reuniting the church. She took a strong prophetic point of view that legitimised the leadership of Amos K. Shembe. She accused Londa Shembe of being the root cause "for the blood and the tears of people" as a result from the schism. In analogy to her interpretation of Zulu history she spoke of a recent history of "war" in the NBC and sent out warning messages towards the minority branch of Londa Shembe: "There is no second church in this movement." She wanted them to come back and offered a way to reconcile the two factions by means of ritual cleansing. If the Londa branch did not agree to this cleansing ritual, which would include a second baptism and certain offerings, they should be excommunicated. She reminded them: "We wear the white gown, but not the gown of blood."³¹

To strengthen her viewpoint, she had abandoned her critical stance towards Londa Shembe's late father, J.G. Shembe, and made him prominent as the last representative of a common church body. Therefore, we find traces of her prophetic identity only in the oral tradition of the main (A.K. Shembe) branch of the NBC and not in the Londa section. Yet even in this collection of NBC oral history the irritation about Mama Dainah Zama's charismatic weight persists. The editors describe her prophecy "to illustrate the socio-religious background of life and thought in this movement".³² A renowned prophetess who had criticised hierarchy and church policy over decades has been confined to a mere progenomenon of NBC church history.

Rebirth by Mimesis and Symbolic Inversion

The loss of visionary female experience as an integral part of church memory is even more evident in the case of Ma Mpungose. The prophetess has been erased from the official memory of the NBC and the shape of her theological profile is more rudimentary.³³

30 For a detailed account of the connection between the second *Inkatha* and the NBC in the 1990s, see B. Svenningsen, *Sønner av Shaka – Barn av Shembe. Identitet og Inkatha i Ekuphakameni* (unpublished M.A. thesis, History Department, Norwegian University for Technology and Science) Trondheim 1997. U. Engel, *Ethnische Konflikte und politischer Neubeginn in Südafrika*, in: *Africa Spectrum* 32 (1997), pp. 25-47 provides a helpful comparative political analysis of Zulu and Afrikaander nationalism in the new South Africa.

31 Hexham/ Oosthuizen (eds.), *Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), pp. 5-6.

32 *Ibid.*, p. 1.

33 The main sources on Ma Mpungose are the Oosthuizen collections and the NERMIC Archive (formerly University of Zululand). Especially the Oosthuizen file on "Ma Mpungose" contains several booklets and fragments.

It seems that she revived the tradition of the above mentioned “angels”, though her motivations to act as a prophetess remain obscure. Nonetheless, the available sources allow us to depict a public figure who wanted to redirect the policy of her church. In contrast to Mama Dainah Zama, Ma Mpungose did not primarily believe in the plausibility of ‘ideo-logical’ arguments. In order to interfere with the orientation of the NBC she first of all saw a need to delegitimise the male hierarchy, and secondly she made use of another type of argument, the “argument of images” and of symbolic inversion.³⁴

Since she became a member of the NBC in the early 1960s, Ma Mpungose was a resident of *Ekuphakameni*. There, people consulted her at home and respected her advice: For many she showed prophetic qualities.³⁵ Compared to Mama Dainah Zama, Ma Mpungose did not speak as a messenger of God but rather acted as Isaiah Shembe’s medium. She introduced her dictum with words that pointed to him as the source of her authority, such as: “Babankulu (Great Father) says”, or: “The iNkosi (the Lord) said”. And then her visions would recall all the deviations from the original design of the church in the course of its actual history. To abandon this history of decline and to join the path paved by the founder, her enactment of Isaiah Shembe’s visions bore a rather legalistic dimension. In “Babankulu’s” name she threatened with sanctions – including excommunication – all those who would not adhere to his/her original law.

To gain support Ma Mpungose sought to stabilise the social cohesion of the NBC. Either she urged the church to harmonise its rituals, ranging from wedding customs to the ordination of pastors, or she directly criticised the neglect of a whole range of specific religious laws covering the whole set of liturgical necessities in the NBC. She was especially preoccupied with the “garments of Heaven”, examining the correct ritual dress of all the age-groups and gender sections in the NBC. Her zeal to cleanse the church from deviations took on an anti-Western rhetoric. In her view the “garments of Heaven” functioned as the religious criteria of difference vis-à-vis the mainline churches: “This is not the American Board Mission. Wearing trousers will shut the Doors of Heaven to you.”³⁶

The hidden memory of Ma Mpungose in the NBC brings to the surface again a prophetic appearance that focuses more on ceremonial aspects of religious life than on politically inspired aspirations as in the case of Mama Dainah Zama. Ma Mpungose’s prophetic theology aims at preserving the genuine identity of the NBC in the religious landscape, pleading for ritual purity and the need for cleansing. She suggested ritual innovations in a rigid form underpinned by the apocalyptic vision of the Last Day, the Day of God’s Judgement.

34 J. Fernandez, African Religious Movements, in: Annual Review of Anthropology 7 (1978), pp. 195-234 (here: pp. 228-229) describes as the central modus of religious worldview in African religious movements in general the specific “argument of images”, including ritual performance, song and dance, liturgical settings or a vast variety of colour symbolisms. R. Werbner, Ritual Passage, Sacred Journey. The Form, Process and Organization of Religious Movement, Washington 1989, pp. 299-323 applies the notion of the “argument of images” to offer a typology of AICs in Zimbabwe.

35 Information provided by the veteran NBC women’s leader Ma Mthembu, Phoenix/Inanda, January 2003.

36 Oosthuizen file: Ma Mpungose: 39-40.

Furthermore, by her conviction of being chosen to reinforce the will of Isaiah Shembe, Ma Mpungose took a step that Mama Dainah Zama never dared to take. When she endeavoured to identify heretics she did not shy away from addressing the male-dominated church hierarchy. Endowed with an unparalleled self-certainty, Ma Mpungose accused the senior ministers of breaking the laws of *Ekuphakameni*. “Angels walk on this yard. Yet you frighten them”, disobeying the sacred ground. “What will you say for yourself on the Last Day?”³⁷

From such fragments of her message it becomes evident that Ma Mpungose entered the vague memory of church members as the prophetess who announced the day of doom.³⁸ Concerning church policy, Ma Mpungose obviously confronted even the current leader, J.G. Shembe, and the way he organised the expansion of the NBC. In the course of time he had given more weight to certain sub-centers of the church. His eagerness to regionalise the church had caused some turmoil in the NBC, so that, according to some oral sources, even the unity of the NBC was endangered. In order to strengthen ties with the Zulu royal house, promoters of the regional Zululand church headquarter, *iLinda* (“the Waiting”), intended to develop it as the sacred place of the NBC. Oral history even states that this faction intended to “bring the sacred bones” (i.e. Isaiah Shembe’s grave) from *Ekuphakameni* to *Linda*: “In the course of time, the Zulu people will also have their mountain (i. e. the equivalent to the Nhlankazi mountain) here.”³⁹ Indeed, these layers of the NBC oral history give preference to the Zululand center and strive to take over functional aspects of *Ekuphakameni*. In a way, what Richard Werbner calls an organisational dispute between regionalism and a “central place competition” had started within the NBC.⁴⁰

In this situation of open controversy about the future identity of the church, Ma Mpungose took a viewpoint of her own. Contrary to the Zululand faction⁴¹, and contrary also to the establishment of several regional headquarters favoured by J.G. Shembe, she opted for the continuation of a policy of centralisation at the original sacred place, *Ekuphakameni*. Her prophetic action condensed in the time just before the death of J.G. Shembe in 1976. Eventually, during the years of contested succession, Ma Mpungose even had her own ambitions to lead the church. She now summoned all the prophetic capital that she had amassed during the last two decades and opposed very actively the majority faction in the church. She supported the leadership ambitions of Londa Shembe, who authorised her prophetic gifts and consulted her in the process of open conflict. Thus for the first time Ma Mpungose was granted a significant reputation as a prophetess even in

37 Oosthuizen-file: Ma Mpungose: 36.

38 NBC member Bongani Mthembu summarises the religious biography of Ma Mpungose as the “prophet of doom” (letter to A.H., 27 January 2003).

39 Hexham/ Oosthuizen (eds.), *The Story of Isaiah Shembe* (footnote 6), pp. 278-279.

40 Werbner, *Ritual Passage* (footnote 34), pp. 316-319 describes a “central place competition” in his case-studies of AICs in Zimbabwe.

41 There is no indication that Mama Dainah Zama, originating from southern KwaZulu-Natal, was involved with it, though there is an ideological link.

policy matters by a male-oriented hierarchy she had challenged all her life with an apocalyptic vigour. But Ma Mpungose realised that their strategy to succeed in the faction fight had failed and that Londa's support among the NBC remained rather weak. Her influence on Londa declined, and Ma Mpungose eventually decided to leave the church – whether of her own free will or not remains unclear.⁴² Surrounded by a group of several hundred people who trusted in her leadership qualities she started her own church in the late 1970s. She opened her headquarter in the Ndwedwe district, approximately 50 km north of *Ekuphakameni*.

Ma Mpungose's profile as a prophetess underwent a dramatic change. Formerly, she had addressed her audiences as the medium of Isaiah Shembe. It was his spirit that acted in her, and the words she uttered were his words. But now, Ma Mpungose's prophetic ingenuity invented a completely different argument of images: she performed as Isaiah Shembe *revivendus*. Stressing her intimate connection with the charismatic church founder, Ma Mpungose was wearing habits, gowns and dance uniforms that resembled those Isaiah Shembe had once worn. She was seen wearing Isaiah's white helmet and long trousers and added to it some items known from the female uniforms, such as a black umbrella and a small shield.⁴³ Whereas she had insisted on very strict rules for the use of ceremonial garb in the NBC, in her own outfit she thus transgressed the gendered use of attire by symbolic inversion.⁴⁴ Coming back to A.K. Shembe's praise-song, we are justified in identifying Ma Mpungose as one of the mysterious “misled women who had already turned their leather kilts inside out”. With this extraordinary *bricolage*, Ma Mpungose stressed the importance of Isaiah Shembe. Still supported by her secret visions that, she claimed, revealed the “unknown Isaiah Shembe”, her body message made Isaiah the undisputable norm. By doing so, she put in question the leadership qualities of his contemporary dynastic successors. Wearing Isaiah-type uniforms was more than just mimicry.⁴⁵ In the eyes of believers Isaiah's clothes stored the prophetic power of the founder. To see them, or even to touch them meant to experience his presence and his charismatic power. It was J.G. Shembe who established this belief in the magic performance of Isaiah's uniform. Jacqueline Eberhardt, a French sociologist of religion, visited *Ekuphakameni* in the mid 1950s. She observed how J.G. Shembe still sought to convince his followers of his close relationship with his father, who had died some twenty years earlier. One church official explained to her that J.G. Shembe inherited the powers of Isaiah only because he entertained close contact with him. The best way to show this was to use material objects

42 Seemingly, the controversies between Londa and Ma Mpungose had become so serious that she was obliged to leave.

43 Analysis of a video by G.C. Oosthuizen on the church of Ma Mpungose (1985; private collection G.C. Oosthuizen). For a genealogy of these items, see Heuser, Shembe (footnote 1), Chapter 9.3.

44 Reversals or symbolic inversions are an essential part of diviners' participation in Zulu religious life. Being part of ritual actions, they are seen as bringing about positive effects (cf. A.-I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Cape Town 1976, pp. 371–381).

45 E. Bronfen and B. Marius, *Einleitung*, in: E. Bronfen/B. Marius (eds.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, pp. 1–29 (here: S. 13) define mimicry (in line with Homi Bhabha) as a cultural means to transform the dominant layers of power from inside.

of Isaiah, such as clothes worn by him in ritual settings. Eberhardt writes:

*Il détient les mêmes pouvoirs que son père, mais seulement s'il reste en contact avec l'esprit de son père défunt ; c'est pourquoi ... il utilise, pour guérir, les vêtements et les tissus qui ont touchés le corps de son père.*⁴⁶

The successor's charisma depended on the materialised presence of his father; his authority was a borrowed one, pointing again to the source of NBC history, the founding prophet. Ma Mpungose did not have any family relationship with Isaiah Shembe. So she had to push this argument and revive Isaiah Shembe's charismatic power as his medium. As the medium of Isaiah Shembe, Ma Mpungose had crossed another frontier in supernatural experience: using her prophetic attire as a mnemonic device, the voice of Shembe had become the bodily identity of Isaiah Shembe. Indeed, her revitalisation of the founder made the church members "look backwards" and seek refuge in the golden era of the NBC.

Ma Mpungose's interpretation of NBC history became a role-model for self-styled female leadership in the NBC. Another woman by the name of Magwensa "made the same story".⁴⁷ Her prophecy connected historical analysis and symbolic action, too. The church's history, she proclaimed, was a story of decline, and what was needed was a complete restart of the movement. She also called for a fresh beginning under the guidance of a charismatic prophetess. She was obviously convinced – the traces of her theological thinking are almost non-existent – that even the original sacred space of *Ekuphakameni* was ritually too impure to revive the ideas of Isaiah Shembe. Therefore, she set up a similar church in Ntuzuma, in close proximity to *Ekuphakameni*. In doing so she copied the symbolic repertoire of the old sacred city of Shembe. The outlook of Magwensa's new headquarter adapted the same emblems of protection. The premise was surrounded by whitewashed stones, and a big white star in the centre became the spatial marker of historical identity.⁴⁸ This was exactly the same type of symbolic architecture that had been used by Isaiah Shembe when he founded the NBC.

The aftermath of both, Ma Mpungose and Magwensa, is quickly told: their splinter churches did not grow substantially. Magwensa's success was short-lived, and some members soon returned to the NBC main branch under A.K. Shembe.⁴⁹ Ma Mpungose's church was more stable and formed a solid organisation with a small hierarchical scheme. But it also suffered a severe blow after almost a decade of existence. Her church disintegrated when she passed away in 1988.⁵⁰ Since then she has been deleted from the oral memories of other NBC branches.

46 J. Eberhardt, *Messianisme en Afrique du Sud*, in: *Archives de Sociologie des Religions* 4 (1957), pp. 31-56 (here: pp. 53-54).

47 Bongani Mthembu, statement in a letter to A.H., 27 January 2003.

48 The star is connected to Halley's Comet, which could be seen in the whole of Southern Africa in 1910 and induced a number of African preachers, including Shembe, to start their own church. In church jargon it became the Star of Zion, or David's Star.

49 Information from Bongani Mthembu (letter to A.H., 27 January 2003).

50 Personal communication with G.C. Oosthuizen on 11 January 1998, Durban-Westville.

The End of Female Charismatic Leadership

A synthesis of female visionary praxis in the NBC results in an interesting mix of ideological and symbolic arguments. Female prophetic quality was substantiated by a thorough knowledge of church history and by an apt interpretation of the church's ritual and moral codes. Ma Mpungose acted as political and spiritual advisor to Londa Shembe, a prophetess like Mama Dainah Zama gave expression to an early religio-political ideology that corresponded in a way to later forms of Zulu nationalism. Ma Mpungose and Magwensa claimed the right to formal leadership. Magwensa's opposition to the male-dominated branches of the NBC showed itself by her relocating the original sacred space laid out by Isaiah Shembe. Both women transgressed gender boundaries based on visionary plausibility by their common claim to represent the original voice – and even body – of the founder. Both claimed to be the right interpreters of the way of Isaiah Shembe – just like the prototype set by the “angels” of the 1930s. The “angels” had already pointed to the founding prophet as the critical norm and the ultimate source of NBC collective identity.

As we have already seen in the prose of an early praise-song addressed to A.K. Shembe, the major section of the church outlawed such prophetic criticism from so-called “misled women”. The term used in the praise-song, however, does not have the same weight of denunciation as the one used by J.G. Shembe to define prophetic aberration. In sermons dating back to the 1960s J.G. Shembe literally demonised prophetic activity in his church. He refers to “the demon of Mdolomba”, an idiom he used to crush inner-church protest movements. On one occasion his preaching almost certainly referred indirectly to Ma Mpungose's mimetic praxis: “There are many people who transform themselves to Shembe”, he ended a sermon during the July festival in 1965. “If Satan wants to deceive the people, he *wears beautiful clothes like Shembe, and his face may be transformed to that of Shembe* – only to find that it is Satan.”⁵¹

Nonetheless, during J.G. Shembe's lifetime, the expulsion of prophetesses was not an issue. They had to face church discipline but not excommunication. Only with the disruption of church unity in the late 1970s did the actions of “misled women” pose crucial questions: how to canalise their disruptive energy and how to control better the visionary experience of prophetesses. The schism called for new measures to exclude women from access to any central leadership position. In retrospect, several strategies of exclusion may be discerned. The one we have discussed so far was that of the administrative execution of hierarchical control through the excommunication of a prophetess (Ma Mpungose) or their eviction from sacred places (Magwensa). In comparison with the efforts to establish a socially coherent church body by memory production as in the case of A.K. Shembe's praise-song, the extinction of charismatic personalities like Ma Mpungose and Magwensa from NBC memory is another striking feature of control. Additionally, it also

51 Sermon of J.G. Shembe, 17 July 1965 (italics mine). If there were predecessors of Ma Mpungose in the NBC, or whether she acted already as a Shembe revivodus, I do not know.

seemed necessary to dismantle the theological arguments of prophetesses that relied on an interpretation of the founder-prophet, Isaiah Shembe. This gave way to a new style of theologising about “Shembe”. The arguments with which to counter the theology of female prophetic leaders in the NBC transcended the historic figure of Isaiah to establish a broader ideological complex. The heartbeat of this complex still begins with Isaiah, but he constitutes an integral part of the Shembe dynasty of church leaders. Consequently, Isaiah Shembe acts no more as a critical instance of NBC decline. He is now seen as the beginner of a tradition, whose continuity is secured by his successors, who are chosen from his sons and grand-sons.

When A.K. Shembe died in October 1995, he was succeeded by his only son, Vimbeni Shembe (b. 1933). However, his ascendance to leadership was disputed for several weeks, and a minor succession conflict arose. Vimbeni’s opponent was Nyathikazi Shembe (b. 1947), another son of J.G. Shembe. He did not appeal to a big constituency in the NBC. The dispute was brought to court and settled there in favour of Vimbeni Shembe by mid-1996. The leadership irritations ended without further consequences for the main NBC branch.⁵²

However, one religious feature of this succession dispute is remarkable. Unlike all other succession conflicts in the life of the church, there were no visionary “angels” in sight, nor was the voice of a prophetess to be heard. Instead, another voice became important in the competition for power for the first time in NBC history. Vimbeni’s success relied on the support by “*Baba wase Nhlankakazi*”, Gqibokubi Henry Shembe (b. 1930). The “Father of the *Nhlankakazi*” is the only remaining son of Isaiah Shembe, yet he did not gain recognition as his legitimate son until the late 1940s. Henry Shembe grew up in his mother’s family within sight of Mount *Nhlankakazi*. In 1948 he was baptized into the NBC by his brother, J.G. Shembe. Still, for many years he held no position of authority in the church. Nor has Henry Shembe ever been mentioned to any researcher in the field. But now Henry holds a respected, though informal position in the NBC. Although it has taken a few decades for him to be recognised by each and every church member, his ritual role is important. He officiated during the burial of A.K. Shembe, and he opens the great annual dance festival in July; the distinct robes he wears are exclusively reserved for the chiefs (*amakhozi*) in the NBC and for himself. After Vimbeni Shembe, who is three years younger than his uncle, came to power, he was made his close advisor in church affairs.⁵³

52 The proceedings are well documented in the Zulu newspaper *Ilanga*, especially in the November/December 1996 issues, see A. Heuser/P. Körner/A. Rosenfeld, Gendered Leadership in South African Churches, in: *Journal for the Study of Religion* 17 (2004), H. 2, pp. 67-101, p. 75. For a brief summary of the succession dispute, cf. also J. Tishken, Whose Nazareth Baptist Church? Prophecy, Power, and Schism in South Africa, in: *Nova Religio* 9 (2005), pp. 79-97 (here: 92-93).

53 Interviews with Gqibokubi Henry Shembe on 24 and 25 July 1996, Ebuheni. Interview with Bishop Vimbeni Shembe on 19 June 1996, Ebuheni. In view of the general hagiography that evolved around Isaiah Shembe it is easy to see why many church members never believed Henry to be a son of the founder.

Henry Shembe's importance came to public attention during the succession conflict between Vimbeni and Nyathikazi Shembe. He turned out to be one of the leading sources of NBC history, and his testimony in court had considerable influence on the outcome of the said succession dispute. Several affidavits produced in the court case in favor of Vimbeni Shembe portrayed him as the witness of a nomination regulation by Isaiah Shembe which mentioned the succession from Isaiah to J.G. Shembe, and then from J.G. to A.K. Shembe. According to Henry Shembe, his father once spoke during a January festival on the *Nhlangakazi* mountain in a parable to announce his succession. He was asking the congregation what brings light during the day, and they replied that it was the sun. Then he asked them what brings light after the sun has set and they replied it is the moon. Thereupon he called J.G. Shembe the “Sun” and A.K. Shembe the “Moon”. When the sun sets, the parable ends, the moon rises.⁵⁴ The praise-names of Isaiah's sons encompass a theory of succession!

In the first place this information from Henry Shembe authorised the factual leadership decision against the former claims of Londa Shembe in the late 1970s. That is why in the majority faction of the NBC only J.G. Shembe is commonly known as the “Sun” and A.K. Shembe as the “Moon”. In the second place through this episode and through his biological closeness to Isaiah Shembe, Henry Shembe became a key person to decide on the right procedure for nominating a leader. His loyalty pointed at Vimbeni Shembe as the sole inheritor of A.K. Shembe's position. This rule of succession was soon given a theological twist.

In a sermon delivered only four weeks after Amos Shembe had passed away, a “trinitarian” concept of leadership within the NBC was developed. The preacher, Rev. Mdluli, had been baptized by Isaiah in 1933 and had a reputation as a living memory of church history. On 25 October 1995, he preached in one of the oldest and biggest Durban NBC congregations. He made mention of the rising conflict between Vimbeni and Nythikazi that had become obvious within that same week. Nyathikazi Shembe had announced that on one of the following Sundays he would be ordained as leader of the NBC. Rev. Mdluli commented on those recent developments. In allusion to Isaiah Shembe's parable of succession as narrated by Henry Shembe, he referred to Vimbeni as the “morning star” – the morning star which follows the moon. He even went one step further by explaining that Vimbeni was “the image” of Isaiah:

I've seen the first body (Isaiah), the second (J.G.) and the third body (A.K.). The word of God says: there is the Father, the Son and the Holy Spirit. Now, with these words you can see that the fourth body has raised up (Vimbeni). This body now is the fourth body. There are three components of God – so are three components of Shembe: the first, the second and the fourth body. Now it means today: the first body has returned. Just like the sun

54 Supreme Court of South Africa, Durban and Coast Local Division, Case No. 7744/95 (here: affidavit of G.H. Shembe. See also the affidavit of S.K. Khubisa).

*sets, God will make the sun to raise again. The fourth body now is the the image of the first body. That is how in heaven they are working.*⁵⁵

Thus, the wisdom of heaven equates Vimbeni with his grandfather, Isaiah. In Vimbeni a trinitarian circle is completed and the founding era has been resurrected. Again, the theologically based argument leads back to the person of Isaiah Shembe. Obviously, just like the female prophetic opposition in the 1970s and 1980s, and just like the earlier appearance of some “angels” in the 1930s, the authority of the founder-prophet has become the dominant aspect in the solution of succession conflicts in the NBC. The difference is obvious, too. Earlier on prophetic female activity accompanied the sensitive transition periods of succession in church leadership. Prophetesses either legitimised the political status of the new leader or they disputed his leadership ambitions. Since 1990, however, female charismatic authority has been appropriated by male memory-keepers while the legitimacy of female visionary experience has been replaced by the claim of “original witnesses” to define NBC history.

Seen in terms of the historical context of political developments in South Africa, a pattern emerges. In the NBC the phenomenon of female visionary power occurred in critical times of transition. Charismatic women backed Isaiah Shembe’s passage from wandering prophet to church-founder, and others supported Johannes Galilee Shembe’s shift from an inexperienced teacher to church leader. Thus, female visionaries guided the formative years of the first NBC leaders. It was only during the 1960s and 1970s, when Apartheid became firmly consolidated and resistance almost completely silenced, that female charismatic voices changed into critical voices of power. In that time two great prophetesses – Mama Dainah Zama and Ma Mpungose – took up charismatic leadership by proclaiming visions that had a destabilising potential in church life. Ma Mpungose even strove for legal power, but remained largely unsuccessful. In the 1990s, when Black power had been gained in the political sphere, female church leadership decreased.⁵⁶ Having existed for nearly a century, prophetic female power has now been silenced. The NBC forms part of South Africa’s sacred topography as a religious body purely dominated by male power.

55 Sermon by Rev. Mdluli, 22 October 1995, Dalton Road, Durban. Rev. Mdluli (b. 1913) died in 1998. Nyathikazi Shembe’s ordination service took place on 5 November 1995 in a remote Zululand temple.

56 See also the comparative analysis of mainline and African Independent Churches, in: Heuser/Körner/Rosenfeld, *Gendered Leadership* (footnote 52).

Speaking to the Converted? Religion and the Politics of Gender in South African AIDS Discourse

Marian Burchardt

RESÜMEE

Marian Burchardt: Rede an die Konvertiten? Religion und Genderpolitik im AIDS-Diskurs in Südafrika

Die kirchlichen Hilfsgruppen, die sich in Südafrika mit der HIV-AIDS-Pandemie befassen, sind überwiegend weiblich. Der Aufsatz untersucht solche Gruppen im Kontext der Neukonfiguration des Verhältnisses zwischen Gender und Religion im Rahmen der Modernisierung. Auf der Basis einer in Kapstadt durchgeführten Feldforschung zeigt er das Potential von Religion – vor allem vom charismatischen Christentum – als Raum, in dem sich die sexuelle Genderdynamik transformieren kann. Die neuen Faith-Based Organisations schaffen Räume, in denen die Ungleichheiten von Männer- und Frauenmacht teilweise „neutralisiert“ werden und Frauen auf der Basis gemeinsamer Erfahrungen in die Lage versetzt werden, bestehende religiöse Räume zu betreten und auszunützen.

Collective expressions of faith and shared religious practice are commonly known to gain salience as articulations of societal crisis and as collective attempts to cope with it. One of the perennial functions of religion in this context is that in fact it simultaneously operates along the lines of two distinct and yet intrinsically related logics: on the one hand, religions provides narratives of *continuity* and stability within the broader context of social anomie and suffering; on the other, in wrestling with social problems that command response, religions often – intentionally or as a side-effect – re-enforce *cultural change*. In this article I show that both logics are at work with regard to the impact of both religious practice and the non-religious practices of faith-based organisations on gender relations in confronting the AIDS epidemic in South Africa.

The significance of gender relations and identities for understanding the dynamics of

South Africa's AIDS epidemic has long been acknowledged.¹ Being a sexually transmitted disease, intimate gender encounters as well as the norms, values and material constraints on the basis of which South African women and men engage in them are at the heart of the social arrangement that determines predominant epidemiological patterns. However, intimate relationships and sexual interactions have to be seen as enmeshed in and articulating the fundamentally gendered nature of relations of power and domination within the broader social world whose hierarchical ordering they express.² In this sense the concept of gender enlaces ideas of moral order – as a system of duties and obligations – with aspects of the division of labour, a fact that explains the perceived female responsibility of caring for the sick, for the millions of AIDS orphans, but also women's capacities to create new forms of solidarity and mobilize support networks.

While for a long time the religious response to the challenge of AIDS was either limited to discourses of sin or else was characterized by institutional inertia, during the past decade churches and other faith-based organizations have emerged as new major players within the South African AIDS industry.³ Religious organizations are at the forefront in prevention campaigning and in organizing care for the diseased, and they are running countless support groups. This makes it worthwhile to explore how the construction of religious spaces as arenas for fighting AIDS affects and reconfigures gender relations, as well as how the practices of faith-based organizations resolve possible tensions between religiously defined gender-roles and the kind of gender-specific responses that the challenge of AIDS demands, in interaction with their followers.

In the first part of this article I review how sociological and anthropological research on HIV/AIDS in Africa has conceptualized the gender problematic. I will then locate the activities of faith-based organizations within the broader discourse on norms of intimacy, care and solidarity. After that, I discuss how faith-based organizations in Cape Town frame gender issues in their AIDS-related work. The article draws on nine months' field research in 2006 and points to some major tendencies within this ongoing and highly contested process.

1 B. Ingstad, The cultural construction of AIDS and its consequences for prevention in Botswana, in: *Medical Anthropology Quarterly* 4 (1990), 1, 28-40; more recently: J. Lonsdale, Conclusion, in: *Journal of Religion in Africa* 37 (2007), 1, 145-149.

2 P. Bourdieu, *Masculine Domination*, Stanford 2001.

3 On the interface of religion and HIV/AIDS in Africa see for example R. C. Garner, Safe sects? Dynamic religion and AIDS in South Africa, in: *The Journal of Modern African Studies* 38 (2000), 41-69; J. Pfeiffer, Condom social marketing, Pentecostalism, and structural adjustment in Mozambique: A clash of prevention messages, in: *Medical Anthropology Quarterly* 18 (2004), 1, 77-103; V. Agadjanian, Gender, religious involvement, and HIV/AIDS prevention in Mozambique, in: *Social Science and Medicine* 61 (2005), 1529-1539; with particular regard to East Africa F. Becker/ P. W. Geissler, Introduction. Searching for pathways in a landscape of death: Religion and AIDS in East Africa, in: *Journal of Religion in Africa* 37 (2007), 1, 1-15.

1 The Gender of an Epidemic

1.1 The Gender Perspective on AIDS: Why Does it Matter?

Support groups are one of the most significant organizational forms through which Africans living with HIV and AIDS are trying to deal with their precarious life circumstances. They emerged in the social climate of widespread stigmatization, anxiety and denial. In most cases these groups are small and relatively informal grass-roots initiatives or organizational appendices of NGOs. AIDS patients are recruited to such groups by word of mouth or referred to them through ties between local clinics and NGOs. In recent years South Africa has witnessed a massive proliferation of such initiatives. Their creation reflects the emergence of a nascent post-Apartheid civil society movement and signifies fundamental shifts in the way solidarity and care are organized.

However, something appeared to be different when in Cape Town back in September 2005 yet another such group was founded and given the name “Kululeka”. The group was immediately known throughout the entire civil society landscape of Cape Town and beyond. Their members were invited to NGOs and other support groups to give talks about their project. The T-shirt carrying the Kululeka-logo could be spotted in various townships, and from the beginning the group became the subject of intense scholarly interest.⁴ What was different? It was a men’s support group. After more than a decade of public AIDS discourse in South Africa, the formation of “Kululeka” was celebrated as a pioneering act, providing a role model for further critical engagement of men with AIDS-related concerns. Asked why they found it necessary to form a support group for men, Kululeka members argued that men’s concerns with HIV were very different from those of women, adding that although they did participate in mainstream mixed support groups before, they never felt comfortable to address their issues there.⁵ But why then is there only one men’s group in a sea of support groups that are overwhelmingly frequented by women?

The striking absence of men in support groups reflects the fact that a whole series of elements that form parts of culturally sanctioned models of masculinity are seemingly incompatible with the challenges posed by AIDS. The mere idea that men need support can be read as running counter to an ideal of masculinity that is based on notions of strength and independence. But in a more immediate sense, it prompts us to ask: Why did women form support groups in the first place? There are three possible answers: first, because there may be no men as husbands and partners in confronting AIDS-related issues in the household. Anthropological studies have argued that the combination of rural impoverishment, subsequent rural-urban migration, social mobility and economic

4 For an analysis of Kululeka as a laboratory of creating new male gender models see S. Robins, Sexual rights and sexual cultures: reflections on “the Zuma affair” and “new masculinities” in the new South Africa, in: *Horizontes Antropológicos* 12 (2006), 26, 149-183.

5 These views were articulated in the course of an action-research workshop, held in March 2006, in which I participated.

insecurity has led to a dissolution of traditional norms of family relationships. Single mothers raising children alone or in cooperation with grandparents seem to be the dominant household form in some metropolitan townships.⁶ Secondly, if women are married and cohabitating with their husbands, husbands are usually not available for addressing AIDS-related issues, which would somehow imply communication about sexual practices. It has been argued that such talk would generally be subject to traditional moral restrictions and taboo. Yet the normative core of this taboo is less a conservative standard of decency than a masculine morality, which precludes the possibility of a debate that implicitly aims at reconfiguring gender relations. And thirdly, we can hypothesize that because of the continuing stigma that is attached to AIDS, the extended family can be partially ruled out as a source of practical and emotional support.⁷ Under these circumstances, the formation of female-dominated support groups appears a logical outcome. It has become clear that the case of Kululeka is highly indicative of the necessity to address gender relations and gender dynamics when analysing the struggle against HIV and AIDS in South Africa, for – against the mainstream of studies pointing to women’s vulnerabilities – it also provides us with a sense of the particular precariousness of HIV-positive men in finding social support. However, the fundamental significance of gender divisions in combating HIV and AIDS clearly reaches beyond concerns with the unequal capacities of organizing support or problems with negotiating condom use. Yet there has been little in the way of systematic *theoretical* investigation into the multiple connections between gender and HIV/AIDS.

Within the existing literature on AIDS, there are three ways in which the role of gender has been addressed: the first is concerned with the implications of gendered patterns of blaming; the second way focuses on the impact and consequences of gender roles in sexual dynamics; a third line of argument addresses the unequal social consequences of HIV infection for women and men. I will briefly describe these approaches.

1.2 Patterns of Blame

Mary Douglas has argued that one of the most important societal reactions to risk is the attribution of blame.⁸ Finding out who is responsible for a certain crisis is an active engagement with the social and natural world and appears as an almost natural corollary of thinking through a *nomos*, that is, a more or less coherent cognitive and normative order, in which objects and actions are classified in terms of causes and effects. However, if the critical condition appears to be an outcome of human action, blaming is tantamount to

6 F. Scorgie, Virginity testing and the politics of sexual responsibility. Implication for AIDS intervention, in: *African Studies* 61 (2002), 1, 55-75, p. 63.

7 For an overview on the sociological dimensions of AIDS stigma see A. A. Alonzo/ N. R. Reynolds, Stigma, HIV and AIDS: An exploration and elaboration of a stigma trajectory, in: *Social Science and Medicine* 41 (1995), 3, 303-315; on family solidarity in the context of stigma see H. Dilger, *Leben mit AIDS. Krankheit, Tod und soziale Beziehungen in Afrika*, Frankfurt/ M. 2005, 94 et seqq.; for the most influential sociological account on stigma, E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N.J. 1963.

8 M. Douglas, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London 1992.

opening up a moral discourse in the course of which particular social groups are held responsible for bringing the crisis about. Drawing on research in Botswana in the late eighties, Benedicte Ingstad was the first author to claim that in Africa AIDS overwhelmingly unfolds as a gendered epidemic.⁹ According to her findings, the cultural construction of AIDS departed from ideas about the sexual anatomy of the female body, that is, from a framework in which the female body appears as particularly unclean, thereby potentially allowing diseases to arise. For Ingstad, this cultural construction of the female body was at the bottom of a pattern of blame that ultimately held women responsible for the spread of AIDS. Subsequent studies in various African countries produced further evidence for patterns that are largely based on the idea of a one-way transmission from women to men.¹⁰

With particular respect to South Africa, Leclerc-Madlala provides a fascinating account on how the blaming discourse of AIDS is borne from cultural concepts of pollution.¹¹ In her research into the current revival of virginity testing movements in KwaZulu Natal she found that long-established notions of pollution are generally associated with sexually active women. More precisely, pollution is a possibility that emerges from the fundamentally ambivalent character of the female reproductive biology that within the framework of folk theory comprises positive and negative valences: "The female body", Leclerc-Madlala points out, "is the acknowledged site of male sexual pleasure and the "nest" within which new members of the patrilineage are nourished and grow. (...) On the other hand, once women become sexually active, their bodies conjure up notions of danger, disease, and the ability to weaken men and bring all manner of misfortune to society."¹² It does not come as a surprise then that – at least under the circumstances of scant alternative knowledge – this model lends itself to blaming the spread of AIDS on women.

But blaming women for the spread of AIDS is not only inextricably connected to cultural definitions of the female body; it is also linked to the gender-specific norms of sexual morality. With particular regard to the sexual practices of unmarried youth, these norms are fundamentally characterized by a double-standard. Time and again, studies have shown that for young men – despite much prevention discourse – the norms of sexual conquest are pretty much alive.¹³ Having multiple sexual partners testifies to indi-

9 B. Ingstad, *The cultural construction of AIDS* (fn 1).

10 See C. Obbo, *HIV Transmission: Men are the solution*, in: *Population and Environment* 14 (1993), 3, 211-243; L. Haram, *The gendered epidemic: sexually transmitted diseases and AIDS among the Meru people of Northern Tanzania*, in: S. Bergstrom/ G. Holmbee-Otlesen (eds.): *Reproductive Health Research in Developing Countries* (Sum. Report No. 4), Oslo 1996.

11 S. Leclerc-Madlala, *Virginity testing. Managing sexuality in a maturing HIV/AIDS epidemic*, in: *Medical Anthropology Quarterly* 15 (2001), 4, 533-552.

12 *Ibid.*, 541.

13 C. Wood/R. Jewkes, 'Dangerous' love. Reflections on violence among Xhosa township youth, in: R. Morell (ed.): *Changing Men in Southern Africa*, Durban 2005, 317-336; C. A. Varga, *Sexual decision-making and negotiation in the midst of AIDS: youth in KwaZulu Natal, South Africa*, in: *Health Transition Review*, Supplement 3 to Vol. 7 (1997), 45-67.

vidual virility and bestows pride and honour to a man in the eyes of his male peers and girls alike. Male multiple partnering is a practice with such profound cultural plausibility that some young women reportedly assume that there is something wrong with their boyfriends if they do not court other women. Culturally accepted models of “successful masculinity” are thus revolving around “successes with women” and put a premium on them. These successes translate into prestige and later circulate as the quintessential currency in the process of establishing male peer hierarchies.¹⁴ For young women and girls, on the other hand, the very same practices are thoroughly unthinkable and would expose them to everything from moral degradation to outright violence. Again, violating the moral norms of serial monogamy would generally be viewed as a moral transgression in the eyes of both young men and women. Thus, being faithful within an intimate and sexual relationship is a norm that solely applies to women. Within the same complex of moral rules what is expected from men is out of bounds for women.

It is important to note that transgressions of these norms typically provoke less severe consequences for men than for women because they are – in the gendered popular perspective – less severe in their nature. Whereas failing to live up to standards of successful masculinity might expose young men to ridicule, for women transgressions are often followed by social ostracism or violent retribution. In general, observing transgressions focuses on the actions of women, a fact that has important implications for patterns of blame for AIDS infection. Discussing findings from her research in Zaire, Schoepf writes: “When men are infected, *their wives* are suspected of infidelity. Where women are infected *they* are assumed to have had multiple partners.”¹⁵ The practical logic of blaming that is at work here appears to re-enact the perspective of masculine domination from which the moral norms are constructed, on the one hand, and a whole tradition of male concern with controlling female sexuality on the other.

These blaming patterns are also reinforced by the current revival of practices of virginity testing in the South African province of KwaZulu Natal. Virginity testing consists of the public inspection of the genitals of unmarried girls with the aim of restoring the moral norms of premarital chastity. It is usually carried out by older women and is governmentally sponsored through funds for the promotion of indigenous knowledge. Therefore the revival of virginity testing has to be located within the broader context of the “African Renaissance” agenda, which attempts to revive African traditions that have been lost “in the concerted onslaught of Christianity, colonialism and apartheid”.¹⁶ In their discussions of these movements, Scorgie and Leclerc-Madlala come to the conclusion that, although carried out by women, virginity testing serves as another contemporary reminder of a long history of social preoccupation with controlling female sexuality.¹⁷ It squarely puts the responsibility for achieving abstinence on young women and girls, and

14 See Varga, Sexual decision-making (fn 13).

15 Quoted in Leclerc-Madlala, Virginity testing (fn 11), 546.

16 Ibid., 536.

17 Scorgie, Virginity testing (fn 6); Leclerc-Madlala, Virginity Testing (fn 11).

in doing so it helps to render invisible the male sexual responsibilities. It also conceals the whole paradoxical construction of the male prerogative to sexual agency and assumed female responsibility for averting sex. However, keeping in mind that the major rationale behind this revival is the concern with HIV/AIDS, it seems clear that responsibility for abstinence is easily translated into the responsibility and blame for the spread of AIDS.¹⁸ In conclusion, gendered patterns of blaming AIDS result from a cultural construction of disease that conjoins ideas of a medicalized female body with an overall focus on female transgressions of moral norms of sexuality.

1.3 Twisted Entanglements: Gender and the Changing Order of Sexuality

The discussion of blaming patterns has already indicated the significance of sexuality for understanding the connections between gender relations and the struggle against AIDS. Another line of investigation seeks to understand more directly the implications of gender roles for contemporary sexual dynamics through exploring the cultural frameworks that set the parameters for sexual decision-making and that determine the cultural meaning of sexual encounters. Given the assumption of a pluralism of such cultural frameworks, this research strategy allows us to see that there is in fact not one but a multitude of gender relations. Each of these has its own implications for questions of AIDS prevention. Some pioneering work has been done by Preston-Whyte et al. in their study of "Survival sex and HIV/AIDS in an African city".¹⁹ By comparatively analysing and characterizing the sexual dynamics in three townships with different economic backgrounds this study goes beyond the simplistic and Eurocentric dichotomy of romantic love and prostitution, thereby at least in theory permitting the construction of a differentiated typology of cultural frameworks of sex. Over decades anthropologists had gathered evidence that many sexual encounters in Southern African societies involved exchanges of gifts, money or services for sexual favours. While these practices certainly share some formal characteristics with commercial sex – namely the fact that they constitute social transactions – they nonetheless must not be conflated with prostitution. Preston-Whyte et al. argue that there is in fact a whole array of possible forms that transactional sex can assume. With regard to emotional involvement and their cultural legitimacy most of them have to be placed on a continuum that stretches from frameworks that locate sex within marriage or concepts of romantic love on the one hand to those of professionalized sex work at the other end of the continuum. A single mother, for example, may engage in multiple sexual relationships, which involve the exchange of consumer goods, emotional bonds, and some kinds of mutual obligation. One of her partners might be a long-distance truck driver who regularly covers her rent and the school fees of her children, and eventually they might even develop more exclusive conjugal bonds. Yet, notwithstanding the degree

18 Ibid., 67.

19 E. Preston-Whyte et al., *Survival sex in an African city*, in: R. Parker/R. M. Barbosa/ P. Aggleton (eds.): *Framing the Sexual Subject. The Politics of Gender, Sexuality and Power*, Berkeley 2000, 165–190.

to which the definitions of transactional sex differ, all can be explained by one pivotal variable: survival. Economic development and aspects of modernization appear to be a central factor in explaining the shifting significance of cultural frameworks of sex, thereby also affecting the possibilities for AIDS prevention.

Although there are some key differences between the various frameworks in terms of how they affect AIDS prevention, some generalizing conclusions are in order. Firstly, most studies agree that economic dependence combines with moral norms of female sexual availability to reduce or even minimize the power of women in sexual decision-making and negotiations.²⁰ This concerns timing, frequency, the kind of intercourse, and of course the question of condom use. Because of fear of rejection and stigmatization by their partners, women are often not in a position to enforce the use of condoms.²¹ Under these circumstances many studies conclude that for women unsafe sex can actually represent a rational strategy; for it symbolizes intimacy, trust, and sexual legitimacy, and may even provide economic security.²² Furthermore, women may choose not to use condoms, because on top of preventing HIV infection they also prevent pregnancy. Yet in cultural contexts, in which motherhood is central to the female gender role and in which there are scant effective moral barriers to premarital pregnancy, the expectation or desire to bear children is effectively tantamount to increased exposure to HIV infection.²³ Secondly, for men, condom use generally seems to signify reduced pleasure, and – more importantly – it symbolizes a fractured form of trust, or else promiscuity on the part their female partners. All these forms of resistance lead us to conclude that condom use will only be habitualized if resistance is confronted and dismantled through a process of negotiation. Now, whereas in *public campaigning interaction* many people have now quite literally come to learn the very meaning of the term ‘sexual negotiation’, its practice is often thwarted by the fact that there *is* no sexual communication in *private encounters*, and hence no negotiation.

What has become apparent from these remarks is that women and men in contemporary South Africa have to deal with a number of contradictory normative requirements with regard to gendered role expectations. Notwithstanding the historically unique discursivisation of sexuality through AIDS discourse that I will address more in detail below, these contradictions reflect the ambivalent nature of colonial and post-colonial modernization. One important part of this process has been the creation of a post-Apartheid popular media culture.²⁴ Globally televised lifestyle models for which the acquisition of

20 Varga, Sexual decision-making (fn 13), for a contrary view B. G. Schoepf, International AIDS research in anthropology: Taking a critical perspective on the crisis, in: Annual Review of Anthropology 30 (2001), 335–361, see 346.

21 Varga, Sexual Decision-making (fn 13), 49.

22 Preston-Whyte, Survivalsex (fn 19).

23 Referring to the contradictory norms of child-bearing and HIV prevention, Preston-Whyte has coined the term „fertility conundrum“; see E. Preston-Whyte, Reproductive health and the condom dilemma: identifying situational barriers to HIV prevention in South Africa, in: J. Caldwell et al. (eds.): Resistances to Behavioural Change to Reduce HIV/AIDS Infection, Boston 1999, 139–155, p. 143.

24 M. Hunter, The materiality of everyday sex: Thinking beyond ‘prostitution’, in: African Studies 61 (2002), 1, 99–120, p. 113.

consumer goods such as cell phones, cars and fancy clothes are indispensable are now also celebrated by and promoted to young South Africans. At the same time, growing economic inequality within the recently liberated black population have made matching these aspirations largely impossible.²⁵ However, while the poor could not achieve the consumerist ingredients of “black coolness”, gradual impoverishment also meant that for a lack of material resources to afford the traditional bride-wealth (*lobola*), they were no longer in the position to follow the traditional path of marriage and family life either. To the “new rich”, in contrast, who could afford to follow the path of tradition, it appeared less and less attractive because of the new opportunities that their wealth afforded them on the market of sexual favours. The crucial point is that – unlike poor men – less endowed women can use sex as a bargaining point in interactions with men who enable them to fulfil their consumerist aspirations. According to Hunter, this has led to an increased salience of the cultural framework of transactional sex with three major consequences: first, it has reduced the relevance of marriage for setting the boundaries of legitimate manly behaviour; secondly, it has provided (some) women with strategic positions within which they can allocate their sexual capital to achieve higher status positions; and thirdly, it has rendered sexualities and related concepts of masculinity and femininity unstable.²⁶

1.4 Who Cares? The Consequences of Infection

A third field of research on the interplay of gender and HIV/AIDS focuses on the unequal consequences the epidemic entails for women and men. The results of these investigations are unequivocal: despite the above-mentioned capacities of women to mobilize support their vulnerability to HIV infection is far greater.²⁷ Ethnographies of AIDS in various African countries have shown that infection of family members often multiplies women's obligations in terms of caring for the sick. If husbands are infected and fall ill, these obligations may also entail women having to look for additional household income through employment in the labour market. If women fall ill themselves, they generally face more severe forms of social and moral exclusion than men. Such reactions are derived from the gendered nature of stigmatizing discourse and the patterns of blame that I have addressed above. They include open rejections like being chased away from their family home to the more subtle forms of being silenced or discouraged from disclosing their status in order to avoid bringing shame upon the family.

In the context of a public discourse which links female sero-positivity to transgressions of gender-specific moral norms and which pejoratively describes HIV-positive women as

25 D. Posel, Die Kontroverse um HIV/Aids in Südafrika. Zur Politisierung von Sexualität nach der Apartheid, in: *Peripherie* 24 (2004), 93/94, 8–41.

26 Hunter, *The materiality of everyday sex* (fn 24).

27 For an overview on the relationships between gender, social inequality, and AIDS in South Africa see L. Gilbert/L. Walker, *Treading the path of least resistance: HIV/AIDS and social inequalities – a South African case study*, in: *Social Science and Medicine* 54 (2002), 1093–1110.

promiscuous, gender identity work tends to be subject to severe pressure. Interestingly, South African women seem to be exposed to the same kind of dilemmas that Laura Stanley has found to be typical for HIV-positive American middle class women.²⁸ These women have to confront a stigma that was issued on the basis of moral norms that are constitutive of their very own cultural milieu. An active engagement with this situation can basically assume two forms: firstly, women may be able to integrate their sero-positivity actively into their personal identities. They may develop a sense of solidarity with other HIV-positive people regardless of their social background, and by subjectively crossing the medical and moral boundaries from HIV-negative to positive, they may end up rejecting the AIDS stigma and the related moral framework altogether. On the other hand, an alternative strategy can consist in distancing oneself from the negative stereotypes by insisting on the distance between oneself and the group for which the stereotype was initially designed, thereby partially accepting the dominant moral framework and individually reinforcing an image of innocent victimhood. Given that in South Africa female sero-positivity continues to be strongly associated with promiscuous sexuality, women are in the same dilemma. From research into the experience of HIV and from my own analysis it became clear that confronting an HIV-positive diagnosis usually begins by answering the question: “Why me?” By insisting that – against the implications of the AIDS stigma – *they* have always been ‘good’ girls or ‘good women’ they implicitly accept the dominant definitions of how good women are meant to behave. By employing what Sobo calls the “rhetoric of the moral self” they align themselves with the moral standards of mainstream society as far as female sexuality is concerned.²⁹ However, in the case of South African women, such rhetoric of the moral self also implies a critique of dominant male assumptions about one-way transmission.

The reconstruction of morally upright womanhood is particularly important for being able to meet another norm, which is central to female gender roles and which HIV infection puts under stress: the responsibility for care. In numerous publications, Arlie Hochschild has described how social change affects the organization of care, and – by extension – the ways in which women cope with the cultural definitions of legitimate femininity.³⁰ At some point in their disease trajectories, HIV infection incapacitates women to care for their families. The burden of care is then usually passed on not to the husband but to other women within the extended family or to women from neighbourhood networks. In building up such networks, support groups – as described at the beginning of this article – have come to play a pivotal role. Significantly, the definition of these groups has changed over the years to include *infected* as well as *affected* people. To this extent,

28 L. D. Stanley, Transforming AIDS: the moral management of stigmatized identity, in: *Anthropology and Medicine* 6 (1999), 1, 103–123.

29 E. Sobo, Self-disclosure and self-construction among HIV positive people: the rhetorical use of stereotypes and sex, in: *Anthropology and Medicine* 4 (1997), 67–87.

30 See for example A. Hochschild, Global care chains and emotional surplus value, in: A. Giddens/ W. Hutton (eds.): *On the Edge: Globalization and the New Millenium*, London 2000, 130–146; A. Hochschild/ B. Ehrenreich (eds.), *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, San Francisco and Los Angeles 2002.

support group-driven networks of care are organized to assist HIV-positive women as well as women whose husbands or other family members are infected.

For men, HIV infection results in some equally profound kind of identity conflicts, for being ill makes it impossible for them to play the role of the breadwinner for the family, or else it thwarts the dominant concepts of strong and sexually potent manhood. They become dependent on support and care. Whereas married men can still rely on their wives to fulfil this function, unmarried men are generally much less capable to mobilize the kind of solidarity networks that women manage to create. This begins with their general inability to disclose their status to male peers or employers and extends throughout their entire disease trajectory. While for women HIV infection adds another dimension to pre-existing experiences of dependence, to men it means dependence in an immediate and hitherto unknown sense and cuts right through their capacities to fulfil the masculine norms of strength and independence. HIV infection provides an ironic and tragic example of men inadvertently becoming victims of discourses of stigma that arose on the basis of masculine norms.

In discussing themes that on the basis of sociological AIDS literature appear to be central to the interplay HIV/AIDS and gender roles I have drawn attention in an ideal-typical fashion to some global tendencies, while there is in fact a whole array of different disease trajectories, each of which entails a number of sequences with different challenges. I have shown that the analysis of the gender-specific social construction of AIDS must be placed within a theoretical framework that sees the production of the gender/sex-nexus in the wider context of social reproduction and social change. In the following section I analyse how the social construction of gender roles in the struggle against HIV/AIDS is moderated by the engagement of religious organizations, and how this in turn affects the ambivalent position of AIDS-related practices between reproduction and change of existing gender arrangements.

2. Reconfiguring Gender Roles and Identities in the Struggle Against HIV/AIDS: The Significance of Religious Spaces

The religious concern with gender roles is probably as old as most religious traditions themselves. In traditional societies, in which extended families and kinship relations provided the primary means of social reproduction, religion served as the quintessential normative underpinning of patriarchal social order. Gender roles and the expectations they conveyed were embedded in religious morality that pervaded the social world. As far as this normative overlap of family, gender, and religious norms is concerned, the arrival of modernity was tantamount to a triple destabilization: a destabilization of family structures, of gender norms and of the power of religious institutions, norms, and worldviews.

Throughout the 20th century, much of the sociology of religion was devoted to describing and explaining the decline of religion in terms of a theory of secularization. While

relatively little attention was paid to addressing explicitly how gender relations were affected by this process, the changing patterns of family life were seen as reflecting the decreasing power of religious moral standards. However, with the undeniable return of new and not so new religious movements into the public arenas of modern and modernizing societies, the questionable legacy of enlightenment-born Western universalistic thought became more and more visible. The sociology of religion took a definite turn towards an increased recognition of religious revivals, thereby acknowledging that the theory of secularization had to be put into perspective.³¹ Significantly, the new scholarly interest in these movements also opened up a new space for analysing the recurrent entanglements of gender and family values with religious discourse. Research into the Pentecostal revolution and into the advent of modern Islamism has plainly demonstrated that religious revivals are modern attempts to deal with the destabilizing consequences of modernization for gender relations.³² So instead of merely dissolving them, modernity rather seems to provide the terrain in which the connections of gender and religion are being reconfigured.

The power of movements of religious revitalization has generally been interpreted as resulting from their abilities to cash in on scenarios of crisis and to promote such views.³³ They are seen as articulating a sense of modern uncertainty and insecurity and responding to such perceptions by demarcating moral boundaries against the world outside, by providing narratives of spiritual salvation, and by generating models of moral conduct for their adherents.³⁴ It is within this framework of analysis that the increasing religious concern with HIV/AIDS has to be placed. From a religious point of view, HIV/AIDS is not simply a health crisis. It rather combines a number of concerns, all of which figure prominently within modern religious discourse. Firstly, HIV/AIDS articulates concerns that touch the boundaries of life such as sexuality, conception, disease, suffering and death. Secondly, it touches fields of social regulation that point to both traditional and modern religious imaginations of transcendental orders such as sexuality and gender. In addition to that, the AIDS epidemic has posed the challenge of caring for diseased individuals. In a nutshell, HIV/AIDS provides crucial incentives for religious engagement. According to most scholarly work on South African Christianity, Christian denominations fall into three broad categories: mainline denominations (including the Catholic, Anglican, Lutheran and Reformed Dutch Churches), Pentecostal and Charismatic churches, and African Indigenous Churches.³⁵ Most of Cape Town's faith-based organi-

31 As the most prominent example for this turn see J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

32 For the case of Latin American Pentecostalism see E. E. Brusco, *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995; for the case of modern Islamism, see M. Riesebrodt, *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*, in: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (eds.): *Politisierte Religion*, Frankfurt/M. 1998, 67-90.

33 Riesebrodt, *Fundamentalismus* (fn 32).

34 On African charismatic Christianity as an articulation of economic crisis, see Hasu, this volume.

35 R. C. Garner, *Safe sects* (fn 3) p. 46. Cape Town has a sizeable Muslim population of various origins. This article, however focuses exclusively on the Christian religion.

zations (FBOs) have close organizational and financial ties to one of these churches. As organizational branches, they provide charitable, educational or other services to particular groups of the population. Other FBOs again are not related to any denomination in particular while having a strong ideological commitment to some religious movement. In the following section I will discuss gender-related aspects of the discourses and practices of two Cape Town-based organizations belonging to the Pentecostal branch of Christianity that are chiefly concerned with HIV/AIDS. The first case illuminates the potential of religion as a space for transforming gendered sexual dynamics and identities (see 1.3). The second highlights the gender dynamics within faith-based support groups as spaces for mobilizing care and solidarity (see 1.4).

3. The Gender of Religious AIDS Discourse

3.1 Evangelical Gender Work and the Logic of Personal Transformation

Founded in 2000, the Living Hope Community Centre (LHCC) is an FBO which is not aligned to any church in particular but has a strong evangelical and Pentecostal orientation. The organization has grown steadily over the past couple of years to become one of the biggest FBOs in the Western Cape Province. Much of this growth is owed to the fact that LHCC has successfully tapped funds from the US-American PEPFAR initiative. Founded by President Bush in 2003, PEPFAR is now the single most important programme of bilateral cooperation in the struggle against AIDS. With a financial commitment of 15 billion US dollars, Bush set the ambitious goals of providing support for the prevention of 7 million new infections, support for the treatment of 2 million HIV-positive people, and support for care for 10 million people infected and affected by HIV/AIDS in 15 of the world's hardest-hit nations.³⁶ One of the most interesting – and also most widely criticized – aspects of this initiative is its commitment to abstinence-only programmes and its renewed emphasis on the involvement of FBOs. These aspects in particular, together with pre-existing close ties to various US-American evangelical denominations, provided the ground for LHCC's engagement with PEPFAR. Characteristic for LHCC is that the missionary mandate precedes the concern with social issues such as HIV/AIDS. In interviews I conducted with LHCC employees, all spontaneously pointed out that their primary organizational and personal concern is religious by nature. Michael, one of their educators, plainly stated:³⁷

AIDS aspect is not my main concern, to be honest – my main concern is getting them to get to know Christ and what the church says about lifestyles, about being abstinent and faithful, stick to one partner. Whatever we teach, we taught it through the scriptures. We don't focus on the social issues, we focus on the whole person, self-esteem, loving yourself, loving others, making the right choices.

36 PEPFAR, Action for today, a foundation for tomorrow: The President's emergency plan for AIDS relief. Second Annual Report to Congress, Washington 2006, 3.

37 All names in this paragraph have been changed.

Instead of drawing on religious sources as ethical underpinnings of their educational and charitable practices, LHCC promotes an approach that places social engagement within the larger framework of mission as the ultimate point of reference or value of their activities. People should be faithful not because of AIDS but because of the scriptural foundation of this norm. In the course of the interviews, LHCC employees made frequent references to God's plan – God's plan for human life and how to live it in general, and his plan for their personal life in particular. This goes typically hand in hand with a strong rhetoric of vocation to enable others to make the experience of being saved. All LHCC employees underwent a personal conversion process whose result they depict in the popular evangelical idiom of 'having accepted Jesus Christ as their personal saviour'. From this point of view, averting the risks of HIV infection and the negative social consequences thereof appears as a secondary or collateral benefit of being saved and vice versa.

While the idea of personal transformation that is implicit in the evangelical concept of conversion is pertinent to the practices of Pentecostal organizations in general, it is of particular significance to HIV-positive people who join such groups, be it as employees, volunteers or otherwise. One of LHCCs peer counsellors found out that she was HIV-positive when she went for prenatal diagnostics, being pregnant with her second child.³⁸ Subsequently, she left her partner, focussing all her energies on raising her children and on her career in the field of social work. It was about two years ago that a friend took her to an evangelical crusade where – as she puts it – she "found God". The crusade also put her in touch with LHCC. What followed was a process of conversion that had profound implications not only for the way she is dealing with her HIV-infection but also for her gender identity. The following passage describes how her understanding of HIV was affected that process:

Doctors are not God, they just give you result of scientific exam but that's a lie. They tell you, you are gonna die. But you are still alive. They are not God. So why should I bother? They just use their machines. You never know, today CD4-count is low, maybe tomorrow it is up again. I was well treated but it is my understanding. You don't know what God is doing overnight. HIV doesn't exist in my blood that is what I believe.

Maggie firmly believes that her life is eventually in the hands of God and takes the changing results of medical tests as evidence for that. The conversion, it appears, has resulted in a profound mistrust of medical definitions of HIV/AIDS, a development that is also reflected in the fact that she stopped taking anti-retroviral drugs in spite of receiving them free of charge on the basis of her medical cover. She symbolically removes her body from the medical machineries to put it in the hands of God.

38 HIV tests are routinely carried out as part of prenatal diagnostics with informed consent of the women. The results of these tests are still found to provide the most reliable basis for South African HIV statistics.

Parallel and in a remarkable analogy to this act of transfer, she removes her body from the hands of men by opting for a lifestyle of total abstinence. Asked whether she would be interested in marrying she simply states:

I don't care because Jesus is in my life. As long as I get in my promised land, that is all that concerns me. Marriage will come if God wants it. I don't think about it.

This argument is consistent with the findings of other studies into the gender dynamics of Pentecostal Christianity in Africa and Latin America, which point out that conversion often comes to signify a process of purification in which the relation to men is symbolically and practically replaced by the relationship to Jesus Christ. In my understanding the case of Maggie allows for two conclusions: Firstly, FBOs can provide spaces in which the gendered power imbalances as they are expressed in sexual interactions are neutralized through the establishment of strong moral boundaries. Such moral boundaries are legitimised by scriptural norms and allow women to withdraw themselves from sexual encounters altogether. Secondly, such spaces allow for the generation of narratives of personal transformation with the conversion symbolically marking the beginning of a new life. The HIV infection itself assumes a new meaning: The biological contingencies of a medical condition are re-stabilised through the belief in the healing power of faith and everyday moral conduct that is mainly expressed through a re-configuration of gender-relations.

The creation of religious spaces that enable women to circumvent the hierarchical forms of gendered domination to which they are generally subjected can be seen to entail a *feminization* of such spheres. As I have already hinted, the same tendency can be observed by looking at the gender dynamics in HIV support groups. In the remainder of this section I will argue that for a number of reasons support group communication provides a particularly powerful field for observing the gender dynamics of the struggle against AIDS and that its analysis affords conclusions about the continuities and changes that this struggle can be expected to produce.

3.2 Protected Spheres of Femininity: Mobilizing Gendered Solidarity through Support Groups

The first HIV/AIDS support groups came into existence in the early years of the epidemic in the United States. In their initial stage, they were little more than informal gatherings of sick people, their friends and relatives, whose only concern was to break the silence. As Cindy Patton powerfully reminds us, they were about crafting a language of suffering and pain, for which there was no explanation at hand, and about giving expression to the experience of a disease about which there was only scant if any knowledge.³⁹ For the formation of these groups, two kinds of cultural resource were of paramount significance: firstly, the solidarity networks within the gay community that emerged as a result of the

39 C. Patton, *Globalizing AIDS*, Minneapolis 2002.

gay struggle for public recognition; and secondly, an elaborated culture of grassroots therapeutic relationships that was part of a flourishing civil society movement.

When the epidemic started to become a major social problem in South Africa in the beginning of the nineties, neither of these resources were at hand or relevant to Black South Africans, the hardest-hit group. But although the social, political and cultural context and the state of medical knowledge were totally different now, we could witness the emergence of a support group movement, which displays some remarkable resemblances to its Western precursor. Therefore, Patton, de Waal and others have argued that as an organizational expression of bottom-up self-help relationships, support groups must be seen as one of the most successful examples of the global dissemination of civil society responses to disease.⁴⁰

Now, while by the middle of the nineties the body of medical knowledge on HIV/AIDS had considerably grown and South African prevention campaigning efforts slowly intensified, HIV/AIDS was overwhelmingly framed within discourses of danger, sin, and blame. South Africans' attitudes towards the disease and their interactions with AIDS patients were informed and continue to be informed by those discourses. Although practices of discrimination and stigmatization are now frequently scandalized through mass media, stigma keeps on pervading the social environment within which the subjective experience of HIV/AIDS is located. The emergence of support groups in South Africa has to be understood against this backdrop as a pivotal step in the struggle against AIDS as a whole. Within this process, some churches provided a pivotal cultural resource; for they appeared as spaces of unconditional solidarity.

It goes without saying that there are significant differences in the ways different churches deal with AIDS. Furthermore, religious discourse on AIDS has profoundly changed over time. The most important development that has taken place within the South African religious scene during the last fifteen years is that the unitary focus on the discourse of sin has gradually given way to strategies of 'ambivalent inclusion'. Whereas the connotations of HIV with promiscuous sexuality continue to occupy a prominent place with religious prevention discourse, there is now a much greater emphasis on *solidarity* with HIV-positive people. This turn is ideologically and organizationally reflected in the emergence of numerous religious support groups. In line with Ardener's theoretical suggestions concerning the relationships of women and space (see Gaitskell, this volume), I will argue that it is in and through these groups that South African women enter, appropriate, expand and exploit existing religious spaces on the basis of shared female experiences of family need and spiritual help.⁴¹

One of these groups is the Monwabisi support group. In 2004 Monwabisi, a former member of the ANC's military wing and now in his late thirties, embarked on a new project. With the financial and intellectual support of a US-American Baptist Commu-

40 Patton, *Globalizing AIDS*, fn 39; A. de Waal, A disaster with no name: the HIV/AIDS pandemic and the limits of governance, in: G. Ellison/ M. Parker/ C. Campbell (eds.): *Learning from HIV and AIDS*, Cambridge 2003, 238-267.

41 S. Ardener (ed.): *Women and Spaces: Ground Rules and Social Maps*, New York 1981.

nity, he started organizing workshops on HIV/AIDS with the help of some HIV-positive friends. Being a lay preacher in a small Pentecostal church and repelled by the hostile and in his view 'un-Christian' attitudes of many church officials and communities to PLWA, he felt compelled to set a better example of how 'real Christians' are meant to act. After his first steps as an AIDS activist, he became acquainted with the idea of support groups and decided to set up such a group himself.

The group meets every Saturday in a little community hall in Town Two, a relatively safe and settled neighbourhood in the township of Khayelitsha. People are recruited to the group by word of mouth and by flyers that members distribute during public functions or in other rather informal situations. Besides, once a month the group organizes awareness raising workshops with the aim of "reaching out" to the broader population of the Township and to become more widely known.

The regular group meetings appear rather informal in that there is no fixed agenda and no programme. The right to speak is organized through informally negotiated authority rather than through formal position. By contrast, workshop interaction is organized by a detailed programme and by fixed speaker positions. Monwabisi usually welcomes the audience and provides something resembling the emotional framework for the situation. He actually does what we could call *community making*. Other than him, there are usually two or three women from the support group who speak and provide expertise on a wide range of HIV-related issues. What is interesting and specific about the workshop discourse is that it covers a wide range of issues, from questions concerning modes of transmission, sexuality, and safer sex in particular, symptoms of AIDS and opportunistic infections, awareness of the difficult circumstances of PLWA, issues of discrimination and stigmatization, information about VCT, possibilities for treatment, the importance of treatment adherence, drug resistance and so on.

Furthermore, there are a number of ritual elements that give these workshops their specific structure. Usually there are common prayers at the beginning and at the end of the workshop, which mark the boundaries of the temporary spiritual community which people enter when participating in the workshop. One very central element in every meeting is the illness testimonials: an HIV positive person walks to the panel and shares her or his personal story with the other participants. These are typically the most powerful and emotionally intense moments of the whole workshop process. They are stories of illness, pain and suffering, but also often stories of immense personal tragedy, abuse and violence. After a person is finished her or his story, people line up in front of the speaker to hug her or him, thereby welcoming them as new members of the group.

As with almost any other of the groups I visited, members of the Monwabisi Support Group are overwhelmingly women. On a more general level, this can be explained by the fact that HIV infection has also more severe consequences for women than for men; hence the greater incentive for them to join support groups. As a consequence, many groups have been founded by women who have been verbally and physically abused, rejected or chased away from home by their husbands and partners. Or else such groups have been designed to cater for the specific needs of HIV-positive women. To that extent,

the formation of support groups can be seen as part of the female struggle for an emancipative life with HIV/AIDS.

But even more importantly, support groups appear to be more attractive to women because the implications of support group processes are perfectly reconcilable with main aspects of dominant female gender identities. First of all, the very practices of care, particularly of caring for the sick, are traditionally defined as belonging to female spheres. Whereas this definition did historically place severe restrictions on women's occupational and social mobility and continues to hold them responsible for caring for AIDS sufferers, it also enhances their capacity to mobilize networks of solidarity. Support groups are primary examples of such capacities. Although initially flowing from patriarchal concepts of the gendered division of labour, they provide them with a crucial kind of social capital from which they can benefit in moments of crisis. For most of its female members, the support group offered the chance of "getting out of the closet" and engaging in new cooperative personal relationships. Secondly, the idea of admitting weakness and the need for support is less at odds with cultural concepts of femininity than with the dominant models of masculinity. It is important to note that support groups not only provide opportunities for openness; they also establish openness about personal history and emotional experiences as an implicit expectation that sits rather uncomfortably with male notions of bravado and boldness.

Besides, we find that many women join support groups because of a lack of communication about their HIV status or about sexuality with their husbands, out of fear of the possible consequences thereof. One of the all too real possibilities is to be left alone, which for many women means being left with no income or other means of surviving. Economic dependence renders women vulnerable to such rejection and at the same time prevents them from resorting to similar responses in case their partners fall sick. Therefore, being left is generally of less concern for men than for women. If for such reasons women feel little inclination to address AIDS within the couple, joining support groups is often the only alternative way to express such concerns. Support groups often serve as alternative female spaces of communication and discourse on HIV/AIDS, thereby erecting moral barriers to male participation. One prominent subject of communication during the meetings of the Monwabisi group was sexual coercion, and – by extension – the concern with gender hierarchies and gender-based violence in general. It is hard to see how such communication could have unfolded in the presence of men with whom the female members had a less trustful relationship than with Monwabisi himself. One of the implicit principles that worked as the enabling grammar of group discourse was the absence of gendered power relations. Furthermore, at some point of the group process a greater involvement of men would have inevitably led to a confrontation of female and male concerns with HIV/AIDS, namely the issue of multiple partnering and the question of blame. It can with great plausibility be assumed that for these reasons many men dismiss the idea of joining such groups. After all, caring and support again appear as an essentially female business.

4. Conclusion

I have demonstrated that the struggle against HIV/AIDS in South Africa has given rise to a profound and very particular cultural 'problematisation' of gender relations. On a general level it has been observed that aggressive assertions of masculine domination, as revealed in research into sexual dynamics, is indicative of the destabilizing tendencies that the process of modernization entails for gender hierarchies. The struggle against HIV/AIDS seems to reinforce these tendencies in that it opens a number of social arenas in which the parameters of gender relations, gender identities and gendered subject positions are being re-negotiated and reconfigured. These arenas, such as prevention workshops and support groups for example, are social locales in which HIV-related gender issues can be articulated and addressed. But at the same time they have to be understood as responses to the epidemic that are themselves fundamentally gendered. As both case studies showed, by drawing upon and engaging with gendered properties of religious spaces women are capacitated to strengthen their scope for agency while at the same time reproducing the moral order, which delineates particular social domains and correlative identities as female or male.

I have identified sexuality, care and solidarity as the three most contested HIV-related aspects of social life, which are fundamentally shaped by gender relations. The very reorganization of these fields in turn can be expected to affect relations between women and men. Furthermore, the growing engagement of faith-based organizations with HIV/AIDS is due to the fact that the same concerns – sexuality, care, and solidarity – provide the symbolic resources that religious discourse uses to demarcate moral boundaries and to symbolize moral inclusion. In a recent commentary, John Lonsdale forebodingly remarked that "(I)f women are to have greater power in negotiating their sexual relations, if men are to learn new ways to 'grow', there is a large agenda pending in the reordering of gender relations."⁴² The coming years will show whether progressive religion can be a means to this end.

42 Lonsdale, Conclusion (fn 1), 149.

Other References

- J. Bujra, Risk and trust: Unsafe sex, gender and AIDS in Tanzania, in: P. Caplan, (ed.): Risk Revisited, London 2000, 59-84.
- C. A. Campbell, Male gender roles and sexuality: Implications for women's AIDS risk and prevention, in: Social Science and Medicine 41 (1995), 2, 197-210.
- P. Delius/C. Glaser, Sexual socialisation in South Africa: A historical perspective, in: African Studies 61 (2002), 1, 27-54.
- K. Giffin, Beyond empowerment: Heterosexualities and the prevention of AIDS, in: Social Science and Medicine 46 (1998), 2, 151-156
- S. Leclerc-Madlala, Popular responses to HIV/AIDS and solicy, in: Journal of Southern African Studies 31 (2005), 4, 845-856
- S. Marks, An epidemic waiting to happen? The spread of HIV/AIDS in South Africa in social and historical perspective, in African Studies 61 (2002), 1, 13-26
- C. A. Varga, South African young people's sexual dynamics: implications for behavioural responses to HIV/AIDS, in: J. Caldwell et al. (eds.): Resistances to Behavioural Change to Reduce HIV/AIDS Infection, Boston 1999, 13-34

Abbreviations

- ABC – Abstain, Be faithful, Condomize
- AIDS – Acquired Immunodeficiency Syndrom
- ANC – African National Congress
- ARV – Anti-retrovirals
- FBO – Faith-based organisation
- HIV – Human Immunodeficiency Virus
- KAP (-survey) – Knowledge, Attitudes, Practices
- LHCC – Living Hope Community Centre
- MSF – Médecins sans Frontières
- NGO – Non-Governmental Organization
- PLWA – Persons Living with AIDS
- TAC – Treatment Action Campaign
- VCT – Voluntary Counselling and Testing

Testimonies of Poverty and Prosperity in Tanzanian Charismatic Christianity

Päivi Hasu

RESÜMEE

Päivi Hasu: Aussagen über Armut und Wohlstand im charismatischen Christentum in Tansania¹

Der Aufsatz untersucht Zeugnisse von Frauen in der charismatischen Wiedererweckungsbewegung in Tansania und die geschlechtsspezifischen Erfahrungen von sozialem Leid, Armut und Wohlstand im Kontext des „Evangeliums des Wohlstandes“ (Faith Gospel) sowie der neoliberalen Ökonomie. Die Aussagen von Frauen in ländlichen und städtischen Gebieten Tansanias widerspiegeln wirtschaftliches und soziales Leid, aber durch Bekehrung und die Überzeugung, gerettet zu sein, erleben Einzelpersonen eine Transformation und Familien eine Umstrukturierung. Frauen, die sich der Bewegung anschließen, gewinnen anscheinend mehr als Männer, die es schwierig finden, die hohen Kosten langfristig zu tragen. Das Evangelium des Wohlstandes findet mehr Resonanz in den Städten, aber andererseits sehen sich Frauen auf dem Lande gezwungen, um Wunder zu beten.

- ¹ An earlier version of this essay was presented at the workshop “Religious Space and the Shaping of Gender Identities in Transcultural Encounters” arranged at the University of Leipzig on 5-6 January 2007. I am grateful for all the comments and suggestions that I was fortunate to receive. This is based on over 24 hours of recorded preachings and teachings as well as numerous full days of participant observation at the seminars organized by Mana ministry, led by Mr Christopher Mwakasege, in Moshi, Arusha and Dar es Salaam. I have also examined a 40-page document entitled *Mkristo na uchumi* (Christian and the Economy) on the website www.mwakasege.org. I also base this essay on about 30 testimony-type personal life history interviews in rural Kilimanjaro and in Dar es Salaam. I am grateful to my assistants Sia Mseke, Avelin Chuwa and Geoven Festo Rwiza, who have made this study possible with their devoted assistance. This research was funded by the Nordic Africa Institute and Finnish Cultural Foundation. At the last stages it also received funding from the project “Construction of African Christian Identity as a Dialogue between the Local and the Global”, directed by Dos. Dr. Mika Vähäkangas and funded by the University of Helsinki.

A global wave of Pentecostal-charismatic Christianity has been sweeping across all of Africa during the past few decades.² Consequently, this phenomenon has received a great deal of scholarly attention during the past few decades in different parts of the continent. Many of the studies have concentrated on healing and deliverance. Some have looked at the global media culture and yet others have discussed consumption of commodities in the context of born-again Christianity.³ Various studies on urban neo-Pentecostalism and charismatic Christianity have suggested that it is related to coping with pressures and demands of modernity by virtue of leaving traditional ways of life and breaking with the past.⁴ Studies in rural areas, on the other hand, have been few. A few studies have taken gender as the prime focus examining the gendered nuances of social change, neoliberal economy, and accumulation and Pentecostal-charismatic ideals of domesticity.⁵ From the colonial era the Christianisation of women has been driven by the need to train women as wives of the already converted men, as the creators of Christian homes. Also the Pentecostal-charismatic churches value women's roles in creating Christian domesticity and reproducing the born-again movement. This paper looks at testimonies of women in the charismatic revival movement in Tanzania and examines the gendered experiences of social suffering, poverty and prosperity in the context of the Faith Gospel and the neoliberal economy of the country. Pentecostal-charismatic Christianity is here interpreted in the Geertzian spirit, as a model for and model of lived reality. Religious beliefs and ideas inform the ways that economic circumstances are perceived, interpreted and acted upon in specific social and historical contexts. Furthermore, lived reality gives rise and shapes religious beliefs and ideas.⁶

The East African Revival movement that originated in Rwanda spread to north-west of Tanzania by the end of the 1930s. It caused a split but was re-integrated into the Lu-

- 2 For the purpose of this article Pentecostal-charismatic Christianity is understood broadly as the experience and working of the Holy Spirit and the practice of spiritual gifts. This definition would include also the African Initiated Churches (AIC), classical Pentecostals originating in the Western pentecostal missions and the new independent churches, fellowships and ministries on which this article concentrates. See A. Anderson, *The Newer Pentecostal and Charismatic Churches: The Shape of Future Christianity in Africa?*, in: *Pneuma* 24 (2002), no. 2, 167-184, p. 168.
- 3 R. Hackett, *Charismatic / Pentecostal Appropriation of Media technologies in Nigeria and Ghana*, in: *Journal of Religion in Africa* 28 (1998), no. 3, pp. 258-277; D. Maxwell, *Delivered from the Spirit of Poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe*, in: *Journal of Religion in Africa* 28 (1998), no. 3, pp. 350-373; B. Meyer, *Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana*, in: *Development and Change* 29 (1998a), pp. 751-776; A. Stambach, 2000, *Evangelism and Consumer Culture in Northern Tanzania*, in: *Anthropological Quarterly* 73 (2000), no. 4, pp. 171-179.
- 4 B. Meyer, *Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity*, in: P. van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalisation of Christianity*, pp. 199-230, London 1996; B. Meyer, *Make a Break with the Past: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse*, *Journal of Religion in Africa* 28 (1998b), no. 1, pp. 318-349; D. Maxwell, *Delivered from the Spirit of Poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe?* (footnote 2).
- 5 M. Mate, *Wombs as God's Laboratories: Pentecostal Discourses of Femininity in Zimbabwe*, *Africa* 74 (2002), no. 4, pp. 549-568. For Latin America see e.g. B. Martin, *The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion*, in Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford 2002, pp. 52-66.
- 6 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, p. 93.

theran church during the years after Independence.⁷ Although Pentecostalism appeared in Tanzania in the early decades of the 20th century in the form of Holiness Mission, Assemblies of God, Swedish Free Mission and ELIM Pentecostal Church, it was not until the 1970s that it started spreading more rapidly. As the consequence of the challenge presented by the Pentecostal churches, the Charismatic revival has been allowed to exist also within Protestant denominations such as the Lutheran church. A distinction is usually made between the older Pentecostal churches and the new Charismatic churches and ministries.

Charismatic movements in Africa today seem to arise and flourish as responses to real or perceived crises in the social, political, economic and religious environments of contemporary societies. They have emerged out of a drastically changed moral and spiritual order, an order that has happened to make many people uncertain, unsettled and threatened in their lives at all those levels.⁸ There have been two important trends in Tanzanian society since the mid-1980s that have contributed to the rising popularity of the charismatic revival movement and the emergence of neo-Pentecostal churches: the intensification of Muslim activities and the economic reforms in the country.⁹ Generally, Tanzania has been considered to be one of those African countries where the relationship between different religions was perceived to be harmonious. During the 1980s and 1990s this started changing to some extent.¹⁰ Tanzania is also one of the world's poorest and most highly indebted countries. Neoliberal policies of structural adjustment in the 1980s and early 1990s sought to dismantle the regulation that was seen to constrain market forces in many postcolonial African economies.¹¹ The Structural Adjustment Program and the liberalization of the economy have resulted in increased unemployment and a lowered quality and availability of social services. This has taken place in the context of marked poverty.¹² In 1999 the International Monetary Fund and World Bank announced that structural adjustment policies would be replaced by poverty reduction strategies.

7 F. Ludwig, *After Ujamaa: Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?*, in: D. Westerlund (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, 216-236, London 1996, p. 221.

8 L. Magesa, *Charismatic Movements as "Communities of Affliction"*, in M. Vähäkangas / A.A. Kyomo (eds.) *Charismatic Renewal in Africa: A Challenge for African Christianity*, 27-44, Nairobi 2003, p. 30.

9 For historical accounts of the East African Revival in Tanzania, see eg. A. Munga, *Uamsho: A Theological Study of the Proclamation of the Revival Movement within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, Malmö 1998, E. E. Sendoro, *Uamsho na Karama: Roho Mtakatifu Katika Mkanisa ya Kihistoria Tanzania*, Moshi 2000 and E. E. Sendoro, *Väckelse och nådegåvor. Den heliga Anden i de historiska kyrkorna i Tanzania*, Religionsvetenskapliga skrifter nr. 59, Åbo 2002.

10 Ludwig, *After Ujamaa* (footnote 7), pp. 217-219, 222. In the early 1990 it was estimated that there were about 500,000 Pentecostal-charismatics in Tanzania.

11 J. Gould/J. Ojanen, *Merging in the Circle – The Politics of Tanzania's Poverty Reduction Strategy*, Institute of Development Studies, University of Helsinki Policy Papers 2/2003, Helsinki 2003, p.29.

12 A. Munga, 1998 (footnote 9), p. 37.

Prosperity Promises and Demonic Interventions

Pentecostal-charismatic Christianity is characterised by two important characteristics. First, demons, demonology and deliverance feature in an important way in its theology. Secondly, it is characterised by the prosperity gospel, also called the health and wealth gospel or Faith Gospel. This gospel is a theological motif commonly shared by many of Africa's Charismatic churches.¹³ It has it that God has met all the human needs in the suffering and death of Christ and that every Christian should share the victory of Christ over sin, sickness and poverty. A true believer has a right to the blessings of health and wealth, and these can be obtained through a positive confession of faith. Furthermore, material success is the sign of God's blessings. Several American evangelists contributed to the development of this idea. A. A. Allen taught about fundraising that God is a rich God and that those who want to share in his abundance must support God's servant. Oral Roberts added the idea of seed faith, that one prospers through planting a seed in faith and the return of that will meet all the needs.¹⁴

In African cultures, belief in spirits, witchcraft and spiritual agency is widespread. Correspondingly, a highly developed demonology has evolved in the modern charismatic Christianity.¹⁵ An important feature in the understanding of the existence of affliction in the charismatic revival is therefore the emphasis on the activity of demons. Satan is perceived as the ultimate cause behind the existence of evil. Physical calamities and sin are desired and designed by Satan, but God can also permit calamities.¹⁶ Demons are often perceived as real, concrete and harmful beings and are sometimes described in anthropomorphic terms, as evil spirits who can be sent to or cast out from a person. They have the power and capacity to control the host, although they might exist in a person without his knowledge.¹⁷

It is perhaps for this reason that the charismatic movement so effectively deals with people's concerns. It takes beliefs, perceptions and existential concerns seriously and is able to deal with them. Pentecostal-charismatic Christianity appears to be able to contain the occult much better than established mission churches. While the latter prefer not to talk about the "powers of darkness" in public, or even regard them as superstitious figments of popular imagination, Pentecostal-charismatic churches take seriously the threat of spirits and sorcery for instance. By taking such forces and powers seriously the Pentecostal and other charismatic churches have moved close to the experience of

13 For a more detailed account of the American origins and development of prosperity gospel, see S. Brouwer/P. Gifford/S. D. Rose (eds.), *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York 1996.

14 *Ibid.*, pp. 26-27, 171; P. Gifford, *Complex provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology*, in: A. Corten / R. Marshall-Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, 62-79, Bloomington 2001, p. 62. Also, Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity*, 1974; Gloria Copeland, *God's Will is Prosperity*, 1978; Kenneth E. Hagin *How God Taught me about Prosperity*, 1985.

15 S. Brouwer/P. Gifford / S. D. Rose (eds.), 1996 (footnote 13), p. 169.

16 A. Munga, 1998 (footnote 9), pp. 112-113.

17 *Ibid.*, pp. 115.

many Africans, closer than the white missionary churches ever could with their denial of the existence of such powers.¹⁸

Testimonies of Social Suffering and Economic Survival

Personal testimonies are narratives that tend to be stereotyped through repeated telling, conforming to the conversion cycle of sinfulness, repentance, and realization of the power of Jesus to save. The narratives not only reflect the experiences of the saved Christians but also constitute persons. Larsson has suggested that the public testimonies are important because some events in a person's life are retold and strengthen the personal identity and the awareness of the past. Testimonies also reflect the central concern of the society in which they develop. Through the list of sins they present, the norms of the communities are made explicit.¹⁹ In the Tanzanian context, they reflect issues of poverty, social suffering, and concerns over health and schooling of children. Since becoming saved is a turning point in the individual's life, the narratives are often structured as life 'before' and 'after'. In Tanzania the concept 'religion' (*dini*) characterizes the difference between the saved and the ordinary or nominal Christians. Before a person becomes saved, (s)he is an ordinary person (*mtu wa kawaida*) or a person of 'religion' (*mtu wa dini*). Larsson has distinguished different kinds of testimonies, one category being the born-again testimonies which include confession of sins committed during the pre-conversion period and a description of the experience of making the decision (*kukata shauri*).²⁰ The life-history interviews on which this paper is based are of this nature.

Three most important elements in the narratives are first, the miracles of the Holy Spirit and the works of God in providing humans with their needs of health and wealth. Second, there is the element of magical powers, the works of Satan such as witchcraft in trying to counterwork God's will as well. Third, the born-again people also draw upon rationality and science, upon sound business principles as well as modern medicine. It appears that the born-again discourse about poverty and prosperity is situated in the centre of all three areas and draws from all of them.

Rural mothers in need

This is the story of Mama Upendo, a 30-year-old mother of two and preacher in the revival movement in rural Kilimanjaro.²¹ She has been the leader of the fellowship in her parish for six years but passed it over to her husband when she bore her second child.

18 R. van Dijk, *Christian Fundamentalism in Sub-Saharan Africa: The Case of Pentecostalism*, Occasional Paper, Københavns Universitet, Centre for Afrikastudier, København 2000, p. 11.

19 B. Larsson, *Conversion to Greater Freedom? Women, Church and Social Change in North-Western Tanzania under Colonial Rule*, *Studia Historica Upsaliensia* 162, Uppsala 1991.

20 B. Larsson, 1991 (footnote 18), p. 145.

21 The interview with Mama Upendo was conducted at her home on 13 February 2003.

She is a sought-after preacher not only locally: she has also been preaching in such distant towns as Tanga and Singida. She has also been a servant at spiritual conventions in Moshi town.

Mama Upendo brought up several issues in her life-history testimony: She talked about the difficult childhood, economic misery (*mazingira magumu, hali ngumu*) at home during the late 1980s and the consequent lack of adequate education, about the use of occult forces at home, about her unexpected “short-cut”²² marriage, about her own health problems and about the eventual conversion of not only herself but also her husband. Mama Upendo describes the actual moment of making the decision (*kukata shauri*) and the anthropomorphic experience of forces of darkness (*mambo ya giza, shetani*) that she experienced. She refers to the need to make things straight (*kutengeneza mambo*) with those with whom she had unsettled arguments. She also makes it clear that although the new born-again life has brought many improvements to her family life there will still be plenty of struggling if she is to survive in such a way that is compatible with the born-again requirements.

According to Mama Upendo’s testimony, her childhood during the 1970s and 1980s was filled with uncertainty and neglect; it was characterized by continuing poverty, malnutrition, occult forces and problems in family relations. She constantly lacked clothing and other opportunities of going to school and therefore never finished Standard Seven. She was married by force at the age of 17, when she was locked in the house of a young man. The man then had forced intercourse with her, and she claims that she got pregnant on that very same day. After the child was born the relations with her husband continued deteriorating; Mama Upendo herself had poor health and they did not have enough money.

Mama Upendo explained how she eventually became pregnant a second time but again had considerable problems with her health and was hospitalized. She was bothered by occult forces (*nguvu za giza*) and had spirits (*mapepo*). Her family consulted indigenous medicine men (*waganga*), who told her to sacrifice. She lost weight until people started saying that she had AIDS (*ukimwi*). Not only was Mama Upendo in a bad condition: her husband’s wellbeing too started to deteriorate at that time:

He had a lot of thoughts and was just careless (ovyoo, ovyoo). He used to be a person who takes care of himself and baths but then he was just careless. He said that he would go and do business on the road. He did not return the first day. He did not return the second day. And he did not return the third day. His business was zero, there was nothing in the kiosk. He did not bathe and he did not change clothes for days. He was just like mad. And I suffered during the nights, there were forces of darkness (nguvu za giza). But at least I had maize and beans at home, I had harvested before giving birth. And God helped me. I did not have any help but God helped me and I regained my strength quickly. But

22 For a more detailed discussion of “short cut” marriages among the Chagga, see P. Hasu, Desire and Death – History through Ritual Practice in Kilimanjaro, Transactions of the Finnish Anthropological Society 42, Saarijärvi 1999.

I started seeing things inside the house and outside. And I was frightened all the time, frightened all the time. And I said: What is this? I saw a tall person at nights that wanted to catch me. It was Satan. It was really tall and I did not see the end of it. And I said, God, that is Satan! And I suffered, I lost a lot of weight. One day I was praying and I said, God, do not leave me! Then I heard a voice saying: If you do not become saved, you will perish; if you do not become saved you will perish! Then I said: God, from today on I will become saved. But I did not know what you do when you become saved. But from today on I repent. I leave everything. From now on I will not drink pombe²³ any more. I got off the bed and knelt on the floor to pray. When I finished, I put the New Testament under my pillow as if it was an amulet.

Mama Upendo became saved in 1992. Those were the times when the entire revival movement faced a lot of opposition. Also Mama Upendo had to face the anger of her father-in-law, who threatened her physically after she converted. And the difficulties with her husband continued even after she had become saved:

He sold all our things, our clothes. One day some people came to me and said that he owed them a lot of money. He was bothered by shetani. He drank that filthy pombe, that denge²⁴. He had majini (spirits) but I do not know where he got them. Then one day the local militia came to our house and said that he had debts. He had been to a lot of people to borrow money and they believed him. But they did not see the money any more. He told me that people entered his kiosk; they opened the door and took the money. But when we looked at the kiosk it was closed in the same way he had closed it. We discovered that it was majini, forces of darkness.

When I talked with Mama Upendo, she gave several testimonies of how God had been operating in her life. In 1992, when she became saved, she also had an unplanned pregnancy but lost the child. She prayed to God: “Lord Jesus, if Satan is trying to get my soul, in the name of Jesus, let it not have it!” She continued explaining to me: “After I became saved I knew that my enemy was Satan”.

Mama Upendo’s life with her husband had been so miserable that a friend of hers tried to persuade her to run away and leave him: “Let’s run away, let’s go to Mombasa and work for other people to leave this misery behind.” But Mama Upendo remembered her marriage vows “for better and for worse”. In 1994, two years after Mama Upendo herself became born-again, her husband finally wanted to follow:

At that time God had already opened the door. They (saved brethren) asked him that if God gave him clothes right then would he participate in the fellowship. He said yes. Then they prayed to God to get him some clothes. And they left. After two weeks another servant came carrying a box. I did not know him. He said that he had a baggage that was ours.

23 In the rural areas, pombe often refers to the local banana brew, but the term is also used for any alcoholic drink.

24 Denge is an alcoholic drink based on the fermenting of sugar cane juices.

We opened it and there were new trousers, new shoes, socks, jumper, shirt and money. And it was just a short time earlier that the servants had been praying! There is nobody who can tell me that God does not exist! In those circumstances it suddenly happens something like this! And they did not know me and I had not explained our misery to anybody! And the clothes fit him well. The following day he went to church and has not left the fellowship ever since. And we started praying together, we prayed at 2 o'clock in the morning. We prayed day and night. And we read the Bible. And God started helping us.

Although both Mama Upendo and her husband are now born-again, they still struggle for their daily existence:

We still struggle. What sort of way will God open for us? Our daughter is on Standard Four. We still continue having thoughts (mawazo) and consult each other (shauriana). We still struggle economically but trust in God. We have a small kiosk (duka) to get salt. But it is not enough for us to think that tomorrow we will educate our child. We still struggle. God will help us.

They needed to care for the children. Mama Upendo thought about starting tailoring again, but she had no place to stay and was not able to rent a place at the market place. She needed the licence and the money for rent. And the business season was only two months before Christmas: “We have no means. The circumstances for business are not good.” They prayed to God with her husband that God would open them a door. Fundamentally, it is a question of being saved and God’s servant at the same time; they needed to get business that was not in contradiction with God (*biashara ambayo haitatugombani-sha na Mungu*). She believed that the God that helped and healed her once at the hospital would help her in life in the future as well.

Although the economic and social realities in rural and urban areas are quite different, it is evident that in both environments there are more women than men in the revival movement and at the meetings. It is commonly believed that it is so because women “suffer more” and “have more worries and problems” and that men are “harder” or that they have business to take care of. Hard life and poverty are described as *maisha magumu*, *mazingira magumu*, *kuhangaika*, *shida*, *mateso magumu*, *maisha ya kuogopa*, *hofu*, *kuteseka*. A middle-aged born-again man told me that men are more charmed and tempted by the attractions of modern life but also more tied to their traditional roles, which sometimes makes participation difficult: “Men think that they get loss (*hasara*) if they attend the meetings. For them it is better to get loss than to get Christ in their life.”

In rural areas, for most people the only sources of cash are cultivation of crops for sale, petty business and the market place, brewing and selling local brew and for the very few, running a shop. Cash is needed for food, clothing, schooling and health care. Extended families also place financial pressure on young married woman about how to share the scarce resources: “Your parents-in-law need and I need – we fail to get along.” But to become saved is a moment of change, old things are left behind and this is reflected on the urban and rural ideas of making the living. It is for instance sinful to brew local beer or sell cigarettes and beer. Therefore becoming saved changes business practices and has

consequences for one's income; money acquired by such means is not blessed, as was stated by a young woman who had a shop with her husband: "We had a lot of money that was not pleasing to God." Another woman, who used to be in beer brewing, had similar insights: "If you get even a little bit but it is blessed, you get further. But if you get something that is not blessed you just live and it is all lost just like that." Even such innocent forms of petty business as vending at the market place may become undesirable for a married woman if it involves returning home. Changing to morally upright business principles does not therefore necessarily make the rural poor any better off. In the rural areas, being born again is sometimes conceptualized in terms of work. A middle-aged Lutheran family woman stated: "Born-again people just preach, they do not do real work." She took the neighbour's neglected banana and coffee cultivation as an indication of this.

A regular theme in the testimonies was lack of resources for investments even in a petty business. Other issues were bad luck and illness. Surprisingly many reported that the personal or the household economy was better before becoming saved, and there was more money then. But reference is made to money which lacked blessing. For the saved, it is important to follow business principles and practices that are acceptable to God; "it is important to look for money in a good way and to use it properly (*kutafuta hela vizuri na kuipangilia*). For the saved such practices as bribes (*hongo*, *rushwa*) or black market business (*magendo*) are not acceptable.

People constantly refer to the past, how life used to be. They are not explicit about the positive changes, as if nothing radical has happened in material terms. The changes and improvements in life after becoming born again do not seem to be primarily material but rather mental and emotional. In the rural areas the question is about satisfying the basic, modest needs. It is about hope of being empowered by God:

Thou God who teachest people how to make profit, teach me the way to make profit (faida) so that I can get food for my child. If I did not say that to God, I would remain the way I am, and I would not have the brains (akili) and the ideas (wazo) to go ahead.

Even the testimonies at Charismatic meetings are remarkably seldom concerned with gaining prosperity and wealth but rather with healing and deliverance.

Brothers of Prosperity

I was once attending a spiritual meeting arranged by Christopher Mwakasege, one of the most popular travelling evangelists in Tanzania, who is very much liked in the Lutheran areas of Moshi and Arusha in the North of the country.²⁵ Mama Upendo, like so many

25 For a more detailed description and discussion of the ministry and its message of prosperity, see P. Hasu, *World Bank and Heavenly Bank in Poverty and Prosperity*, in: *Review of African Political Economy*, 33 (2006), no. 110.

other women, has acted as a voluntary servant at his meetings. Mwakasege gave an illustration of his preaching activities:

One day I was preaching at one church. After I had finished we were outside greeting people. Then a widow came to me and gave me 300 Sh. She said: "My son, take this money that I have, so that it help you in God's work." If God had not delivered me, I would have returned the money. How can you take the last 300 Sh of a widow who has problems? And I have pockets full of money! But that woman gave her last money to me to help in the work of God. Had it been the time when I was struggling, I would have returned the money. But after God taught me a lesson, I knew that the possibility of a miracle for that woman was in the fact that she was giving me the money. It is difficult to explain to anybody who has problems that the miracle awaiting you lies in giving the last money to me.²⁶

This example not only illustrates the preacher's ability to use biblical allegories but it also characterizes in an important way the content of his teachings and the gender composition of his audience. Here the emphasis is on godly miracles, giving in order to receive and the gender aspect of the setting where the majority of the followers are women.

Christopher Mwakasege is the leader of a Charismatic ministry called *Mana* (Manna). He travels around the country and arranges spiritual meetings. The name of his ministry reflects the possibility of a godly miracle as well as the material needs of Tanzanians: "It is not God's will that we are poor!" He is also an economist by profession and functions as the executive director of Tanzania Social and Economic Trust, an NGO that monitors the Tanzanian poverty reduction program. In urban areas the seminars appear to gather the relatively well-to-do urban population. In the North, a large part of the audience consists of farming people, particularly women in the surrounding areas of Arusha and Moshi. Themes of the teaching are adapted according to the location, and particular themes of prosperity are selected for Dar es Salaam because it is the city of business. In the rural areas issues of healing and deliverance are more pronounced. Apart from the more biblical message he discusses among other things the changes in the Tanzanian economy, consequences of economic liberalization for the economy of private people, free health care and education, principles of successful business making, market research and discovering one's personal talent.

In his personal testimony that he sometimes tells in public Mwakasege usually describes the difficult times in the mid-1980s when he and his wife became born-again but faced serious economic difficulties. After prayers they understood that one of the reasons was that they were too tied to the "worldly economy" instead of relying on the "economy of heaven". They also realized that they were more inclined to receiving than giving, to harvesting what they had sown. In his opinion it is, however, entirely justified for born-again Christians to think that they deserve becoming healthy and wealthy in this life by virtue

of the death of Jesus Christ on the cross. Wealth should be there for the satisfaction of basic human needs and for spreading the Gospel:

When I became born-again I encountered other born-again people who did not pursue wealth. They thought that to be satisfied with life as it is, is a state of being holy. They thought that things of this world are of Satan. If you dressed well you could be questioned whether you have diminished in faith. It wasn't possible to be born again and wealthy at the same time. But I had already seen what kind of life I want, the kind of house I want and what kind of school I want to send my children to. I had seen the things and I want to live well in this world. Suddenly I found myself among born-again people who did not have those things and neither did I. The problem was that in the area of income I did not have the means. Those people with good houses and cars, how did they get them when I don't have the means? And because they do not tell how they became rich they are considered to be thieves. But not all the rich are thieves. – I know that God wants me to be successful in everything. And if you say that it is God's will that you have not been successful, I do not agree on that. God created man as his own image; God is not poor and therefore he did not create man as the image of the poor. Do you think God put these things, food, clothing and soap in the world for Satan and his people? Do you think that once we are in heaven we still need food, clothing and soap? God gave these things for us to use now. God is the one who gives man the power to gain wealth. God is the one who teaches man to make profit. Our God whom we worship is not a God of loss but a God of profit. Man has been created internally in such a way that he likes to be taught to make profit in what he does. If God teaches you to make profit then the way you use to make profit is a just way. The wealth that one gets from God is there to spread gospel. The ones who believe in him and follow his commands will get back hundred fold when still in this world.²⁷

Mwakasege became born again and was able to start not only his successful Mana ministry but also the NGO involved in poverty reduction, both of which he runs with the skills of a professional economist. Today, Mwakasege preaches the American-originated message of giving in order to receive. He uses the biblical narratives like that of the poor widow to illustrate the need to give and the possibility of a miracle. He had no difficulty accepting the offering of the poor widow; who is he to deny the woman her chance to get back a hundredfold what she has given to God? It is, after all, the responsibility of Christians to give to God his due share, not only to receive a hundredfold but also to spread the Gospel.

In 2005 Mwakasege devoted plenty of attention to the forthcoming economic and spiritual changes in the country.²⁸ His religious rhetoric picks up elements from the everyday realities of Tanzanians, the failings of the state in providing education and social ser-

27 C. Mwakasege, Mkristo na uchumi; accessed in October 2004 at www.mwakasege.org.

28 C. Mwakasege, Kuna mabadiliko ya kiroho nay akiuchumi yanayokuja nchini Tanzania ... Jiandae!, Arusha 2005; C. Mwakasege/D. Mwakasege, Rais wa nchi ana sehemu kubwa katika uchumi wa mtu binafsi, Arusha 2005.

vices as well as from the principles of the markets and the private sector. The economic changes were described in terms of three stages in the wandering of the Israelites from slavery to the Promised Land: Egypt, Desert and Canaan. In this rhetoric Egypt refers to the era of colonial rule in Tanzania, Desert to the period of socialism under President Nyerere and Canaan to the present liberalized market economy.

There is also the aspect of empowerment in Mwakasege's message. According to him, prayer alone is not enough and practical measures are needed. He for instance recommends planning and allocation of domestic funds for different purposes such as offerings, savings, investment and everyday expenses. The success with the rest depends on what one does with the offerings to God. The return gift may come in forms other than money and be even more valuable:

*God himself comes to receive the tithes, but he does not come empty-handed. He comes with bread and wine in his hands. Bread stands for God's word and wine for the Holy Spirit. And you will be given the word of revelation to move you ahead. Those who know how to pray will not pray to get money. They will pray for something better than money. The money is finished but you have the know-how. --- God says: "I have something bigger to give you, I will give the revelation, I will give you the word, and I will give you know-how." God will empower you to prosper. It is not a matter of dropping money from heaven.*²⁹

What makes the rhetoric of a genuine gift so convincing is the temporality: the power whose doings cannot be questioned and whose ways are not known to human beings responds whenever it suits him.

These teachings find resonance in the traditional African religions and preoccupations about material wellbeing. The gospel of prosperity is a way of attracting new members among the poor aspiring to break out of their poverty. The majority of the followers of these types of churches and ministries tend to be women. The prosperity gospel tells people that material prosperity will come as the result of prior giving. It ignores many of the political and economic reasons for poverty in Africa, reasons such as dependent economies, fluctuating prices, corruption and destabilization. Often the equating of prosperity with godly blessings and poverty with the work of Satan makes it impossible to perceive the more human dimension of poverty; that it may have socio-political or structural origins or dimensions. This form of Protestantism is a combination of rationality and the possibility of a miracle in its notions of economic activity and means to prosperity. There is the emphasis on such things as sound business practice and a rational mode of market research in creating wealth. Yet it also concentrates on developing the charismatically expressive, irrational side of its nature and seems to be satisfying emotional needs that legitimise evolving economic structures.³⁰

The Comaroffs have found parallels between occult economies, the use of magical means

29 C. Mwakasege, Mambo ya kufanya unapojiandaa juu ya mabadiliko ya kiroho na kiuchumi yanayokuja nchini. Seminar in Dar es Salaam, July 2005.

30 S. Brouwer/P. Gifford / S. D. Rose (eds.), 1996 (footnote 12), pp. 234.

for material ends, and the new religious movements across the world.³¹ Both of these economies have two dimensions: a material aspect founded on the effort to produce wealth or to account for its accumulation by appeal to techniques that defy explanation in the conventional terms of practical reason, and an ethical aspect grounded in the moral discourses generated by the production of value through magical means.³² In both prosperity cults and occult economies, accumulation of wealth, prosperity and the possibility of consumption may take place by miraculous rather than rational means. For those in the margins of the global economy, the Pentecostal-charismatic ideas of economic activity reach beyond where access to rational means comes to an end.

Urban Sister in Search of Profit

Although Mwakasege himself attempts to convey the message that God's return gift comes in non-material forms such as revelation and the Word, some of the born-again Christians think literally of the hundred-fold return upon monetary savings. There are even magical and instrumental features in the treatment of tithes and other offerings in the search of even higher returns. In an urban setting the idea of tithing and giving appears to be more prominent than in the rural areas: "Many Christians cannot receive the blessings, they are bound (*wamefungwa*). But if you give tithes God will bless you." Shose was an unmarried woman of 24, an eager supporter and follower of Mwakasege. She has attended his meetings many times both in Moshi and in Dar es Salaam. She comes from a rather modest background and was not able to continue her education beyond Form 2. She became born-again as a child and is now heavily involved in the revival movement. She was deeply influenced by the prayers of deliverance during the meetings. At the same time, she was also a rational business woman and had clear views over the importance and significance of offerings to God:

I follow these matters a lot. If I give offerings I write down the date and I follow it. It depends what kind of offering I give and what I say to God. "God I give you 100 Sh, I do not ask you to give me a hundredfold." I sow the seed for the sake of my life. At other times I say: "God, I pray to you. I have placed savings with you, I ask you to give me 100 fold, return to me 100 fold." And I follow my offering. It is as if you have opened a depositor's book. And I record. I have given to God and how many times have I received? I follow until I have come to 100 fold. I sow the seed, it is my savings.³³

In her testimony Shose described how she was often ill as a child and how her family lacked resources. And when she became saved, she was bullied at home:

31 J. Comaroff/J. Comaroff, Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming, in: J. Comaroff / J. Comaroff (eds.), Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism, 1-56, London 2001, p. 23. See also S. Hunt, Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-Pentecostal Faith Ministries, in: Religion 28 (1998).

32 J. Comaroff/J. Comaroff, 2001 (footnote 25), p. 19.

33 This interview was conducted on 25 January 2004 during a week-long meeting that Mwakasege organized in Moshi town.

When I became born-again I got a lot of difficulties, I was given a hard time. People used to come home to us to perform prayers, but my family did not like that at all. My family did not like it and my siblings despised me altogether. I prayed to God, "God, give me hundred times." Even if I asked to get 100 times it did not get to what I wanted to pray for. I prayed to God to give me roofing sheets in order to build a house. Then it happened that God gave me money and I bought 16 roofing sheets. I built a house with earth walls and two rooms, small sitting room and a bedroom.

Shose was at one time in the business of second-hand shoes; she bought cargo in Dar es Salaam and sold the shoes not only in the capital but also up-country. One day she was robbed of over 1 million shillings of business money and was about to break down on account of the loss, but recovered partly by checking her accounts with God: "I took my depositor's book and a calculator and did some calculation. Strangely enough, I had not lost as much as I thought. It was not as much as the savings I had already placed with God." She had not made a profit at all, but was desperate to check her accounts with God to ascertain that her loss was not more than her existing savings. Shose was also clear about the meaning of tithes and other offerings to born-again Christians:

Offerings are no joke. Offerings are a big thing for the born-again Christians and those who know God. Sometimes God gives me tenfold and sometimes he gives it all. For any born-again it is a sin like any other sin to use the tithes that belong to God. It is a big sin! The ordinary Christians – some are witches, some are adulterers, some are drunks – do not understand the meaning of offerings. But if you go to the meetings of the revival movement, if you count the offerings of the people who are born-again, it is all together different! If you go to church, there is nobody who gives 10 000 Sh in the offerings. But if you go to the revival meetings you see that one has given 20 000 Sh, another one 50 000 Sh. Why? Because they understand the meaning of the offering. The ordinary Christians just complain that the reverend just likes money. Only money, the reverend just talks about money. People like that just complain because they don't understand the meaning of giving to God. But we who are born-again we know the profit we get from God. You cannot harvest if you have not sown. You wait patiently after you have sown. God replies when it his time to reply. You don't know how many years. But I know that God replies. If he does not reply today, he replies tomorrow. If he does not reply tomorrow, then the day after tomorrow.

Conclusions

Testimonies of women in the charismatic revival in Tanzania are about gendered experiences of social suffering, poverty and prosperity in the context of the Faith Gospel and the neoliberal economy. Women's life-history testimonies in rural and urban areas of Tanzania reflect economic misery and social suffering. They describe the moment of making the decision to become saved and the experiences of Satan and other forces of

darkness. Demonic interventions, godly miracles and the aspiration for better life and prosperity feature in an important way. They also suggest that although the new born-again life brings about many improvements, it is still difficult to survive in a way that is compatible with born-again requirements. There is the rural-urban divide in that the gospel of giving in order to receive is more appealing and finds more resonance in urban areas, where cash is more readily available. Rural women, on the other hand are compelled to put their faith in the hands of God through prayers for miracles.

Conversion and becoming saved transform individuals and restructure families. Women who join the movement and attend the meetings seem to be gaining more than men, who often find the cost of the benefits too high to sustain. For women, there are fewer downsides to conversion. As David Maxwell has suggested, emphasis on character, especially that of the young male, is crucial.³⁴ The gospel of fidelity, hard work, teetotalism and a peaceful temper re-socialises young men by drawing them away from the world of sin into a family-orientated life. There are also regulations imposed on women to keep them modest and chaste. But on the other hand, it is this reputation that may protect the unmarried women outside the confines of the home and to a certain extent liberates them to perform income-generating activities outside. The negation of tradition, making a complete break with the past contributes to the emergence of free subjects and facilitates accumulation by freeing the believer from the demands of the kin and the community. Often as well, the believers benefit from the material support of the fraternal networks of fellow believers. For the majority of the African poor struggling with the malcontents of the neoliberal global economy, this popular religion restores the nuclear family as a defence mechanism. The ethos stresses coping and avoidance of extreme poverty. As David Maxwell has suggested, Pentecostalism offers adherents the chance of changing their responses to the limiting conditions that its macro-structures create.³⁵ The new codes of conduct among the saved often result in an all-round betterment and better managed household economy in the form of more regular income, improved family relations, and giving up of alcohol as well as extramarital relations. And it is the women who appear to benefit the most from this. For those very few who are able to prosper and accumulate this religion offers a moral code of survival in the contemporary world.

But the gap between the male religious leaders and their followers is often very vast. It is unproblematic for the successful and educated male preacher to characterize the Tanzanian transition from socialism to a liberalized market economy as a journey from Egypt to the Promised Land of Canaan. The privileged few are able to exploit and prosper in the new structures. The divine fundraising of the churches and ministries in the name of giving in order to receive certainly produces results. The paradox of Pentecostal-charismatic Christianity lies in its empowerment of women and youth through the egalitarian-

34 D. Maxwell, *African Gifts of the Spirit: Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006, p. 201.

35 D. Maxwell, *The Durawall of Faith: Pentecostal Spirituality in Neo-Liberal Zimbabwe*, in: *Journal of Religion in Africa*, 35 (2005), no. 1, 4-32, p. 28.

ism of the workings of the Holy Spirit. Yet it appears, to some extent, to be reproducing the gender structures at home and in the religious sphere.

Contemporary charismatic Christianity responds to a specific socioeconomic context. Charismatic Christianity has been understood here in the Geertzian sense, where religious beliefs and ideas inform the ways that economic circumstances are perceived, interpreted and acted upon in specific social and historical contexts. On the other hand, lived reality gives rise and shapes religious beliefs and ideas. Whereas earlier forms of popular Christianity helped African peasants and labour migrants come to terms with the demands of capitalist imperialism, contemporary Pentecostalism and other forms of charismatic Christianity enable African adherents to come to terms with neo-liberalism. Pentecostalism offers hope and lived solutions in the struggles against intensifying poverty, marginalization and insecurity, problems that arise out of structural conditions. But there are also areas of congruence between neo-liberalism and Pentecostalism. The neo-liberal economy requires micro-entrepreneurial initiative, a high level of self-motivation, and the flexibility with which to face insecure employment and self-employment. Like neo-liberalism, Pentecostalism also favours competence over status. The Pentecostal religious meritocracy and the egalitarianism of the workings of the Holy Spirit have an obvious attraction to women and youth in African male-gerontocratic societies.³⁶

Two parallel poverty reduction programs exist in contemporary Tanzania: the neoliberal economic reforms and poverty reduction programs established by the international monetary institutions, and the prosperity gospel of the Pentecostal-charismatic churches and ministries. Pentecostal-charismatic Christianity and its gospel of prosperity reflect the lived realities and experiences of affliction of many Tanzanians in both urban and rural areas. Neoliberal rhetoric of free markets and the policies of international monetary institutions are reflected in the religious language and practices of the male preachers. Rather than having religious doctrines bear on economic consequences, it seems that for the majority of men, women and youth it is economic anxiety to which religion provides at least a partial answer.

To many people Pentecostal-charismatic Christianity offers substantial promise and hope of a better future. The Holy Spirit not only means emotional security in times of affliction, poverty and uncertainty but also retains the possibility of miracles that might enable material survival. The economies at the margins conform to the rules of a global network of business and finance, and to the attraction of the expanded marketplace. Global capitalism fuses hope and hopelessness, possibility and impossibility in the lives of African women and youth. There is the sense and the experience of impossibility, hopelessness, even despair, that emerges from the failed promises of prosperity in the lives of those people; the view of the global economy of consumer capitalism from the misery of the margins.

36 D. Maxwell, 2006 (footnote 27), pp. 209-210.

From *Pato* to Parlor. Domesticity, Masculinity, Religious Space, and Alternative Archives in 20th-Century Ghana

Stephan F. Miescher

RESÜMEE

Stephan F. Miescher: Vom *pato* zur Wohnstube. Häuslichkeit, Männlichkeit, religiöser Raum und alternative Archive im Ghana des 20. Jahrhunderts

Die Missionare, die vor 150 Jahren im heutigen Südwest-Ghana ankamen, fanden eine Form häuslicher Architektur vor, die weitgehend von Gender-Prinzipien geprägt war. Jeder, der es sich leisten konnte, baute in seinem Gehöft einen auf drei Seiten geschlossenen Plattform (*pato*), wo er Besucher empfangen konnte. Ebenfalls wichtig war der Raum, in dem die sakralen Hocker der matrilinearen Ahnen aufbewahrt wurden. Mit der Ausbreitung des Christentums im frühen 20. Jahrhundert entstand eine neue Klasse gebildeter Männer, die zwar im Einklang mit den Forderungen der Missionare zusammen mit der Ehefrau und den Kindern in einem Haus wohnten, aber innerhalb davon eine Stube hatten, die einen männlichen Raum darstellte. Sie übernahm sowohl die Funktion des sakralen Hockerraums (sie war mit christlicher Ikonographie geschmückt und diente unter anderem als Gebetsraum) als auch die des Besucherraums. Dieser Wandel in der Architektur widerspiegelte den Übergang zu einem neuen Männertypus.

Calling on retired teachers and catechists in Akan towns of southern Ghana during the 1990s, I was frequently led into their formal sitting rooms. These parlors, usually quite dark, were furnished with prestige objects like bookcases, wall clocks, radios, tables, and chairs. Displaying their collection of books and papers underlined these men's "bookish" knowledge and marked them as members of the *akrakyefoo*: clerks, teachers, store-managers, accountants, and pastors. Such domestic interiors were important sites in these men's lives. There they welcomed visitors, offered advice to family members, fulfilled their responsibilities as male elders, and practiced their religious belief as member of Christian churches. These spaces revealed their social status. Some had elaborate parlors

including a comfortable couch and television set, others had merely a cabinet with notebooks and paper, a couple of chairs and a small table that served many purposes. Here I explore these domestic interiors as personal religious spaces, as sites of memory, and – inspired by Antoinette Burton – their contents as alternative archives of Akan men’s gendered subjectivities.

In her book, *Dwelling in the Archive*, Burton presents a compelling analysis of how three Indian elite women wrote about home and domestic architecture, its symbolic meanings and material realities, in order to claim for themselves “a place in history at the intersection of the public and the private, the personal and the political, the national and the postcolonial.”¹ Burton argues that the three women – Janaki Majumdar, Cornelia Sorabji, and Attia Hosain – used domestic spaces as an archival source to narrate their own histories and historical contradictions while living within the context of colonial modernity. These texts about memories of home form an alternative archive in two ways: as a source of historical evidence about individual women’s lives, as well as a historiographical opportunity for the present which reveals “a variety of counterhistories of colonial modernities.”² *Dwelling* appears to be in part a response to the anxious “archive fever” that British imperial historians such as Burton have encountered when they ventured beyond the confines of the official archive, established by colonial rulers for the collection of data and the production of knowledge about colonial subjects.³ Imperial historians, according to Burton, have been fierce defenders of an archive-based history in order to save the historical project from corrupting influences such as cultural studies, feminist theory, and postcolonialism.⁴ Addressing the larger profession Burton asserts that archival work in far-away places has remained for many academic historians the benchmark by which to assess the quality of their colleagues’ work, be it in job talks, appointments, and promotions.⁵ Burton’s comments about the “truth-fantasy of the total archive,”⁶ as well as her concerns about working outside state repositories are not so pertinent for Africa’s modern historians, who are accustomed to looking for sources beyond the state archive. The difference has less to do with a genuine open-mindedness with regard to new historiographical trends among Africanists and more to do with the field’s origins, at least in its English-language rendition.

1 A. Burton, *Dwelling in the Archive: Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India*, Oxford 2003, p. 4.

2 Ibid., p. 5.

3 For an elaboration of this anxiety, see Burton’s “Epilogue: Archival Fever and the Panopticon of History,” *ibid.*, 137–44; cf. J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. E. Prenowitz, Chicago 1996.

4 Burton, *Dwelling* (note 1), p. 141. Burton (*Dwelling*, 177n) refers to the *Oxford History of the British Empire* (ed. R. Louis, Oxford 1998–99), and lists the contributions by C. A. Bayly, D. A. Washbrook, and A. G. Hopkins in Volume 5, *Historiography*, ed. R. W. Winks; see also the comment by Winks who, as an “empirical historian,” fears for the new cultural history that “more and more books and articles will lack a firm foundation in primary sources,” *ibid.*, 666–67.

5 Burton, *Dwelling* (note 1), 139. For the “Archive Fever Proper,” the historian’s quest for original sources and occupational hazards experienced during archival work, see C. Steedman, *Something She Called a Fever*: Michelet, Derrida, and Dust, in: *American Historical Review* 106, no. 4 (2001): 1159–80.

6 Burton, *Dwelling* (note 1), p. 142.

In colonial Ghana domestic spaces were not merely gendered female. Rather, among colonial middle figures such as teachers, catechists, and clerks the sitting room blurred boundaries between private and public. As part of the home's inner sanctum with limited access, the sitting room served as a place for members of literate groups to meet their peers. When *akrakyefoo* gathered, the parlor became a male space that excluded women and children, especially if they were illiterate. In the parlor these literate men formulated, debated, and lived discourses of modernities, constructed and presented selves. The parlor also became a place of worship, either collectively during prayer meetings associated with churches, or individually when literate men devoted time to reading the Bible and personal prayer. Some men transformed these domestic spaces into archives, where they preserved material objects and personal papers in order to produce their understandings of the past and create histories for the present.

In colonial Ghana, a school leaver with a Standard VII education was called *krakye* (pl. *akrakyefoo*), derived from English "clerk" and usually translated as "scholar." Following the expansion of the education system in the 1920s, the numbers of *akrakyefoo* rose dramatically.⁷ These "scholars" – in colonial writing frequently derided as merely half-educated – belonged to intermediary classes.⁸ They were neither part of the chiefly elites, the "traditional rulers" in charge of local administration under indirect rule, nor did they belong to the wealthy and highly educated lawyer-merchant class, the so-called Gold Coast intelligentsia who enjoyed some political representation, gathered in exclusive social clubs, and waited to inherit the colonial state.⁹ In spite of this double exclusion, the *akrakyefoo* had political, social, and cultural aspirations. They hoped for social mobility through their literacy and salaried employment as clerks, teachers, and storekeepers, sought to partake in a modern, increasingly urban world, and thereby embraced a new form of masculinity.¹⁰ They were as colonial middle figures in an ambivalent position, but not unique to colonial Ghana.¹¹ By the 1950s, their fortunes had improved. Some joined the newly formed mass parties and embraced the nationalist fever; their contribution to Ghana's independence struggle is legendary.¹² Recently scholars have turned to the

7 Total enrollment in primary and secondary schools in Ghana more than doubled from 1920 to 1940 (from 42,399 to 91,047), see P. Foster, *Education and Social Change in Ghana*, Chicago 1965, p. 113.

8 S. Newell, *Literary Culture in Colonial Ghana: "How to play the game of life"*, Bloomington 2002, p. 31. For the late nineteenth century, Foster noted the reputation of the "Cape Coast Scholars" as "poorly educated and regarded with disdain both by the Europeans and the more highly educated Africans" (*Education and Social Change*, 69).

9 For the Gold Coast intelligentsia, see D. Kimble, *A Political History of Ghana: The Rise of Gold Coast Nationalism, 1850–1928*, Oxford 1963.

10 See S. F. Miescher, *Making Men in Ghana*, Bloomington 2005, chap. 4, *passim*.

11 There is an extensive literature on these colonial middlers, initiated by Max Gluckman's work on chief and headman. See M. Gluckman, "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand," *Bantu Studies* 14 (1940), p. 1–30, 147–74; and *idem*, J. C. Mitchell, and J. A. Barnes, *The Village Headman in British Central Africa*, in: *Africa* 19, no. 2, (1949), p. 89–101; cf. N. Long, *Social Change and the Individual: A Study of the Social and Religious Responses to Innovation in a Zambian Rural Community*, Manchester 1968, and now especially N. Hunt, *Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham 1999.

12 For the importance of the *akrakyefoo* in Ghana's nationalist movement, see J. Allman, *The Quills of the Porcupine: Asante Nationalism in an Emergent Ghana*, Madison 1993, and D. Austin, *Politics in Ghana, 1946–1960*,

cultural and social ambitions of these *akrakyefoo*. Stephanie Newell has examined their membership in literary societies, and I looked at the meaning of literacy in the life of A. K. Boakye Yiadom – a teacher-catechist who wrote for decades on his autobiography, in the style of diary, to document, comment, and challenge his predicament.¹³ Yet the *akrakyefoo*'s relation to material culture, their styles of dress, acquisition of furniture, and organization of domestic spaces – frequently used for religious activities – were very much an expression of their social status and sense of belonging.¹⁴ Thus the setting up of a proper sitting room became a key marker of having arrived as a *krakye*. The parlor's spatial organization and material of objects emphasized a *krakye*'s literacy, distinguished him from non-literate men, and emphasized his aspirations; they could also serve as a site of memory.

Africa's historians have only begun to explore the architecture and interiors of houses occupied by such middle figures. In their pioneering study about the nineteenth-century encounter between the London Missionary Society and Tswana people in South Africa, John and Jean Comaroff have shown how LMS missionaries considered their dwellings as a model home for a "civilized," Christian family life, and how subsequently Tswana converts adapted and reworked these architectural styles. In a "dialectic of domesticity" both the African frontier and the metropole impacted each other.¹⁵ In a suggestive article about the impact of the Basel Mission and the Presbyterian Church for Ghana's economic development, Ghanaian historian Kwame Arhin noted how early mission houses became "centres of diffusion of architectural models."¹⁶ Those who joined the new congregations and moved to the separate Christian settlements, so-called Salems, attempted not only to imitate the missionary home, usually a two-story house with a large veranda, but also the furnishing of their rooms. When the first senior presbyter of the Basel Mission congregation of Abetifi, cocoa farmer John Yaw Atta, erected his own story building in the 1890s, it was a copy in reduced scale of the mission house across the street. Upstairs, similar to the missionaries, he had his parlor and bedroom, a public and private space in his crucial position as a mediator between the mission congregation and the chiefs of Kwawu.¹⁷

London 1964; cf. the more detailed discussion of the *akrakyefoo*'s ambivalent position in Miescher, *Making Men* (note 10), chap. 4.

- 13 S. Newell, *Entering the Territory of Elites: Literary Activity in Colonial Ghana*, in: *Africa's Hidden Histories: Everyday Literacy and the Making of the Self*, ed. K. Barber, 211-35, Bloomington 2006, and *Literary Culture*, chap. 1; S. F. Miescher, 'My Own Life': A. K. Boakye Yiadom's Autobiography – The Writing and Subjectivity of a Ghanaian Teacher-Catechist, in: *Africa's Hidden Histories*, 27-51.
- 14 For the *akrakyefoo*'s dress, see Miescher, *Making Men* (note 10), p. 77, 109-111. There is a new historical literature on dress in Africa, see J. Allman, ed. *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*, Bloomington 2004, and H. Hendrickson, ed. *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Postcolonial Africa*, Durham 1996.
- 15 J. and J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago 1997, p. 274-322, (quoted, 310).
- 16 K. Arhin, *The Role of the Presbyterian Church in the Economic Development of Ghana*, in: *Research Review* (New Series), 1, no. 2 (1985): 160.
- 17 For John Yaw Atta's importance as an interlocutor for the mission congregation, see his pastor's report upon his death, D. E. Akwa, Abetifi, August 12, 1916, Basel Mission Archive, Basel/Switzerland, D-3.7; cf. Miescher, *Making Men* (note 10), p. 56-60.

As the twentieth century unfolded in Kwawu and other Akan areas, big men – cocoa farmers, traders, chiefs, and politicians – constructed impressive buildings to show their accomplishments and preserve their legacy.¹⁸ For the teachers, clerks and traders whose lives are featured in my book *Making Men in Ghana*, building a house in their hometown was one of the most important achievements in life. The Presbyterian minister, Rev. E.K.O. Asante (1911–1997), started constructing a house when working as a young teacher in his hometown of Abetifi during the 1940s. E. F. Opusuo (b. 1923) delayed marriage till he had succeeded in erecting a house in his hometown of Pepease.¹⁹ These were modern houses built with cement blocks and covered with iron sheets. The design of Asante's house followed the model of the colonial bungalow with a central sitting room, veranda, and adjacent bedrooms.²⁰ Opusuo's building consisted of three attached "two-room houses," each with "chamber and hall" – the one in the center with a spacious sitting room for himself – and all facing the large yard with a kitchen.²¹ These men did not follow the Akan practice of separate conjugal residence but instead shared their houses with wife and children, presenting their version of a Christian family home. The gendered organization of their domestic spaces reflected their new position as *akrakyefoo*. The homes of the matrilineal Akan people had a different spatial organization. Most married couples lived separately, especially in their hometowns, where husband and wife each resided with their matrikin. Only when migrating to another location or staying in a farming village did the couple have a joint residence. Wives provided domestic services; those who lived separately sent food to their husbands and visited at night.²² Following Akan belief, a woman was not supposed to cook for her husband nor enter his room while menstruating. A matrikin's home could be fairly large, comprising lineage members of several generations. Architecturally, as the anthropologist M. J. Field noted for rural Akan communities of the 1940s, such a home consisted of a central courtyard surrounded by rooms opening into it. A married man occupied his own, lockable room. These rooms were seldom entered during the day, since everybody lived in the yard.²³ At

18 Polly Hill noted for Akuapem cocoa farmers that such houses built in hometowns were "self-made memorials, expressions of civic pride" (P. Hill, *The Migrant Cocoa-Farmers of Southern Ghana: A Study of Rural Capitalism* [Cambridge 1963], p. 190). For similar investments by cocoa farmers in Nigeria, see S. S. Berry, *Fathers Work for Their Sons: Accumulation, Mobility, and Class Formation among an Extended Yoruba Community*, Berkeley 1985, 78, 128.

19 Miescher, *Making Men* (note 10), p. 178-80; cf. S. van der Geest, Yebisa wo Fie: Growing Old and Building a House in the Akan Culture of Ghana, in: *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 13 (1998): 333-59.

20 Mid-twentieth-century bungalows in southern Ghana have a striking resemblance to the house-type among Yorubas in southwestern Nigeria, analyzed by J. M. Vlach, *The Brazilian House in Nigeria: The Emergence of a 20th-Century Vernacular House Type*, in: *Journal of American Folklore* 97, no. 383 (1984): 1-23. I am grateful to Swati Chattopadhyay for this reference.

21 The "two-room" house was common layout in African urban housing in the postwar period, see G. A. Atkins, *African Housing*, in: *African Affairs* 49, no. 196 (1950), 228-37.

22 For duolocality of husbands and wife, see G. Clark, *Onions are my Husband: Survival and Accumulation by West African Market Women*, Chicago 1994, p., 104-5.

23 M. J. Field, *A Search for Security: An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana*, London 1960, p. 24-5. Field noted the varied organization of Akan households, listing the occupants of forty-two households in the town of Abe-nase (M. J. Field, *Akim-Kotoku: An Oman of the Gold Coast*, London 1948, p. 95-103).

one side of the yard there was the *pato*, a three-walled enclosed platform, which served as reception room.

Both the *pato* and the public courtyard could become sacred spaces, a place for worship of gods and ancestors. Sitting on the *pato* and offered a drink or a meal, an elder poured the first drop on the floor and offered “the first morsel of food to the ancestors.”²⁴ More elaborate rituals, including libations and slaughtering of animals, were performed in the courtyard and on the *pato* during *da bone* (good days, i.e. ritually important days on the Akan calendar: *Wukudae*, *Akwasidae*), the annual *Odwira* festival, and rites of passage such as outdooring of children, marriages, and funerals, when the *abusua* (matrilineage) gathered.²⁵ Houses of senior Akan men and women – lineage heads, office holders at the *ahenfie* (chief’s palace), *akikro* (village chiefs), *ahenfo* (town chiefs), and *ahemaa* (queen mothers) – feature a clearly defined sacred space, the stool room, where ancestral stools were kept. These stools, thought of as “shrines of the dead,” were venerated by pouring libation and ritual sacrifice prior to important decisions affecting the *abusua* and the town, as well as during festivals and *da bone*.²⁶ The stool rooms were a gendered space, since mainly men had access to them. Women had to stay away from them, especially when menstruating. “In the olden days” (the nineteenth century), as the anthropologist R. S. Rattray noted, if a women entered the stool house during her monthly periods, “she would have been killed instantly.”²⁷ Permanent sacred spaces in houses also included shrines for Akan gods (*abosom*) and, since the 1920s increasingly, shrines for new gods and medicines imported from elsewhere, among them Senya Kupo, Nana Tongo, and Tegare.²⁸

Houses of wealthier men, especially an *ahenfie*, followed the same organizational principle as the matrikin’s home, only bigger in scale with several courtyards. If large enough, the house included separate spaces for the chief’s wives. In his ethnographic study of early-twentieth century Asante, Rattray provided a detailed account of a paramount chief’s palace with enclosed rooms and *pato*s, three-walled platforms that faced the public courtyards, and a stool room. Each *pato* was used for specific purposes such as receiving guests, eating, or occupied by other palace elders. The gendered spatial organization is striking. The front courtyards and adjacent rooms and *pato*s were reserved for the chief and his male elders, while his wives occupied smaller rooms “running all around the back

24 K. A. Busia, *The Ashanti*, in: *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Values of African Peoples*, ed. D. Forde, Oxford 1954, p. 201.

25 For rites of passage, see R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927, passim; for libations, see E. Akeampong, *Drink, Power, and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Recent Times*, Portsmouth 1996, p. 5; and cf. P. Bartle, *Forty Days: The Akan Calendar*, in: *Africa* 48, no. 1 (1978): 80–84, and Busia, “Ashanti” (note 24).

26 P. Sarpong, *The Sacred Stools of the Akan*, Accra 1971, p. 51, passim.

27 Rattray, *Religion and Art* (note 25), p. 74–75.

28 For these “new cults” see Field, Akim Kotoku, chap. 12 (particularly the description of Senya Kupo), and now J. Allman and J. Parker, *Tongnaab: The History of a West African God*, Bloomington 2005, chap. 4 (particularly for Nana Tongo); for Tegare, cf. Miescher, *Making Men* (note 10), p. 7, 174–77.

of the palace.”²⁹ When visiting their husbands, the chief’s wives sat in specific *pato*s in the rear. In more moderate homes women occupied the courtyard or a separate three-walled kitchen for cooking and other domestic work, while the *pato* remained reserved for household elders and visitors.

This gendered separation of space was complicated by the fact that both men and women could become elders. In pre-colonial Asante, as Emmanuel Akyeampong and Pashigton Obeng note, “old age blurred the lines of gender politics.”³⁰ Post-menopausal women no longer posed a spiritual danger and occupied, in special circumstances, male stools and chiefly offices. In the home of a senior woman, such as the queen mother, she and her elders occupied the *pato* for their deliberations.³¹

Akrakyefoo departed from this house model and developed innovations. Many left their hometowns: they migrated to commercial centers to find employment as clerks, accountants and storekeepers, or took up posts as teachers, frequently transferred across colonial Ghana. Indicating their education and Christian lifestyles, they sought to emulate the homes of the literate coastal elites and the spatial organization of the colonial bungalow occupied by missionaries and colonial officials. By the late nineteenth century the merchants and professionals, the “‘native gentlemen’ of the ‘better classes,’” not only lived separately from the poorer classes in Accra and Cape Coast, but also embraced “the social milieu of the metropole” including ideas of Victorian domesticity.³² Since mission churches ran the vast majority of schools, most pupils converted to Christianity. These churches advocated a different belief system, as well as a new version of personhood that affected gendered practices of marriage, childrearing, dress, and domesticity. If school graduates built their own houses, these homes featured an enclosed parlor, often located towards the street behind an ornate façade, even if they maintained the courtyard structure. The higher *akrakyefoo* climbed on the social ladder, the more elaborate their sitting room – a male space, off-limits to wife and children.

These new Christian homes, where ideally a man lived with his wife and children and not surrounded by members of his matrilineage, were organized around the parlor.³³

29 R. S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, London 1929, p. 56-61 (cited, 60). The paramount chief’s place resembled the structure of elite houses described by Bowdich one hundred years earlier. See T. E. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, London 1819, p. 304-9.

30 E. Akyeampong and P. Obeng, *Spirituality, Gender, and Power in Asante History*, in: *International Journal of African Historical Studies* 28, no. 3 (1995): 492. For two prominent examples, see the biographical portrait of Yaa Akyawaa Yikwan by I. Wilks, *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Athens 1993, chap. 10, and Yaa Asantewaa, the famous Queenmother of Edweso (cf. A. Adu Boahen, *Yaa Asantewaa and the Asante-British War of 1900-1* [Accra 2003]).

31 Colonial rule led to a “masculinization” of the political realm in Akan societies; Native Authorities failed to recognize female elders. See, J. Allman and V. Tashjian, “I Will Not Eat Stone”: A Women’s History of Colonial Asante, Portsmouth 2000, p. 24. For the intersection of age and gender in Akan societies, see S. F. Miescher, *Becoming an Opanyin: Elders, Gender, and Masculinities in Ghana since the Nineteenth-Century*, in: *Africa after Gender?*, ed. C. M. Cole, T. Manuh, and S. F. Miescher, Bloomington 2007. Cf. the description of an Akan household by C. Oppong, *Middle Class African Marriage: A Family Study of Senior Civil Servants*, London 1981, p. 32-33.

32 See R. S. Gocking, *Facing Two Ways: Ghana’s Coastal Communities under Colonial Rule*, Lanham 1999, p. 53-5.

33 Yet many Akan men living in Christian marriages did not neglect their responsibilities towards their matrikin, which led to tensions with their wives. See the examples of elite civil servants by Oppong, *Middle Class Marriage*

In the conjugal home, as the *Regulations* of the Presbyterian Church stipulated, “Daily household worship, morning and evening, should never be omitted.” It was the duty of the “house-father or the house-mother to see that it [was] observed regularly, and that all members of the family and servants [took] part in it.”³⁴ In his parlor, a *krakye* displayed his literacy and professional accomplishments. He also used the parlor for practicing his new Christian faith, individually or in a group. The wall décor, mass-produced images of classical Christian iconography such as the Last Supper or the ubiquitous Christian calendar, emphasized the religious function of the space. Thus among *akrakyefoo* the private interiority of their sitting rooms became the public place to receive visitors, unlike the spatial organization of an Akan ancestral home where elders entertained their guests and had libations poured on the *pato*.

Some of the *akrakyefoo* also kept collections of notebooks, diaries, letters and other texts in their domestic spaces. This “do-it-yourself archiving” – the storing of printed and handwritten texts for many years in tin-trunks, suitcases, boxes, or in class-fronted cabinets – is at the center of Karin Barber’s volume, *Africa’s Hidden Histories: Everyday Literacy and Making the Self*.³⁵ Barber introduces the concept of “tin-trunk literacy” that refers to the “profusion of innovative individual writing” by non-elites in colonial Africa, the “propensity to collect and ‘archive’ such texts,” and the significance of reading as a way of personal betterment.³⁶ Relevant here is the idea of recognizing and exploring such personal collections as ways of reconstructing the aspirations of non-elite groups.

These collections, which also provide insights into the use and organization of personal religious spaces, are different from most of those stored in mission and state archives, both in terms of intended audience and attempts of self-fashioning.³⁷ Boakye Yiadom, the Abetifi teacher-catechist, has created such a personal archive: his notebooks, among them an autobiography, kept in a cabinet and his letters, receipts, and pamphlets stored in a Key Soap box. He relies on this soap box to write about his life, to document his achievements as a member of the Presbyterian Church.³⁸ While his autobiography contains no description of actual homes, the text offers an understanding of home in a more figurative sense by identifying his sense of belonging: to his extended family, his immediate family of wives and children, and his network of peers. The text tracks the purchases

(note 31), 128–33, and the discussion on marriages in Miescher, *Making Men* (note 10), chap. 5.

34 The Presbyterian Church of the Gold Coast, *Regulations, Practice & Procedure* (revised 1929), 20, Basel Mission Archive, D-9.1c, 13d.

35 Barber, *Africa’s Hidden Histories* (note 13).

36 Idem, Introduction: Hidden Innovators in Africa, in: *Africa’s Hidden Histories* (note 13), p. 3.

37 Yet for non-elites’ abilities to inscribe themselves into missionary and state archives see J.D.Y. Peel’s magisterial interpretation of the journals of African agents of the Church Mission Society in nineteenth-century Yorubaland (J.D.Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington 2000), and the letters by Louisa Mveme sent to the South African Native Affairs Department (C. Burns, *The Letters of Louisa Mveme*, in: *Africa’s Hidden Histories* [note 13], 78–112). Cf. D. Peterson, *Creative Writing: Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya*, Portsmouth 2004.

38 See the discussion of Boakye Yiadom’s ongoing struggle for ordination with the Presbyterian Church in S. F. Miescher, ‘Called to Work for the Kingdom of God’: The Challenges of Presbyterian Masculinity, in: *Readings in Gender in Africa*, ed. A. Cornwall, Bloomington 2005, p. 192.

of material goods and shows his responsibilities and religious activities as a teacher-catechist, often carried out in his domestic spaces. The autobiography reflects the multitude of Boakye Yiadom's selves and alliances, as well as his aspirations in terms of class and status. Since he did not have the means to build a house with a parlor, he selected the autobiography, written for his children, as his personal monument.³⁹

During sitting room conversations, my elderly interview partners frequently highlighted the furniture and other objects they had accumulated that fitted their position as *akrakyefoo*. Reverend Asante of Abetifi provided a detailed account of how he purchased each piece of his parlor furniture. Arriving as a young Presbyterian teacher at his first station in Adukrom, Akuapem, in 1935, Asante ordered a set of furniture from a local carpenter; one chair, still in his possession, cost five shillings. As he became more established, the furniture expanded. The most prominent piece, a wooden cabinet with carved glass doors for his books, followed when appointed head teacher of the Abetifi Presbyterian primary school in 1937. Asante purchased a wall clock that strikes every half hour, made in Switzerland and imported by the Union Trading Company, during his tenure as a senior pastor of Bekwai in 1955.⁴⁰ The assembled parlor furniture became Asante's mnemonic devices to recall important moments of his career when he acquired material objects fitting to his status as a literate man. Yet the furniture not only shaped his parlor but also provided the backdrop for its use as a personal religious space. During our conversations, the annual Presbyterian calendar and a poster marked this role of his sitting room; the poster read: "Christ is the Head of this house/The unseen Guest at every meal/The silent listener to every conversation." Asante also wrote a brief autobiographical portrait about his life. There he had little to say about his domestic life, except briefly mentioning his wife and children; instead he listed his building accomplishments as a senior pastor. Several of these buildings were "manses"—modern pastoral houses with appropriate domestic spaces.⁴¹ Asante did not use the memories of domestic spaces for his written self-presentation. Yet in our oral conversations, they were allocated an important place. Although he did not take any steps to preserve his sitting room and its material objects beyond his life time, his house became a monument connected to his name and achievements.

In another case, the children intervened to secure their father's legacy as represented in his parlor. When the Abetifi big man E. K. Addo (1904–1998) died, his children turned their father's sitting room into a museum. Addo, who started out as an itinerary trader under the tutelage of his older brothers, became a storekeeper in Nsawam, a commercial center outside Accra, in 1928. He quickly moved through the ranks of colonial society. Mainly self-educated, he hired teachers from the prestigious Achimota School to learn

39 Cf. Miescher, *My Own Life* (note 13). For an account of Boakye Yiadom's life, see Miescher, *Making Men* (note 10), and, *The Life Histories of Boakye Yiadom (Akasease Kofi of Abetifi, Kwawu): Exploring the Subjectivity and 'Voices' of a Teacher-Catechist in Colonial Ghana*, in: *African Words, African Voices. Critical Practices in Oral History*, ed. L. White, S. Miescher, D. W. Cohen, Bloomington 2001, 162–93.

40 Interviews with Rev. E.K.O. Asante, Abetifi, August 16 and 17, 1993.

41 Rev. E.K.O. Asante, "Rev. E.K.O. Asante: A Profile" (c. 1980, rev. 1994).

how to conduct his own business correspondence with his European suppliers such as the United Africa Company. Interested in hometown affairs, he frequently visited Abetifi and constructed a large home called Sober House No. 2, adjacent to his older brother's building, Sober House No. 1, in the 1940s. The name "Sober" was not so much a statement of temperance but rather reflected his business ethics, as well as Addo's pursuit of respectability in his personal life. During the following decade, at the end of indirect rule, he became chairman of the newly established Kwawu North Local Council, which replaced the chiefs responsible for local administration. Although Addo withdrew from his Nsawam store in 1964, he remained active as a businessman owning real estate and continued to serve as a community leader for Kwawu people in Accra and Abetifi. By the time of his death in 1998, he was a well respected and beloved big man whose life was celebrated at a special funeral.⁴² The parlor's material objects not only document this trajectory from an itinerant trader to a store clerk and finally to a big man, but also serve as reminders of the parlor's usage as a personal religious space.

The unusual project of establishing a museum in Addo's sitting room was initiated by his eldest daughter Edna Sampong, who had migrated to the United States. Visiting Addo he frequently talked about his children, proud of their accomplishments: particularly of Sampong, a teacher living with her daughter in Seattle, and his two late sons Andrews Addo and Browne Addo Kwakye. The former was trained and worked as a veterinarian in the United Kingdom, the latter was vice principal of the Abetifi Training College. Addo had additional children, among them his son Ofori Atta Addo, a businessman in Accra, who was instrumental in realizing the museum. Upon completing Sober House No. 2, Addo made a public announcement that this stately home would be inherited by his children and not, as common among Akan people, by his *abusua* (matrilineage). Thereby Addo followed the principle of the Presbyterian Church, the successor of the Basel Mission, which encouraged its male members to privilege their Christian wife and children over the *abusua* in inheritance matters. Since the coexistence of different inheritance norms caused much litigation, Addo wanted to prevent any dispute about the ownership of his Abetifi home.⁴³ During our last conversations in 1997, when Addo was thinking much about his own death and personal legacy, he urged me to visit his daughter Edna in the United States.⁴⁴

The following January, I interviewed Edna Sampong in Seattle. Sampong was a member of Ghana's dispersed community whose names are frequently evoked in sitting room conversations. In 1961 she followed her husband, who was pursuing graduate studies in economics, to the United States. What was planned as a temporary sojourn became permanent due to a series of crises: in 1966, before completing his degree, her husband lost his stipend after the coup against Nkrumah; six years later he died. Against her father's

42 See Miescher, *Making Men* (note 10), p. 190-1, *passim*.

43 Cf. S. F. Miescher, *Of Houses and Litigants: Disputes on Inheritance in Abetifi – A Town of Colonial Ghana*, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 39 (1997): p. 81-119, and *idem*, *Making Men* (note 10), 169.

44 Interview with E. K. Addo, Accra, July 28, 1997.

wishes, Sampong stayed in Seattle because of health problems and better educational opportunities for her daughter. Still Sampong remained connected with Ghana. Although she was never in a position to send remittances or build a house in her hometown – in Kwawu the common expectation of migrants abroad – she nurtured her relationships through letters, phone calls, and two visits. Moreover she evoked Ghana in her everyday life through her cooking. When we met, she was struggling with cancer and did not expect to travel to West Africa again.⁴⁵

In July 1998, two months after her father's death, Sampong wrote to me: "I am not sure if you saw the additional part of 'Sober House No. 2' in memory of our late Brother 'Andrew' who passed in London; that Dad built at Abetifi. If we can find a portion to preserve stuff on Dad & make it a little Museum for him & take some 'Donations' to help promote what he believed in. (It will be O.K.)."⁴⁶ The previous year Addo had shown me the addition that carried the inscription, "Veterinary Surgeon Dr. Andrews Adjei Addo Memorial Hall."⁴⁷ In a phone conversation Sampong repeated her wish "to make a little museum in [her father's] name." The museum should display "his thick eye glasses" and "just a few [other] little things."⁴⁸ Sampong did not live to realize her dream; she passed away in December 1998.

Half a year later I received a letter from Sampong's brother Ofori Atta Addo, based in Accra. Ofori Atta, E. K. Addo's only remaining son, had become caretaker of Sober House No. 2 on behalf of his siblings. In his perception, I was behind the genesis of the museum. Introducing himself, Ofori Atta noted that his late sister had mentioned my acquaintance with "the Oldman" and that I "desire[d]" for them "to set up a museum or something in memory of the Oldman." He assured me: "We the family cherish the idea and have collected some pictures and documents which we think will be of much help to us. However, we will like you to enlighten us of how to go about it to satisfy your wish and vision for the project."⁴⁹ Ofori Atta also expressed an interest in my writings about his family. After further correspondence, in which I credited Sampong for having launched the idea, we met at his Accra home in the summer 2000.⁵⁰ By then Ofori Atta had arranged his father's papers and identified specific documents – letters

45 It was quite an emotional encounter, when suddenly a Swiss scholar, familiar with her hometown of Abetifi and delivering a message from her father, appeared in Edna Sampong's life in Seattle. She agreed to additional interviews, conducted by Leslie Ashbaugh. For a portrait of Sampong's life, see S. F. Miescher and L. Ashbaugh, *Been-to Visions: Transnational Linkages among a Ghanaian Dispersed Community*, in: *Ghana Studies* 2 (1999): pp. 57-76. For a recent discussion of this new African Diaspora, see E. Akyeampong, *Africans in the Diaspora: The Diaspora and Africa*, in: *African Affairs* 99, no. 395 (2000), p. 183-215, and T. Manuh, ed. *A Home in the World: International Migration and Development in Contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005.

46 Letter by Edna Sampong to author, Seattle, July 24, 1998.

47 There is some confusion about Andrews Adjei Addo's name. E. K. Addo named his oldest son after one of his UAC managers, called Andrews. While Addo always spelled Andrews with an "s", Edna Sampong and Ofori Atta referred to their brother as Andrew. By 2001, the "s" had been removed from the sign of the memorial hall.

48 Notes of phone conversation with Edna Sampong, August 31, 1998.

49 Ofori Atta (Addo) to author, Accra, April, 22, 1999.

50 In a telephone conversation on February 20, 2000, Edna Sampong's daughter Beatrice also mentioned that her uncle Ofori Atta was "trying to put together a memorial for her grand-daddy." Asked about a contribution, I pledged pictures and copies of my writings.

of appreciation, receipts of donations showing Addo's generosity, and the codicil with instructions for his burial – to be included in the exhibit.⁵¹ In Abetifi, Ofori Atta showed me the changes to his father's sitting room. He had mounted about three dozen framed photographs with typed captions, dating and situating the images within Addo's life and explaining Addo's relation to the depicted people. A glass cabinet for the documents still needed to be built.⁵² While I had no direct input in preserving and selecting documents for the exhibit, Ofori Atta allowed me to consult his father's archive. Further he asked me to photograph public buildings around Abetifi, such as the post office and town hall, which Addo had constructed during his tenure as local council chairman.⁵³ In the subsequent months, Ofori Atta reported the progress on his "father's memorial project" and inquired about the promised pictures.⁵⁴

By my next visit to Ghana in 2001, Ofori Atta had completed the museum. Visibly proud, he unlocked the door to his father's former parlor, opened the gray shutters to let in daylight, and invited me to have a close look at the exhibit. The elegant room is lined with comfortable armchairs and a couch, their back pillows draped with a white embroidered cloth. The photographs on the red walls depict Addo as a young trader, husband and father, local council chairman, and respected elder. They further include images of Addo's favorite elders: teacher I. O. Sampong (accompanied by a caption reading "who became his role model and mentor") and his senior brothers J. K. Kwakye and J. E. Sampong, who had initiated him into trading. It also included images of well-known colonial figures: Reverend Friedrich Ramseyer, Abetifi's pioneer missionary from Switzerland, King George V with the Prince of Wales, both sporting the "Admiral uniform," and another hand-colored photograph of King George, which used to have a prominent place in Addo's parlor. Next to the main door, Ofori Atta placed a table with his father's personal objects: the thick eye glasses, his hairbrush, calendar, driver's license, Bible, and notebooks, including diaries of the 1930s. In his diaries Addo recorded his business activities, travels, and church visits. The diaries, serving more as a logbook of his activities than as a place for introspection, show how he entertained his peers, other *akrakyefoo*, in his domestic spaces, where he also sought refuge for prayer and Bible study.⁵⁵ Above

51 Interviews with Ofori Atta (Addo), Accra, August 15 and 23, 2000.

52 Interview with Ofori Atta (Addo), Abetifi, August 20, 2000.

53 Ibid. For E. K. Addo's political career, see Miescher, *Making Men* (note 10), 170-72.

54 Letters by Ofori Atta (Addo) to author, Accra, December 12, 2000, and January 24, 2001.

55 After church one Sunday, E. K. Addo "walked home and rest[ed] upon books especially [the] Bible," Addo diaries, November 2, 1933 (for Addo's diaries see Miescher, *Making Men* [note 10], 88-91). Writing a diary was not uncommon among literate members of the Presbyterian Church. Education officer B. E. Ofori of Akropong used his scheduling books for notes on classroom visits and personal entries; he also commented on his domestic spaces, for example noting difficulties in finding suitable accommodation upon being transferred. See entries in B. E. Ofori's 1971 diary: March 8-9, 12; August 10-11, 20-22; and September 7-8; I am grateful to Kwame Asa Ofori, who provided me access to his father's papers. Cf. the Nigerian case of Akinpelu Obisesan, an Ibadan trader, who left not only an archive of seventy-two boxes but also forty diary volumes kept over a period of forty-six years. Unlike those by Ghanaian *akrakyefoo*, Obisesan's diaries are full of introspection. See R. Watson, *What is our intelligence, our school going and our reading of books without getting money?* Akinpelu Obisesan and his diary, in: *Africa's Hidden Histories* (note 13), 52-77.

the table Ofori Atta mounted the large glass case, measuring about eight by four feet, to present on its green matting the laminated copies of receipts and appreciation letters. The center of the room is dominated by two coffee tables, both covered with embroidered table-cloths: the lower square one features glasses that invite fellow elders for a drink, and egg cups, a bottle opener, a miniature Akan stool in the shape of “Gye Nyame” (All except God), and a vase with bright silk flowers; the round table displays bourgeois tropical accessories: porcelain dishes with flowery designs to serve fufu, the Akan staple dish, and a large ceramic water filter.

The sitting room museum highlights Addo’s multiple roles as modernizer and elder, clearly indicated by two large photographs, standing on the floor and framing the table with his personal objects. One photograph portrays him as the modern trader wearing a business suit in a seated pose with legs crossed; the other shows him standing wrapped in Kente, the toga-style cloth of the Akan elder. The exhibit also displays Addo’s dark suit with white shirt and silver tie (wrapped in plastic), fedora hat, dress shoes, belt, and briefcase, items that marked him as literate trader; as well as his sandals and stools, one with a carved elephant, the markers of the Akan chief.

The museum reminds visitors of Addo’s rise from itinerary trader to Abetifi big man and documents his accomplishments: his years of public service and recognition received from dignitaries. As its conservator, Ofori Atta hopes that the museum will inspire others to emulate his father’s generosity and serve as an example for younger generations.⁵⁶ It is not clear how many people have actually seen the exhibit. Some Abetifi residents consider it rather eccentric for a son to create such a shrine in his father’s parlor. Currently Ofori Atta is still planning further changes. The museum should help celebrate the tenth anniversary of Addo’s death in 2008 and then become more widely accessible.⁵⁷ Due to this transformation Addo’s parlor, once merely a temporary religious space, has become a permanent sacred shrine created in memory of the late father and local big man.

While many Kwawu houses carry the names of deceased elders, the houses’ interiors usually belong to the living, not serving as carefully assembled repositories of the material artifacts of the dead. Yet across Ghana, there are prominent museums that include the domestic spaces of the nation’s heroes. One well-frequented tourist site in Accra is the former home of Ghana’s most famous African American returnee, W.E.B. DuBois. His late colonial bungalow has been turned into a museum, research center, and place of pilgrimage, particularly for African American visitors.⁵⁸ In Abetifi there is another museum located in an interior space. Tourists staying at the Presbyterian retreat center are encouraged to visit the “Ramseyer shrine” in Kubease, a nineteenth-century house in Abetifi’s old section. There, in 1869, Reverend Ramseyer rested with his wife Rosa and trader Johannes Kühne for three days as Asante captives on their way to Kumase. Now

56 Interview with Ofori Atta (Addo), Abetifi, September 1, 2001.

57 Interview with Ofori Atta (Addo), Accra, August 2, 2006.

58 For independent Ghana’s importance for African American, see K. Gaines, *American Africans in Ghana: Black Expectations and the Civil Rights Era*, Chapel Hill 2006, and J. T. Campbell, *Middle Passage: African American Journeys to Africa, 1787–2005*, New York 2006, p. 315–64.

the space features historic photographs of the Ramseys, whose meaning for local history are explained by the resident tour guide.⁵⁹

During my visit to E. K. Addo's museum, his son reflected about his father's life. We sat down in the comfortable chairs for an extended interview, during which Ofori Atta elaborated on his father's personal history and its importance for the nation of Ghana. He evoked the dedicated father cherishing education, the devout Presbyterian committed to his church, the local big man generously sharing his wealth with the people of Abetifi, the self-educated trader who promoted the founding of a training college and secondary school in Abetifi, the Kwawu businessman who provided the car for Nkrumah's triumphant release from prison in 1951, and the public figure who served in local politics but later became discouraged by the course his country was taking.⁶⁰ These stories reminded me of my final conversation with Addo, when he eloquently expressed a litany of the woes of postcolonial Ghana whose government had "wasted its reserves" and whose people, especially those in Kwawu, squandered money on funerals instead of investing it in the future of their children.⁶¹

Addo's sitting room museum offers an interpretation of Ghana's history to its imagined audience that contains an ambivalent message. It reminds Ghanaians of their colonial past, while celebrating how a big man embraced the project of modernity by promoting a new infrastructure for Abetifi, by constructing the post office, a clinic, and other community buildings. Yet the museum also documents Addo's critique of local practices such as the conspicuous consumption during funerals by displaying his codicil in which he demanded a simple burial without any waste of resources – a wish that was only partially fulfilled.⁶² The museum can be understood as a manifestation of an alternative modernity that embraces ideas of development and nationhood for Ghana, while remaining deeply skeptical about the excesses and failures of the postcolonial state. This attitude is rooted in a profound appreciation of the culture of a simpler but still significant past.⁶³ The museum can be experienced as a sacred space inviting visitors for historical reflection; it provides material connections with a prominent ancestor – in some ways a modern formulation of the ancestral stool room.

Dwelling in the Archive offers a timely challenge to historians of (post)colonial Africa to recognize spaces like houses and interiors as sites for historical exploration. Africa's gender historians will reap benefits by revisiting them. In colonial Ghana, transnational encounters of mission education did not merely lead to a new sense of domesticity among women as wives or mothers. A group of non-elite literate men, the *akrakyefoo*,

59 For Ramseyer's first stay in Abetifi, see F. Ramseyer and J. Kühne, *Four Years in Ashantee*, New York 1875, p. 36-37. I was led to the Ramseyer shrine during my first visit to Abetifi in July 1991.

60 Interview with Ofori Atta (Addo), September 1, 2001. For Addo's role in the celebrations of Nkrumah's release from prison, see Miescher, *Making Men* (note 10), 170.

61 E. K. Addo, July 28, 1997.

62 For E. K. Addo's funeral wishes and arrangements, see Miescher, *Making Men* (note 10), 189-191.

63 Cf. D. P. Gaonkar, *On Alternative Modernities*, in: *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 1-18, and B. M. Knauf, ed., *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington 2002; for the excesses of another West African nation, see A. Apter, *The Pan-African Nation: Oil and the Spectacle of Culture in Nigeria*, Berkeley 2005.

also sought to reorganize their domestic spaces. They presented within their parlors artifacts of literacy that conveyed their sense of status and ideas of masculinity. Specific pieces of furniture became crucial in expressing their cultural, social, and political aspirations. When a group of *akrakyefoo* gathered for worship and Bible study, when they gathered to discuss their ambitions and personal betterment, the parlor served as a male space, replacing the three-walled platform of Akan elders. *Akrakyefoo*'s move from *pato* to parlor reflected their gendered transition to a new type of men. These changes found expressions in their daily habitus, domestic organization, material acquisitions, as well as selection of personal religious spaces. These men's parlors included a religious dimension that was experienced individually, as well as collectively within a select group.

Burton invites us in considering people, whom we usually treat as historical subjects, to regard them as creators of historical collections as well. Middle figures such as Boakye Yiadom were in fact archivists who not only gathered material but also interpreted it; they themselves became historians. Others gathered their fathers' personal papers and material objects in order to dwell on their contents and historicize them. Ofori Atta formalized his memories of his father E. K. Addo by an ancestral shrine in the form of a museum that emphasizes Addo's accomplishment as the modern big man. The sitting room museum permits visitors to formulate their own interpretations. Thus an archive of sitting room furniture, trinkets, and soap boxes, stories about their acquisition and meanings, promises to be a rich source for historians and a site of interpretations that examine the intersections between gender, space, and material culture. The process of producing these alternative archives – in the form of memoirs, popular literature, or sitting rooms – is critical to how history is being imagined, constructed, and understood by their authors. These archives reflect the historical subjectivity of their creators and users.

On the surface my project of exploring the histories of men and masculinities in twentieth-century Ghana has been quite different from three elite Indian women whose texts about their encounters with history as accounts of domestic spaces are featured in *Dwelling*. Although Burton and I both examine the late colonial period, my work has focused on the stories and memories of a cohort of men who were not part of Ghana's small transnational elite. The men featured here were not just collectors and archivists but also interpreters of the past and commentators on the present. Their written texts and oral elaborations, their parlors and artifacts, contribute to a reevaluation of Ghanaian history. This essay joins Burton in calling for an expansion of the boundaries of legitimate archives to explore colonial subjectivities. Furniture and sitting rooms, as well as autobiographical writings and oral accounts, document how history is not merely the study of the past but how its meanings are enacted in the present. Burton's question of "who counts as a historical subject and what counts as an archive," deserves further reflection.⁶⁴

FORUM

Egalität und Weltläufigkeit: Zur Modernität rußländischer Universitäten und ihrer Professorenschaft

Trude Maurer

SUMMARY

Egalitarian Structures and Cosmopolitan Outlook. ,Modernity' in the Professoriate and Universities of the Russian Empire

Russian universities were explicitly modelled on the „European example“. This article traces that productive adaptation of a foreign model to the Tsarist Empire, a development resulting in universities more egalitarian than their model, e. g. German universities where many Russian professors received their training. Though designed to educate and train, the universities gradually included research, eventually making this a major requirement for an academic career. Although they were state employees, just as their German peers, Russian professors were more eager to serve ‚society‘ as opposed to the ‚state‘. Their demands for university reform and a constitutional system resulted from the (relative) freedom they had experienced abroad. Final proof of their independence, in regard to both the Russian state and their German teachers, was given during World War I, when many professors kept aloof from chauvinistic undertakings and even declined to exclude enemy aliens from (honorary) membership in Russian academic institutions.

Als der Göttinger Gelehrte Christoph Meiners 1805 den vierten Band seiner „Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unsers Erdtheils“ veröffentlicht¹, die bis in die neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts die einzige vergleichende

1 Der Text basiert auf einem Vortrag, der auf russisch bei der Tagung *XIX vek v rossijskoj istorii i kul'ture (poisk novych podchodov, priglasenie k dialogu)* [Das 19. Jahrhundert in der Geschichte und Kultur Rußlands (Suche nach neuen Zugängen, Einladung zum Dialog)], Moskau 9.-11. Dezember 2004 in der ersten Sitzung (Das russische Europäertum. Diskussionen des 19. Jahrhunderts) des ersten Themenkomplexes (Geschichte Rußlands im Kontext der europäischen und Weltgeschichte) gehalten wurde: Europäische Institutionen in einem rußländischen Umfeld: Die Universitäten. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten, der Text aber um Nachweise und einige Erläuterungen russischer Begriffe oder Eigentümlichkeiten ergänzt, die beim westlichen Leser nicht vorausgesetzt werden können.

Geschichte der europäischen Universitäten bleiben sollte,² bezog er Rußland bereits ein. Allein dadurch machte er dessen Universitäten zum Bestandteil der gemeineuropäischen Universitätsgeschichte, oder, in seiner eigenen Formulierung: „der Universitäten in den kultivierten Reichen Europas“. Beim Vergleich schnitten die rußländischen³ Universitäten keinesfalls schlecht ab: Ihre Dotierung übertraf die aller übrigen Universitäten des Kontinents – und sicherte Meiners zufolge Alexander I. „nicht bloß einen unsterblichen, sondern einen einzigen Ruhm, den kein anderer Beherrscher der alten und neuern Zeit“ ihm streitig machen könne. Allerdings hatte Meiners auch Bedenken – gegen die Wahl neuer Professoren durch das Gesamtkollegium der Ordinarien und vor allem gegen die Funktion dieses Conseil (*sovet*)⁴ als Appellationsinstanz nach Entscheidungen des Universitätsgerichts. Das war eine Universitätsverfassung, wie er sie sich „demokratischer und selbst ochlokratischer“ kaum vorstellen konnte.⁵ Die Gleichheit, die aus der Perspektive des Konservativen als problematisch erschien, war allerdings ein Spezifikum der russischen Universitäten, das diese einerseits an die Tradition der Autonomie der europäischen Universität zurückband. Zugleich kann es aber für die Zeit absolutistisch-landesherrlicher Gründungen als modern, ja zukunftsweisend gelten.

Die Universität ist nicht nur *eine* europäische Institution, sondern *die* europäische Institution par excellence.⁶ Im Mittelalter entstanden, war sie eine der drei anerkannten Mächte: *regnum*, d. h. politische Gewalt, *sacerdotium*, also geistliche Gewalt, und *studium*. Aber während die beiden anderen grundlegenden Veränderungen unterlagen, hat das *studium*, die Universität, Grundstruktur und soziale Funktion bewahrt: wissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden zu entwickeln und zu vermitteln. Zugleich hat sie eine akademische Elite hervorgebracht, deren Ethos auf gemeinsamen europäischen Werten beruht und nationale Grenzen transzendiert.

Allerdings wurde die Universität im Mittelalter vom Papst oder vom Kaiser privilegiert, und ihre Sprache war die lateinische. Insofern ist „europäisch“ hier zunächst als „nicht-russisch“ zu verstehen. Tatsächlich erstreckten sich die mittelalterlichen Universitäten von Salamanca im Westen bis Krakau im Osten. Der Gegensatz von „russisch“ und „europäisch“ scheint noch im Gründungsurkaz der Moskauer Universität auf, der dem

2 W. Rüegg (Hrsg.), Geschichte der Universität in Europa. Bd. I: Mittelalter [künftig: GUE I], München 1993, S. 15.

3 „rußländisch“ bezeichnet (entsprechend dem russischen Adjektiv *rossijskij*) die Zugehörigkeit zum Russischen Reich (bzw. heute zur Russischen Föderation) im Gegensatz zur russischen Abstammung oder Sprache (*russkij*). Bei den Universitäten ließe sich der Gebrauch „russisch“ allenfalls in dem Sinne gebrauchen wie bei der Bezeichnung von Literaturen nach der verwendeten Sprache: Die Universitäten des Russischen Reichs waren, mit einer Ausnahme, Lehranstalten mit russischer Unterrichtssprache. Dorpat war bis zu seiner Russifizierung Anfang der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts eine deutschsprachige Universität – aber, zusammen mit den anderen Universitäten des Reichs, zugleich eine rußländische.

4 Der Begriff „Conseil“ ist die in den (deutschen) Statuten der Universität Dorpat gebrauchte zeitgenössische Übersetzung des russischen *sovet*. Die gelegentlich in der deutschen Sekundärliteratur gebrauchte Übersetzung „Senat“ weckt falsche Assoziationen, da den Senaten deutscher Universitäten nur Ordinarien angehörten, und zwar meist nur gewählte Vertreter. Zur Erweiterung des russischen Conseil um die Extraordinarien s. u.

5 Ch. Meiners, Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unsers Erdtheils, 4 Bde., Göttingen 1802–1805, Behandlung der russischen Universitäten Bd. 4, S. 204–235, Zitate Bd. 1, S. 3 und Bd. 4, S. 207, 235.

6 Diese Einordnung und die folgende Begründung nach W. Rüegg, GUE I (wie Anm. 2), S. 13.

bis zu Peter dem Großen „in tiefer Unbildung versunkenen“ Rußland die Überlegenheit der „aufgeklärten Völker“ gegenüberstellte und deshalb die neue Universität nach dem „Vorbild der europäischen“ zu errichten befahl.⁷ Umso erstaunlicher, daß nicht nur in der Moskauer Bestätigungsurkunde von 1804,⁸ sondern auch bei Meiners von diesem Gegensatz nichts mehr zu spüren war.⁹ Mit ihrer Ausbreitung über den ganzen Kontinent (und sogar darüber hinaus) hat die gemeineuropäische Institution schließlich auch eigenständige, nationale Züge in den verschiedenen Ländern entwickelt. Diese Vielfalt in der Einheit ist ihrerseits Teil des europäischen Erbes geworden. In diesem Sinne sollen hier die charakteristischen Züge der rußländischen Variante der europäischen Universität vorgestellt werden.¹⁰

Die Geschichtsschreibung der rußländischen Universität war lange von den innenpolitischen Standpunkten der Autoren geprägt. Das gilt schon für die liberalen, vorrevolutionären Historiker, wurde aber, unter anderen ideologischen Vorzeichen, später auch von den sowjetischen fortgesetzt. In dieser Sicht machte die Autokratie ein Florieren der Universität unmöglich, weil sie Autonomie versagte, Lehrende und Studierende reglementierte, nichtopportune Lehrende entließ und Studenten relegierte. Fortschrittliches vermochte man nur in den wissenschaftlichen Leistungen einzelner oder in politischen Aktivitäten von Lehrenden und Studenten zu sehen. Doch manches, was herkömmlich

7 Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie 1-oe [1649–1825] (Vollständige Sammlung der Gesetze des Russischen Reiches. I. Serie [1649–1825], künftigt: PSZ I). 45 Bde., Sankt-Peterburg 1830, Bd. 14, S. 284–287, Zitate S. 284, 285.

8 Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie 2-oe [1825–1881] (Vollständige Sammlung der Gesetze des Russischen Reiches. II. Serie [1825–1881]). 55 Bde., Sankt-Peterburg 1830–1884, Bd. 28, S. 647–650.

9 Doch hallte der damit verbundene Topos der russischen Rückständigkeit noch in der Zeit der großen Reformen unter Alexander II. nach, über die V. V. Markovnikov später berichtete: „Jeder, der dazu die Möglichkeit hatte, stürzte sich ins Studium. Von allen Seiten war zu hören: Wir sind zurückgeblieben, wir sind zu weit zurückgeblieben. Und alles strebte danach, möglichst bald die verlorene Zeit einzuholen. Das war ein richtiger Wissenschafts- und Studienrausch. (V. V. Markovnikov, Dvadcatipjatiletie Russkogo Chimičeskogo Obščestva [1894. Das 25-jährige Jubiläum der Russischen Gesellschaft für Chemie], in: V. V. Markovnikov, Izbrannye Trudy [Ausgewählte Werke], Moskva 1955, S. 677–692, Zitat S. 680).

10 Die neueren Überblicksdarstellungen zur europäischen Universitätsgeschichte tragen zur Profilierung dieses Typs nichts bei: W. E. J. Weber, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart 2002, betrachtet diese in den Abschnitten zur Verfassung „als gesamteuropäischen Typ“ (S. 13) und läßt Rußland in den Abschnitten über Konzeptionen und Strukturen der Wissenschaft unberücksichtigt. GUE enthält in einer Reihe von Kapiteln entsprechende kürzere, auf neuerer westlicher Literatur beruhende Abschnitte über Rußland, wobei aber – mangels Vertrautheit mit den Verhältnissen – gelegentlich Irrtümer unterlaufen. Der dem Titel nach einschlägig erscheinende umfangreiche Band E. S. Ljachovič / A. S. Revuškin, *Universitety v istorii i kul'ture dorevoljucionnoj Rossii* (Die Universitäten in der Geschichte und Kultur des vorrevolutionären Rußland), Tomsk 1998 hilft bei der Herausarbeitung russischer Spezifika leider auch nicht weiter. Die Autoren, eine Philosophin (und Leiterin des Labors für die Entwicklung von Bildungssystem) und ein Biologe (und Prorektor für Lehre), unternehmen im Rahmen der Reformen des Bildungswesens eine Erkundung der vorsowjetischen Universität, die fast ausschließlich auf normative Texte und die zeitgenössische Publizistik gestützt ist, dagegen kaum die konkrete Entwicklung (und die historische Fachliteratur) berücksichtigt. S. aber einen Aufsatz, der die Gestaltung des russischen Universitätssystems in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade im Vergleich zu und Wechselwirkung mit Deutschland diskutiert und dabei auch die schwankende Haltung des Ministeriums und anderer offizieller Instanzen zum deutschen Modell herausarbeitet: A. Ju. Andreev, „Gumboldt v Rossii“. Ministerstvo Narodnogo Prosvěščeniia i nemeckie universitety v pervoj polovine XIX veka („Humboldt in Rußland. Das Ministerium der Volksaufklärung und die deutschen Universitäten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts), in: *Otečestvennaja Istoriia* 2004, Nr. 2, S. 37–55.

mit Obskurantismus oder zaristischer Reaktion assoziiert wird, etwa das Verbot des Auslandsstudiums durch Paul I., gab es auch anderswo, wenn vielleicht auch aus anderen Gründen: In verschiedenen westlichen Ländern erfolgte es als Teil der merkantilistischen Politik der aufgeklärten Herrscher.¹¹ Und kleinere politische Säuberungen des Lehrkörpers wurden im 19. Jahrhundert nicht nur in Rußland, sondern z. B. auch in Frankreich vorgenommen.¹²

Schaut man von außen auf die rußländische Universität und richtet den Blick nicht auf die Hochschulpolitik des Staates, auch nicht auf die Wissenschaftsgeschichte, sondern auf die Lehrenden und Studierenden, ergibt sich ein anderes Bild; denn damit wird zugleich das innere Funktionieren der Universität sichtbar. Daß dabei die westliche Universität als Vergleichsrahmen gewählt wird, kann aufgrund ihrer Vorbildfunktion und der Tatsache, daß viele rußländische Professoren nach dem Erwerb ihres ersten oder zweiten russischen Grades ein oder zwei Jahre im Ausland verbrachten, um sich auf die akademische Karriere vorzubereiten,¹³ gar nicht anders sein. Aber dabei muß die Frage der Bewertung der rußländischen neu diskutiert werden. Dafür sollen im folgenden drei Bereiche erörtert werden:

1. die organisatorisch-rechtlichen Strukturen,
2. die Aufgaben der Universität im 19. Jahrhundert,
3. die Professorenschaft und ihr Selbstverständnis.

1. Organisatorisch-rechtliche Strukturen

Daß sie nicht vom Papst oder vom Kaiser des Heiligen Römischen Reichs geschaffen wurden, teilten die rußländischen Universitäten mit westlichen Gründungen der Frühen Neuzeit. Damals traten neben diese beiden traditionellen Gründer Fürsten, aber auch Stadtgemeinden und in Polen gar ein lokaler Magnat wie Jan Zamoyski.¹⁴ Generell gewannen die Universitäten, auch die alten, in dieser Zeit Abstand von der Kirche. Aufgeklärte Herrscher intervenierten, um das Netzwerk der Universitäten zu rationalisieren und diese zu transformieren. Dabei wiesen sie ihnen Funktionen zu, die enger

11 N. Hammerstein, Die Universitäten in der Aufklärung, in: W. Rüegg (Hrsg.), Geschichte der Universität in Europa. Bd. II: Von der Reformation zur Französischen Revolution 1500–1800 [künftig: GUE II], München 1996, S. 495–506, hier S. 496f.

12 W. Rüegg (Hrsg.), Geschichte der Universität in Europa. Bd. III: Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg [künftig: GUE III], München 2004, S. 94.

13 S. dazu T. Maurer, „Abkommandiert“ in die „akademische Freiheit“. Russischer Professorennachwuchs in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, 24 (1995), S. 63–104.

14 W. Frijhoff, Grundlagen, in: GUE II (wie Anm. 11), S. 53–102, hier S. 56, 71. Allerdings ist die Funktion Zamoyskis als Kanzler (S. 56) dafür nicht entscheidend, die Bezeichnung als „Ratsherr“ (S. 71) beruht auf einem (Übersetzungs-) Irrtum. Zamoyski gründete die Universität mit päpstlicher Genehmigung in der von ihm (ebenfalls als Magnat) 1580 gegründeten Privatstadt Zamość (s. dazu Akademia Zamoyska [Akademie von Zamość], in: Z. Gloger, Encyklopedia Staropolska Ilustrowana [Illustrierte Enzyklopädie des alten Polen], Warszawa ⁵1985, S. 26).

auf die Aufgaben des Staates bezogen waren.¹⁵ Als staatliche Einrichtungen dienten die rußländischen Universitäten des 19. Jahrhunderts, wie ihre Vorbilder, die landesfürstlichen Gründungen der Frühen Neuzeit in Deutschland,¹⁶ in erster Linie der Ausbildung von Staatsbeamten, auch von Experten der freien Berufe,¹⁷ im Westen außerdem von christlichen Geistlichen.¹⁸ Im Vordergrund ihrer Tätigkeit stand also die Lehre. Das belegt nicht nur das Statut der rußländischen Universitäten von 1804, sondern auch die Tatsache, daß die Forschung wie in Petersburg so auch in Deutschland im 18. Jahrhundert noch an den Akademien betrieben wurde.¹⁹ Auch die *älteren* Universitäten wurden, vereinzelt schon seit dem 18. Jahrhundert, in der Mehrzahl aber seit dem frühen 19. Jahrhundert von autonomen Körperschaften, die unter Staatsaufsicht standen, zu Staatsanstalten.

Die Universitäten des 19. Jahrhunderts waren also, anders als die mittelalterlichen, keine autonomen Institutionen mehr. Der Staat finanzierte sie nicht nur, sondern griff auch in das Prüfungswesen ein und regelte die Ausübung bestimmter Berufe. Infolge seines Einflusses wurden Statuten geändert (und innerhalb eines deutschen Staates auch einander angeglichen), aber die staatliche Verwaltung oktroyierte den Universitäten gelegentlich auch neue Professoren und schuf sogar neue Lehrstühle und Fakultäten. Zwar konnten die Universitäten im Allgemeinen einen Vorschlag für die Besetzung einer Vakanz machen, aber das Recht zur Ruferteilung lag beim Landesfürsten oder Minister. In dieser Zeit war in ganz Kontinentaleuropa eine Einschränkung der Autonomie zu beachten. Dabei wurden die Universitätsprofessoren von Gelehrten zu Beamten.²⁰

In einer Zeit, in der nicht nur Meiners die Kooptation anzweifelte, sondern sich auch Wilhelm von Humboldt entschieden für das ausschließliche Berufsrecht des Staates aussprach,²¹ konnten in Rußland die Professoren laut Statut ihre neuen Kollegen selbst

15 W. Frijhoff, Grundlagen (wie Anm. 14), S. 77.

16 Vgl. Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794. Textausgabe, Frankfurt a. M. u. a. 1970, S. 584 (Zweiter Teil, Zwölfter Titel, § 1): „Die Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Absicht haben“. Vgl. zur Göttinger Gründung N. Kamp, Die Georgia Augusta und der Staat, Göttingen 1980, S. 6.

17 Ch. Meiners, Über die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten. 2 Bde., Göttingen 1801–1802, Bd. 1, S. 1. Vgl. das russische Universitätsstatut von 1804, § 1 (in der Fassung für Moskau: PSZ I [wie Anm. 7], S. 570–589). Vgl. zur Funktion der Beamtenausbildung u. a. auch F. K. Ringer, The German Academic Community, 1870–1920, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 3 (1978), S. 108–129, hier S. 117, P. Moraw, Humboldt in Gießen. Zur Professorenberufung an einer deutschen Universität des 19. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft, 10 (1984), S. 47–71, hier S. 51 („Beamtenhochschule“), Th. Ellwein, Die deutsche Universität. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Königstein 1985, S. 47 („Staatsdienerschule“).

18 Für die Priesterausbildung (und für die Kinder des geistlichen Standes generell) hatte sich in Rußland dagegen seit dem 18. Jahrhundert ein paralleles geistliches Bildungswesen herausgebildet, in dem die zweite Stufe, das Geistliche Seminar, in etwa dem Gymnasium entsprach, die dritte, die Geistliche Akademie, in etwa der Theologischen Fakultät der westlichen Universitäten.

19 Genauer s. dazu u. Abschnitt 2.

20 P. Gerbod, Die Hochschulträger, in: GUE III (wie Anm. 12), S. 83–96, hier S. 87f.; S. Paletschek, Die permanente Erfindung einer Tradition. Die Universität Tübingen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Stuttgart 2001, S. 29; Ch. Jansen, Die Hochschule zwischen angefeindeter Demokratie und nationalsozialistischer Politisierung. Neuere Publikationen zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte in Deutschland zwischen 1918 und 1945, in: Neue Politische Literatur, 38 (1993), S. 179–220, hier S. 399.

21 M. Baumgarten, Professoren- und Universitätsprofile im Humboldtschen Modell 1810–1914, in: R. Ch. Schwin-

wählen und bedurften nur der Bestätigung des Ministers. Auch nach den Statuten von 1835 und 1863 war die Wahl durch die Kollegen die Regel, die Ernennung durch den Minister galt als Ausnahme. Erst 1884 wurde die Berufung zur Prerogative des Ministers, die er auch *ohne* oder *gegen* die Vorauswahl der Fakultät aussprechen konnte.²² Tatsächlich wurden Professoren nun bis 1899 überwiegend vom Minister ernannt, danach überließ er die Neubesetzung im Allgemeinen wieder dem Kollegium.²³

Auch die Wahl des Rektors verlieh den rußländischen Universitäten eine Eigentümlichkeit – denn bei ihren Ballotagen handelte es sich um *echte* Wahlen mit wirklicher Konkurrenz. In Deutschland dagegen war der Wahlakt durch das verbreitete Verfahren, das Amt unter den Fakultäten oder den Dienstältesten rotieren zu lassen, zu einer bloßen „Formalität“ geworden.²⁴

Eine weitere rußländische Besonderheit lag darin, daß Extraordinarien bereits seit 1811 das Stimmrecht im Conseil erhielten: Schon 100 Jahre bevor sich ihre deutschen Kollegen eine beschränkte Teilnahme an der universitären Selbstverwaltung erkämpfen konnten, erlangten sie in Rußland die Teilhabe quasi mühelos (nur selbst zum Rektor gewählt werden konnten sie nie).²⁵ Trotz des Gehalts- und Rangunterschieds gab es also eine weitgehende Gleichberechtigung innerhalb der Professorenschaft, die der gleichen *formalen* Qualifikation der beiden Gruppen entsprach. Insofern waren die russischen Universitäten des 19. Jahrhunderts egalitärer und damit moderner als ihre deutschen Vorbilder. Und anders als in Deutschland lag die Selbstverwaltung nicht bei einem kleinen repräsentativen Gremium, sondern bei der Gesamtheit der Professoren.

Demokratisch war die rußländische Universität allerdings nicht: Adjunkten bzw. ab 1863 Dozenten hatten nur eine geminderte Teilhabe an der Selbstverwaltung. Und die Privatdozenten, Prosektoren,²⁶ Laboranten und Assistenten waren prinzipiell von Fakultätsversammlung und Conseil ausgeschlossen. Allenfalls wurden sie hinzugezogen, wenn es um die von ihnen vertretenen Fächer in der Lehre ging, aber natürlich nur mit bera-

ges, Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert, Basel 2001, S. 106-129, hier S. 128.

22 Und zugleich wurde die Beförderung Sache des Kurators.

23 S. dazu eingehender T. Maurer, Hochschulehrer im Zarenreich. Ein Beitrag zur russischen Sozial- und Bildungsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 58-64.

24 R. A. Müller, Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule, München 1990, S. 23 (Zitat). Die landesfürstlichen Gründungen der Frühen Neuzeit kodifizierten dieses Verfahren sozusagen. S. als Beispiel Göttingen (E. Gundelach, Die Verfassung der Göttinger Universität in drei Jahrhunderten, Göttingen 1955, S. 18). Zu Rußland s. T. Maurer, Hochschulehrer (wie Anm. 23), S. 847f. mit dem Beispiel in Anm. 38.

25 Dekan werden konnten sie ab 1884. S. dazu T. Maurer, Hochschulehrer (wie Anm. 23), S. 2, 33, 848. Zur Stellung der Nichtordinarien in Deutschland s. u. a. R. vom Bruch, Universitätsreform als soziale Bewegung. Zur Nicht-Ordinarienfrage im späten deutschen Kaiserreich, in: Geschichte und Gesellschaft, 10 (1984), S. 72-91.

26 1804 genossen sie in der Fakultätsversammlung die Rechte von Adjunkten, 1863-84 waren sie den Dozenten gleichgestellt und behielten das entsprechende Gehalt auch über den Statuteneinschnitt hinaus (M. A. Popov, Prosektory i ich pomoščniki pri kafedre normal'noj anatomii v Imperatorskom Char'kovskom universitete so vremeni osnovanija poslednego i do nastojaščego vremeni (Die Prosektoren und ihre Gehilfen am Lehrstuhl für Anatomie der Kaiserlichen Universität Char'kov seit der Zeit ihrer Gründung und bis zur Gegenwart), in: Zapiski Imperatorskogo Char'kovskogo universiteta, 1901, H. 2, Letopis' (...), S. 1-136, hier S. 1-5).

tender Stimme. Genau das Fehlen von Partizipationsrechten schweißte sie zur großen, in der Revolution von 1905 schließlich gemeinsam auftretenden Gruppe der Mittelbauer (*mladšie prepodavatel'i*) zusammen.²⁷ Die Trennlinie zwischen verschiedenen Gruppen des Lehrkörpers verlief also anders als in Deutschland, nämlich nicht zwischen Ordinarien und allen anderen, sondern zwischen Professoren und Nichtprofessoren.

2. Die Aufgaben der Universität: Lehre und Forschung

Bis Ende des 18. Jahrhunderts existierte trotz mancher Unterschiede im Detail eine in ihrer Struktur *gemeinsame* europäische Universität. Im 19. konkurrierten dann zunächst zwei Modelle, das neue französische staatlich gelenkter Spezialhochschulen und das neue deutsche, das mit dem Namen Wilhelm von Humboldts verbunden ist. Es beruhte auf der Freiheit der Forschung und Lehre und öffnete damit der neuen Forschungsuniversität den Weg. Und diese bildete ihrerseits die institutionelle Grundlage für die zweite epochale Neuerung: den Siegeszug der Naturwissenschaften.²⁸

Drei Wesenszüge kennzeichnen dieses neue Universitätsmodell:

1. Die Universität ist Ort der Lehre *und* der Forschung.
2. Wissenschaft ist nicht länger statisch, sondern sie entwickelt sich in einem dynamischen Prozeß. Damit verbunden, erarbeiten
3. Lehrer und Schüler die neuen Themen gemeinsam in steter Auseinandersetzung.²⁹

Allerdings teilte die von Humboldt 1810 gegründete Berliner die Grundstruktur mit den traditionellen Universitäten, und das, was neu an ihr war, hatte Vorläufer schon bei den Reformuniversitäten des späten 17. und des 18. Jahrhunderts, also Halle und Göttingen. Dort war bereits die Lehrfreiheit festgeschrieben worden, und dies kann man, zusammen mit dem Siegeszug des Rationalismus, als Beginn der modernen Universität ansehen.³⁰ Auch die Forschung war nichts prinzipiell Neues, sondern schon dort betrieben worden. Und im Übrigen vollzog sich der Wandel der Universität zur Forschungsinstitution auch in Deutschland erst allmählich.³¹ Dies gilt sowohl für die Forschungstätigkeit der Professoren als auch für die spezifische Methode des forschenden Studierens. Ein flächendeckender Ausbau der Universität in diesem Sinne, also die Schaffung von Seminaren und Instituten, erfolgte jedoch erst im wilhelminischen Deutschland.³²

27 S. dazu T. Maurer, Hochschullehrer (wie Anm. 23), S. 698-700.

28 W. Rüegg, Themen, Probleme, Erkenntnisse, in: GUE III (wie Anm. 12), S. 17-41, hier S. 41.

29 Formuliert in Anlehnung an M. Baumgarten, Professoren- und Universitätsprofile (wie Anm. 21), S. 106.

30 S. Paletschek, Verbreitete sich ein „Humboldt'sches Modell“ an den deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert? In: R. Ch. Schwinges (Hrsg.), Humboldt International (wie Anm. 21), S. 75-104, hier S. 97.

31 G. Schubring, Spezialschulmodell versus Universitätsmodell: Die Institutionalisierung von Forschung, in: G. Schubring (Hrsg.), »Einsamkeit und Freiheit« neu besichtigt. Universitätsreformen und Disziplinenbildung in Preußen als Modell für Wissenschaftspolitik im Europa des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, S. 276-326, hier S. 281; S. Paletschek, Permanente Erfindung (wie Anm. 29), S. 25; M. Baumgarten, Professoren- und Universitätsprofile (wie Anm. 21), S. 115.

32 B. vom Brocke, Die Entstehung der deutschen Forschungsuniversität, ihre Blüte und Krise um 1900, in: R. Ch. Schwinges (Hrsg.), Humboldt International (wie Anm. 21), S. 367-401, hier S. 367, 384; vgl. S. Paletschek, Perman-

Die rußländischen Universitäten unterstanden zwar wie die Hochschulen Frankreichs einer zentralen Verwaltung, aber anders als dort, wo es bis in die sechziger Jahre außerhalb von Paris nur eine „wissenschaftliche Wüste“ gab,³³ waren sie über das Reich verteilt.³⁴ Und im Gegensatz zu Frankreich wurden in Rußland nicht nur am Anfang des 19. Jahrhunderts *Universitäten* errichtet, nicht Spezialhochschulen; vielmehr hielt man daran – nach ausführlicher Debatte – auch 1863 fest. Mit Frankreich hatte Rußland aber das streng geregelte Studium gemeinsam: einen festen Studienplan und Examina, die den jeweiligen Kurs abschlossen. Das wurde auch in den russischen Reformdebatten immer wieder moniert, sowohl in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts als auch zu Beginn des 20.³⁵ In Deutschland dagegen, das die russischen Kritiker dieses Systems als Vorbild anführten, genossen die Studenten bis zum Abschlußexamen Lernfreiheit.

Zwar wurde in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in den rußländischen Universitäten noch nach dem älteren europäischen Modell gelehrt: Der Dozent trug das Wissen lehrbuchmäßig geordnet vor, zum Teil las er sogar direkt aus einem fremden Buch ab. Doch ab den dreißiger Jahren arbeiteten die Professoren schon eigene Vorlesungen aus,³⁶ veröffentlichten sie bald auch bzw. schrieben selbst Lehrbücher. Auch die Studenten orientierten sich – mit Blick auf die Prüfung – noch in der zweiten Jahrhunderthälfte gern an einem bestimmten Leitfaden.³⁷ Andererseits gab es seit dem Statut von 1863 Labors für praktische Übungen in den Naturwissenschaften, und in den Geisteswissenschaften wurden seminarartige Veranstaltungen üblich. Auch im Russischen Reich wurden in den siebziger Jahren Bestrebungen stärker, den Veranstaltungen einen dialogischen Charak-

tente Erfindung (wie Anm. 20), S. 18; W. Rüegg, Themen (wie Anm. 12), S. 19; Ch. Charle, Grundlagen, in: GUE III (wie Anm. 12), S. 43–80, hier S. 56 f.

33 Ebd., S. 53.

34 Dabei fehlte infolge der zentralen Verwaltung und festen Gehälter allerdings die Konkurrenz der Universitäten untereinander um die besten Gelehrten, die sich in Deutschland in den Gehalts- und sonstigen Ausstattungsangeboten bei Berufungen niederschlugen.

35 S. etwa für den großen Mediziner, Pädagogen und Bildungspolitiker N. I. Pirogov: W. L. Mathes, N. I. Pirogov and the Reform of University Government, 1856–1866, in: *Slavic Review*, 31 (1972), S. 29–51, hier S. 45; W. L. Mathes, N. I. Pirogov and the University Question in the Era of the Great Reform. Reconsiderations, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 36 (1988), S. 1–14, hier S. 13; für das 20. Jahrhundert: V. A. Vorob'ev, K istorii našich universitetskich ustavov (Zur Geschichte unserer Universitätsstatuten), in: *Russkaja Mysl'*, 26 (1905), H. 12, zweite Pag., S. 1–10, hier S. 6; K[iliment Arkad'evič] Timirjazev, Akademičeskaja svoboda. (Mysli vsluch starogo professora) (Akademische Freiheit. [Laute Gedanken eines alten Professors]), in: K[iliment Arkad'evič] Timirjazev, *Nauka i demokratija. Sbornik statej 1904–1919 g.* (Wissenschaft und Demokratie. Sammelband von Artikeln der Jahre 1904–1919), Moskva 1920, S. 1–12, hier S. 5–7 (zuerst in *Russkie Vedomosti* Nr. 330, 27.11.1904, 2–3).

36 Manchmal stützten sie sich dabei allerdings nur auf zwei, drei andere Bücher.

37 S. dazu T. Maurer, Hochschullehrer (wie Anm. 23), S. 357–359 (mit Nachweisen und Beispielen). Als Beispiel s. den Historiker M. T. Kačenovskij, der 1835, mit 60 Jahren und schon als *zaslužennij professor* den neuen Lehrstuhl für Slavische Dialekte übernahm und Šafaříks Lehrbuch Zeile für Zeile aus dem Deutschen ins Russische übersetzte (nach den Erinnerungen seines Schülers: F. I. Buslaev, *Moi vospominanija* (Meine Erinnerungen), Moskva 1897, S. 115). *Zaslužennij* ist eine Lehnübersetzung von „emeritiert“, bezeichnet aber einen Professor, der nicht nur 25 Jahre im Dienst des Ministeriums der Volksaufklärung stand und damit die Pensionsberechtigung erreicht hatte, sondern (nach dem Statut von 1835) 25 Jahre Professor bzw. (nach dem Statut von 1863) 25 Jahre etatmäßiger Lehrender gewesen war. Mit dem Titel waren zusätzliche finanzielle Vergünstigungen verbunden. Dabei konnte der Dienst auch nach dem Erreichen der Pensionsgrenze weiter verlängert werden.

ter zu geben.³⁸ Und angesichts der Studentenunruhen am Ende des Jahrhunderts wollte die Regierung dies noch verstärken, um engere Beziehungen zwischen Lehrenden und Studierenden herzustellen.³⁹

Trotz der von einem festen Curriculum geprägten Lehre wurde aber auch die eigenständige *wissenschaftliche* Arbeit Bestandteil der Tätigkeit rußländischer Lehrender und Voraussetzung ihrer Karriere. Neuerdings ist die eigene wissenschaftliche Tätigkeit sogar schon im Statut von 1804 als prinzipielle Anforderung für die Zulassung zur Lehre und als tatsächlich angewandtes Kriterium bei der Auswahl der Lehrenden in dieser Phase der Neugegründung (bzw. Reform der Moskauer Universität) ausgemacht worden.⁴⁰ Ab 1864 wurde für eine Doktor-Dissertation (die Voraussetzung für den dritten akademischen Grad⁴¹ und einer Habilitationsschrift vergleichbar war) dann die „selbständige Erforschung einer wissenschaftlichen Frage“ verlangt.⁴² Dabei stiegen die Anforderungen an die Dissertationen, und auch die Conseils machten die wissenschaftliche Leistung zu einem wichtigen Kriterium bei der Berufung oder Beförderung von Kollegen.⁴³ Daß sich die Forderung nach eigener Forschung auch an den Universitäten Rußlands durchsetzen konnte, ist umso bemerkenswerter, als hier ja die Forschung auch weiterhin in der Akademie der Wissenschaften institutionalisiert war. Auch in Deutschland, wo sich die Habilitation schon länger durchgesetzt hatte, beförderte die Erhöhung und Formalisierung der Anforderungen dafür die Forschungsorientierung der Universitäten. Eine eigens angefertigte schriftliche Arbeit, die an manchen Universitäten schon seit den späten dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts vorgeschrieben war, mußte aber erst ab Ende der achtziger Jahre *überall* dafür vorgelegt werden.⁴⁴ Insofern kann man sagen, daß die ruß-

38 Allgemein: R. G. Ėjmontova, *Russkije universitety na putjach reformy. Šestidesjatyje gody XIX v.* (Die russischen Universitäten auf dem Weg der Reform. Die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts), Moskva 1993, S. 210–212. Dagegen gehen G. I. Ščetina, *Universitety Rossii i ustav 1884g.* (Die Universitäten Rußlands und das Statut von 1884), Moskva 1976 und A. E. Ivanov, *Vysšaja škola Rossii v konce XIX – načale XX veka* (Die Hochschule Rußlands am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts), Moskva 1991 auf die Frage der Lehrmethoden unter dem Statut von 1884 nicht ein. Als zeitgenössische Belege s. etwa: F. von Bidder, *Aus dem Leben eines Dorpater Universitätslehrers. Erinnerungen des Mediziners (...) 1810–1894*, Würzburg 1959, S. 37; *Kurs fiziologii. Professora I. Ciona* ([Rezension zu] I. Cion, *Kurs der Physiologie*), in: *Znanie* 1873, H. 11, *Kritika*, S. 1–34, hier S. 6. Über praktische Übungen bei dem Slavisten V. I. Grigorovič zuhause s. A. I. Markevič, *Dvadcatipjatiletie Imperatorskogo Novorossijskogo universiteta. Istoričeskaja zapiska i akademičeskije spiski* (Das 25jährige Bestehen der Kaiserlichen Neurussischen Universität. Historische Aufzeichnung und akademische Verzeichnisse), Odessa 1890, S. 241, A. Kirpičnikov, V. I. Grigorovič i ego značenie v istorii russkoj nauki (V. I. Grigorovič und seine Bedeutung in der Geschichte der russischen Wissenschaft), in: *Istoričeskij Vestnik*, 50 (1892), S. 764–775, hier S. 772.

39 *Sbornik rasporjaženij po Ministerstvu narodnogo prosvěščenija* (Sammlung der Verfügungen des Ministeriums für Volksaufklärung, künftig SR). Bde. 1–7, 14–16, Sankt-Peterburg 1866–1907 [mehr nicht erschienen], hier Bd. 14, Nr. 542, 21.7.1899, Sp. 707–711.

40 A. Ju. Andreev, „Gumbol'dt v Rossii“ (wie Anm. 10), S. 44. Außer dem Statut führt er auch den Entwurf des Moskauer Kurators M. N. Murav'ev dafür an, in dem dieser gefordert hatte, daß die Universitäten immer auf demselben Niveau wie Europa zu stehen und Neuentdeckungen zu berücksichtigen hätten.

41 Nach dem Kandidaten- und dem Magistergrad, die ebenfalls die Erstellung einer Dissertation voraussetzten.

42 SR 3 (1. Aufl.), Nr. 619, Sp. 636–643, hier Sp. 641 (§ 22).

43 T. Maurer, *Hochschullehrer* (wie Anm. 23), S. 301f., 837f.

44 Und erst nach der Jahrhundertwende setzte sich die Forderung durch, daß in der Dissertation und der Habilitationsschrift unterschiedliche Themen bearbeitet werden sollten (S. Paletschek, *Permanente Erfindung* [wie

ländischen Universitäten die Entwicklung der deutschen nicht einmal nach-, sondern eigentlich mitvollzogen.

3. Die rußländische Professorenschaft und ihr Selbstverständnis

Die Professoren wurden vom Staat zwar als Beamte des gelehrten Ressorts (*činovniki po učenoj časti*⁴⁵) betrachtet, entwickelten aber ein Selbstverständnis, das dieser Konzeption zuwiderlief.⁴⁶ Geprägt war es von der Leistung, die *ihre* Karriere im Gegensatz zu anderen Ämtern im Staatsdienst forderte: zunächst den Erwerb dreier (später zweier) akademischer Grade, für den Aufstieg im Amt dann weitere Leistungen. Dabei wurde das westliche Vorbild auch für die Beurteilung des einzelnen immer wieder zum Maßstab genommen. Daß für das Selbstverständnis der Professoren schließlich auch unermüdliche Arbeit konstitutiv war, hatte in einem Land, dessen Lebensrhythmus auch von der hohen Zahl der Feiertage geprägt war, ganz besondere Bedeutung.⁴⁷

Dieser bürgerlichen Haltung entsprach auch ihr Engagement für das Gemeinwohl – das von karitativen Tätigkeiten über den Einsatz für die Frauenbildung bis zur Mitwirkung in der städtischen oder ländlichen Selbstverwaltung (*zemstvo*) reichte. Dabei beanspruchten sie, ganz ähnlich wie die deutschen Professoren in ihrem *nationalen* Engagement, aber Überparteilichkeit.⁴⁸

Konstitutiv für ihr Selbstverständnis war auch die Suche nach Wahrheit, für die nicht *pravda*, die irdische Wahrheit, die zugleich auch Gerechtigkeit meint, stand, sondern *istina*, die quasi philosophische Wahrheit. Dies grenzte *ihren* Beruf, ihre „hohe Berufung“ von „irgendeiner beliebigen Beamtenstelle“ ab.⁴⁹ Und in der Suche nach *dieser*

Anm. 20], S. 517). S. auch die Daten über den Anteil der Nichthabilitierten bei Ch. von Ferber, Die Entwicklung des Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen 1864–1854, Göttingen 1956, S. 77.

45 F. A. Petrov, Formirovanie sistemy universitetskogo obrazovanija v Rossii. Bd. 1: Rossijskie universitety i Ustav 1804 goda (Die Entstehung und Ausgestaltung des Systems der Universitätsbildung in Rußland. Band 1: Die rußländischen Universitäten und das Statut von 1804), Moskva 2002, S. 102.

46 Zugleich praktizierten sie aber selbst das System des Aufrückens von einer Position zur nächsthöheren (wie es in den frühneuzeitlichen Universitäten üblich gewesen war – obwohl sie es dem Ministerium gegenüber ablehnten. Da es nur eine feste Zahl von Ordinariaten gab (und diese 1868 auch noch den einzelnen Fakultäten zugeordnet waren), handelte es sich bei der Erlangung des russischen Ordinariats faktisch um eine Beförderung, über die im allgemeinen die Kollegen entschieden.

47 Als explizites Beispiel für das Anlegen eines westlichen Maßstabs siehe die Begründung für die Übertragung eines höher angesehenen Lehrstuhls an den Moskauer Mediziner V. A. Basov bei T. Maurer, Hochschulelehrer (wie Anm. 23), S. 303; zur Bedeutung der Arbeit ausführlicher S. 551–555.

48 Zum Einsatz für das Gemeinwohl s. ebd., S. 511–549, zum Anspruch auf Überparteilichkeit S. 784 f., 811, 824. Für den analogen Anspruch der deutschen Kollegen s. etwa R. vom Bruch, Krieg und Frieden. Zur Frage der Militarisierung deutscher Hochschulelehrer und Universitäten im späten Kaiserreich, in: J. Dülffer / K. Holl (Hrsg.), Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung, Göttingen 1986, S. 74–98, hier S. 76 f.; K. Schwabe, Einführende Bemerkungen: Rahmenbedingungen und Selbstdeutung des beruflichen Wirkens deutscher Gelehrter, in: K. Schwabe (Hrsg.): Deutsche Hochschulelehrer als Elite 1815–1945, Boppard 1988, S. 9–25, hier S. 16f., 22; A. Wettmann, Heimatfront Universität. Preußische Hochschulpolitik und die Universität Marburg im Ersten Weltkrieg, Köln 2000, S. 41.

49 Zitat: A. V. Romanovič-Slavatinskij, Moja žizn' i akademičeskaja dejatel'nost', 1832–1884 gg. (Mein Leben und [meine] akademische Tätigkeit 1832–1884), in: Vestnik Evropy, 38 (1903), Bd. 219, 138–197 und 606–650; Bd. 220,

Wahrheit berührte sich das Selbstverständnis der rußländischen Professoren mit dem der deutschen Gelehrten.⁵⁰ Diese Suche implizierte zugleich, daß Wissenschaft nicht statisch war, sondern ein offener Prozeß. Den neuen Humboldtschen Wissenschaftsbegriff, der auf der Unabgeschlossenheit aller Erkenntnis beruht,⁵¹ findet man etwa auch bei Mendeleev wieder, der aber durch die Verwendung des Plurals den Wahrheitsanspruch zugleich relativiert, wenn er allein das immer neue Suchen nach „Wahrheiten“ für Wissenschaft hält; denn aus diesem Bestreben folge keinesfalls, daß sie zu endgültigen Erkenntnissen komme.⁵²

Schon bei den Vorbereitungen des neuen Universitätsstatuts von 1863 klagten Professoren, daß das Ministerium sie auf den Status von *prepodajuščie činovníki* (Lehrbeamten)⁵³ reduziert habe. (Mit dieser Formulierung gab Michail Stasjulevič der offiziellen Bezeichnung eine polemisch-pejorative Wendung). Unter dem Statut von 1884, das nach ihrer Auffassung ‚mechanisch‘ viele Züge des deutschen Universitätssystems übernommen hatte, nicht jedoch „die Grundlage und das Wesentliche – die akademische Freiheit“⁵⁴, politisierten sich die russischen Professoren. Anfang 1905 forderten sie in einem „Memorandum über die Nöte des Bildungswesens“ (*Zapiska o nuždach prosvješčenija*) Lehr- und Forschungsfreiheit sowie Selbstverwaltung für die Hochschulen – und, weil dies mit dem russischen Staatsaufbau unvereinbar sei, Gesetzlichkeit, politische Freiheit, eine Volksvertretung zur Beteiligung an der Gesetzgebung und Kontrolle der Verwaltung. Bald darauf organisierten sie sich (zusammen mit den Professoren anderer Hochschulen)

168-214 und 527-566; Bd. 221, 181-205 und 499-508, hier Bd. 220, 169f. Belege für *istina*: [M. P.] Pogodin, Ob učenom soslovii i istoričeskom ego značenii (Über den gelehrten Stand und seine historische Bedeutung), in: Učeneje Zapiski Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1 (1833–1834), H. 5, S. 56-91, hier 59; B. N. Čičerin, Vospominanija. Moskovskij universitet (Erinnerungen. Die Universität Moskau), Moskva 1929, ND Cambridge 1973, S. 228, 231 (Solov'ev); J. C. McClelland, Autocrats and Academics. Education, Culture, and Society in Tsarist Russia, Chicago/London 1979, S. 82 (Zitat Timirjazevs).

50 S. dazu F. K. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933, München 1987. S. 100.

51 Vgl. dazu W. von Humboldt, Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: (E. Müller [Hrsg.]): Gelegentliche Gedanken über Universitäten, Leipzig 1990, S. 273-283, hier S. 274: „Es ist ferner eine Eigentümlichkeit der höheren wissenschaftlichen Anstalten, daß sie die Wissenschaft immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem behandeln und daher immer im Forschen bleiben (...).“ Und S. 275: „daß bei der inneren Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten alles darauf beruht, das Prinzip zu erhalten, die Wissenschaft als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes zu betrachten und unablässig sie als solche zu suchen.“

52 D. I. Mendeleev, Mirovozenie (Weltanschauung), in: D. I. Mendeleev, Sočinenija (Werke). Bd. XXIV, Leningrad u. a. 1954, S. 455-461, vor allem S. 459.

53 Dabei verweist das Verb für ‚lehren‘ (*prepodavat'*) allerdings auf den Unterricht eines Fach- oder Hochschullehrers im Gegensatz zum einfachen Lehrer (*učitel'*). Zitat aus der Stellungnahme M. M. Stasjulevič zum neuen Statutenentwurf: Zamečanja na proekt obščego ustava imperatorskich rossijskich universitetov. 2 Bde. (Bemerkungen zum Entwurf eines allgemeinen Statuts der kaiserlichen rußländischen Universitäten), Sankt-Peterburg 1862, hier Bd. II, S. 106.

54 Doklad Komissii, organizovannoj Sovetom Imperatorskogo Char'kovskogo universiteta dlja otveta na voprosy, predložennye Ministerstvom narodnogo prosvješčenija kasatel'no izmenenija ustava 1884 goda (Bericht der vom Conseil der Kaiserlichen Universität Char'kov eingerichteten Kommission zur Beantwortung der vom Ministerium der Volksaufklärung vorgelegten Fragen bezüglich der Änderung des Statuts von 1884), Char'kov 1901, S. 2.

im *Akademičeskij Sojuz*.⁵⁵

Woher aber bezogen die rußländischen Gelehrten ihre Maßstäbe und Vorbilder? Natürlich diente das – übrigens idealisierte – Statut von 1863 als innerrussischer Bezugspunkt. Aber die konkreteren Vorstellungen für die Reform der Universität und des Staatsaufbaus waren das Ergebnis ihrer Auslandsaufenthalte. Ein oder zwei Jahre im Westen gehörten im 19. Jahrhundert für viele Nachwuchswissenschaftler zur Vorbereitung auf eine Professur. Von den Universitäts-Delegierten bei Kongressen des *Akademičeskij Sojuz* verfügten mindestens 75 Prozent über Auslandserfahrung.⁵⁶ Und dabei war im 19. Jahrhundert für die meisten Deutschland *das* oder zumindest *eines* der Zielländer gewesen. Das hatte dessen Vorbildcharakter noch bekräftigt. Für den großen russischen Mediziner, Pädagogen und Bildungspolitiker Nikolaj Pirogov war es das „klassische Land der Universität“.⁵⁷

Durch den Auslandsaufenthalt erwarben die Stipendiaten auch eine gewisse Weltläufigkeit – und entwickelten Werte und Maßstäbe, die dem Stand ihrer Herkunft fremd sein mochten;⁵⁸ denn die meisten Professoren waren soziale Aufsteiger. Zwar gelangten nur wenige aus einfachsten Verhältnissen in dieses Amt. Vielmehr setzte die Mehrheit einen bereits in der Vätergeneration begonnenen Aufstieg fort. Für die meisten war es ein Aufstieg im ständischen Sinne, weil sie mit diesem Beruf den Adel erlangten. Und für die gebürtigen Adligen bedeutete er, da sie fast durchwegs aus wenig bemittelten Familien stammten, einen ökonomischen Aufstieg, oft auch einen höheren Dienstrang, als ihn der Vater besaß.⁵⁹

Außer der Erweiterung ihrer Fachkenntnisse und der Erfahrung eines fremden Lehrsystems vermittelten die Auslandsaufenthalte den jungen Gelehrten Publikationsmöglichkeiten und Kontakte, welche sie auch weiterhin pflegten – durch Kongresse, Besichtigung neuer Einrichtungen oder Forschung in Bibliotheken und Archiven.⁶⁰ Für manche ist

55 S. dazu ausführlich T. Maurer, Hochschullehrer (wie Anm. 23), S. 641–763.

56 S. dazu ausführlicher ebd., S. 754–761 bzw. (über den Verband der Hochschullehrer hinaus erweitert:) T. Maurer, Abkommandiert (wie Anm. 13), S. 93–103.

57 N. I. Pirogov, *Universitetskij vopros* (Die Universitätsfrage), in: N. I. Pirogov, *Sočinenija* (Werke). Bd. 1, Sankt-Petersburg 1900, S. 128–218, hier S. 196, vgl. auch S. 131.

58 Wenn z. B. ein Kaufmannssohn aus einem kleinen Ort im Gouvernement Cherson zwanzig Jahre nach seinem eigenen Auslandsaufenthalt zur Weiterqualifikation mit seinem Neffen eine zweimonatige Bildungsreise auf eigene Kosten unternahm, hatte er sich vom Milieu seiner Herkunft weit entfernt – denn mit der russischen Kaufmannschaft assoziiert man im allgemeinen das Verhaftetsein im Althergebrachten, wenn nicht gar Rückständigkeit. S. zu diesem Beispiel [M. A. Popov], *Avtobiografija prof. M. A. Popova* (Autobiographie Professor M. A. Popovs), in: *Sbornik v pamjat' 30-letnego jubileja učenoj i pedagogičeskoj dejatel'nosti professora Mitrofana Aleksejeviča Popova* (Sammelband zum Gedenken des 30jährigen Jubiläums der gelehrten und pädagogischen Tätigkeit von Professor Mitrofan Aleksejevič Popov), *Čar'kov 1897*, S. 107–124.

59 T. Maurer, Hochschullehrer (wie Anm. 23), S. 209–222.

60 So arbeitete z. B. der Allgemeinhistoriker Nikolaj I. Kareev in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg jedes Jahr in französischen Archiven, und auch die Dienstliste des Althistorikers Michail I. Rostovcev (später in der Emigration meist Rostovtzeff) weist für die 14 Vorkriegsjahre zehn Auslandskomandirovki auf, vier davon zu internationalen Kongressen, die übrigen ohne genauere Spezifikation. Belege: N. I. Kareev, *Mysli o russkoj nauke po povodu teperešnej vojny* (Gedanken über die russischen Wissenschaft anlässlich des jetzigen Krieges), in: *Čego ždet Rossija ot vojny. Sbornik statej* (Was erwartet Rußland vom Krieg. Sammlung von Artikeln), Petrograd 1915, S. 77–93, hier S. 78; Rostovcev: *Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv* (Russisches Staatliches Historisches Archiv, St. Petersburg, künftig: RGIA) 740/19/120, fol. 3–18 (Dienstliste 1917). Nach G. V. Vernadskij, M. I. Rostovcev. (K šestidesjatiletiju ego) (M. I. Rostovcev. [Zu seinem 60. Geburtstag]), in: *Seminarium Kondakovianum*, 4 (1931), S.

das ausländische Vorbild ihrer allgemeinen Reformüberlegungen konkret belegt.⁶¹ Und ihre hochschulspezifischen Ziele und Maßstäbe bezogen die Mitglieder des *Akadeмиčeskij Sojuz* aus der eigenen Anschauung westlicher Universitätssysteme. Wie der Mineraloge Vladimir Vernadskij bezeugt hat, *konnten* die Stipendiaten im Ausland und die Professoren auf Dienstreise gar nicht anders, als die westlichen Universitäten „ständig“ mit den Verhältnissen in ihrer Heimat zu vergleichen.⁶² In der Reformdebatte Anfang des 20. Jahrhunderts erwähnten sie die gewählten Studentenausschüsse in Deutschland⁶³ (ohne deren quasi-offizielle Aufgabe zu erkennen⁶⁴) und stellten den in der Wahl der Universität und sogar der Lehrveranstaltungen freien deutschen Studenten die an die Scholle ihres Lehrbezirks gebundenen rußländischen gegenüber.⁶⁵

Anfang 1915 stellte ein leider anonym gebliebener Autor fest: „Wir waren froh, daß wir von unseren Lehrern dafür gelobt wurden, daß wir ihnen ähnlich wurden. Das ‚Deutsche‘ und das ‚Europäische‘ wurden bei uns Synonyme.“⁶⁶ Seine kritische Einschätzung der russischen Gelehrsamkeit als reine Übernahme und Nachahmung ohne eigene Kreativität hält der historischen Analyse nicht stand und mag ihrerseits eine Folge der Enttäuschung sein, die die deutschen Hochschullehrer ihren russischen Kollegen gerade bereitet hatten: Im Aufruf „An die Kulturwelt“ hatten sich Schriftsteller und führende Gelehrte im Herbst 1914 vorbehaltlos hinter die deutsche Kriegführung gestellt und sogar erklärt, der deutsche Militarismus sei aus der deutschen Kultur „zu ihrem Schutz“ hervorgegangen. Außerdem war in diesem Aufruf von den „von russischen Horden hingeschlachteten Frauen und Kinder[n]“ die Rede.⁶⁷

Für die rußländischen Gelehrten war er, nach dem Zeugnis des Allgemeinhistorikers

239-252, hier S. 241 führten ihn diese „Reisen mit wissenschaftlichem Ziel“ vor allem nach Italien und Griechenland.

61 Nach M. Bohachevsky-Chomiak, Sergei N. Trubetskoi. An Intellectual Among the Intelligentsia in Prerevolutionary Russia, Belmont/Mass. 1976, S. 126 stellte sich Trubeckoj das reformierte Rußland als etwas Ähnliches wie das Deutsche Reich vor – mit innerer Ordnung, internationaler Stärke, Stabilität der Regierung und Meinungsfreiheit der Bürger. Auch die Sozialgesetzgebung schien ihm nachahmenswert.

62 V. I. Vernadskij, 1911 god v istorii russkoj umstvennoj kul'tury. [Iz Ežegodnika gazety „Reč“ na 1912 god] (Das Jahr 1911 in der Geschichte des russischen Geisteslebens. [Aus dem Jahrbuch der Zeitung „Reč“ für 1912]), o. O. o. J., S. 8.

63 K. Timirjazev, Akadeмиčeskaja svoboda (wie Anm. 35), S. 7; D. A. Gol'dgammer, O, zapiske (1.500?) učenyč' (Über das „Memorandum [von 1.500?] Gelehrten“), in: Russkaja Mysl', 26 (1905), H. 8, 2. Pag., S. 1-29, hier S. 23.

64 Sie übersahen nämlich, wie sehr diese Ausschüsse oft dem Bedürfnis des Rektorats entsprangen, sich bei der Vorbereitung großer Festveranstaltungen an eine gut organisierte Studentenschaft wenden zu können – und wie die Spannungen zwischen Korporierten und Nichtkorporierten dies oft zunichte machten. Als Kurzinformation s. dazu für Berlin: Ausschuß der Studentenschaft der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität, in: Berliner Akademische Nachrichten, 9 (1914/15), S. 122-126, hier S. 122. Für Straßburg s. zahlreiche Zeitungsartikel (1905) in: Archives Départementales du Bas-Rhin 103 AL 201, sowie zahlreiche Dokumente für die Bemühungen des Rektors, den 1911 eingegangenen Studentenausschuß wiederzubeleben, in 103 AL 152.

65 K. Timirjazev, Akadeмиčeskaja svoboda (wie Anm. 35), S. 5-7.

66 A. G., Russkie turisti i učenyje v Germanii (Russische Touristen und Gelehrte in Deutschland), in: Moskovskie Vedomosti 19.12.14 (1.1.1915), S. 1.

67 Am besten greifbar (mit Entwürfen) bei J. von Ungern-Sternberg/W. von Ungern-Sternberg, Der Aufruf „An die Kulturwelt!“ Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1996, S. 156-160. Liste der 93 Unterzeichner in: H. Kellermann (Hrsg.): Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkrieg, Weimar 1915, S. 64-68.

Nikolaj I. Kareev, ein „Schlag gegen den Glauben an die humanisierende Wirkung der Wissenschaft, jenen neutralen Bereich der Wahrheitssuche“.⁶⁸ Am stärksten drückte die Enttäuschung vielleicht der deutsch-akkulturierte Chemieprofessor lettischer Herkunft Paul Walde(h)n aus. 1915 schrieb er als Vorspann zum Wiederabdruck seiner Rede auf dem Mendeleev-Kongreß 1911: „Die, die vor kurzem noch als unsere Lehrer und Vorbilder galten, nannten uns ‚Barbaren‘ und wandten sich hochmütig von uns ab.“ (Und indem er dieser Rede nun den Titel „Über die schöpferische Kraft russischer Chemiker“ gab, widersprach er zugleich dem zitierten anonymen Urteil über die nachahmenden russischen Gelehrten.)⁶⁹ Diese Haltung der Deutschen stellte das Selbstverständnis der russischen Gelehrten als Europäer und als nach einem Rechtsstaat und konstitutionellen System strebende Bürger des Zarenreichs in Frage. Aber auch in dieser Situation bewiesen sie, daß ihre Lehrzeit im Westen nicht vergeblich gewesen war: Sie nahmen nun bei den Deutschen jenen stumpfen Gehorsam, bei den Gelehrten jene Unterordnung unter den Staat wahr, der deutschen Reisenden in früheren Jahrhunderten immer an den Russen aufgefallen war. Sie beklagten die fehlende Unabhängigkeit und persönliche Integrität der Gelehrten – und bekräftigten damit, daß sie die Werte des deutschen Bürgertums verinnerlicht hatten (denen jenes selbst nun allerdings untreu wurde). Gewiß fielen in den Gegenaufrufen und der Debatte auch manche harten und unzulässig verallgemeinernden Äußerungen über die Deutschen. Aber zugleich hielten viele rußländische Gelehrte doch an der internationalen Gelehrtengemeinschaft fest:⁷⁰ Erst 1916 folgten sie der schon 1914 ergangenen Aufforderung der Regierung, Ehrenmitglieder der Akademie der Wissenschaften und der Universitäten, die Angehörige der Feindstaaten waren, auszuschließen – wählten dafür aber eine Form, die die Rechtsgültigkeit ihres Beschlusses zu unterlaufen geeignet war.⁷¹ Und manche von ihnen deuteten die Kollegialität in der Wissenschaft (*tovariščestvo po nauke*) gar als „eine Art ‚Bruderschaft in Christo“⁷² (in welcher dem Apostel Paulus zufolge die nationalen Unterschiede hinfällig werden).⁷³

68 N. [I.] Kareev, *Ex praeterito spes in futurum*, in: Nevskij al'manach. Žertvam vojny – pisateli i chudožniki (Almanach von der Neva. Den Opfern des Krieges – von Wissenschaftlern und Künstlern), Petrograd 1915, S. 36 f., Zitat S. 36.

69 P. I. Val'den [P. Walde(h)n], *O tvorčeskoj sile russkich chimikov* (Über die schöpferische Kraft russischer Chemiker), in: V tylu. Literaturno-chudožestvennyj al'manach kassy „Vzaimopomošč'i“ studentov Rižskogo Politechničeskogo instituta (Im Hinterland. Literarisch-künstlerischer Almanach der Kasse für gegenseitige Hilfe der Studenten des Rigaer Polytechnischen Instituts), Petrograd 1915, S. 141.

70 Zur lebhaften publizistischen Debatte und den Gegenerklärungen zum Aufruf an die Kulturwelt s. T. Maurer, *Der Krieg der Professoren. Russische Reaktionen auf den deutschen „Aufruf an die Kulturwelt“*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 2004/1, S. 221–247.

71 Sie wurden kollektiv ausgeschlossen und nicht davon benachrichtigt. Erst 1920 wurde der Beschluß wieder aufgehoben. S. dazu A. N. Dmitriev, *La mobilisation intellectuelle. La communauté académique internationale et la Première Guerre mondiale*, in: *Cahiers du Monde Russe, Soviétique et Post-Soviétique*, 43 (2002), S. 617–644, hier S. 639 f.; A. Dmitriev, *Changes in the International Outlook of the Russian Academic Community during and after World War I*, in: T. Maurer (Hrsg.), *Kollegen – Kommilitonen – Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 2006, S. 341–352, hier S. 345.

72 N. Kareev, *Ex praeterito* (wie Anm. 68), S. 36.

73 Paulus hat den Gedanken mehrfach formuliert. Immer geht es darum, daß in Christo kein Unterschied zwischen Juden und Griechen sei, im Brief an die Kolosser werden sogar die Skythen erwähnt: Römer 10, 12; Galater 3, 28; 1. Korinther 12, 13; Kolosser 3, 28. Kareev hatte diese Kollegialität durch den deutschbaltischen konservativen

Fazit

Auch die russischen Universitäten, die eigentlich als Lehranstalten gegründet worden waren, vollzogen im 19. Jahrhundert, trotz der verbindlichen Studienpläne für die Studenten, die Entwicklung zur Forschungsuniversität und damit zu dem neuen international führenden Modell mit. Und da die Umsetzung der Humboldtschen Gedanken auch in Deutschland fast das ganze Jahrhundert benötigte, kann man nicht einmal von „Nachholen“ sprechen. Dabei wurden die Russen, wie auch die Zuwahl mancher von ihnen in ausländische Gelehrtenesellschaften und die Berufung einzelner an ausländische Universitäten zeigt,⁷⁴ Mitglieder der internationalen *scientific community*. Zugleich aber entwickelten sie mit der Kooptation und Beförderung durch das Gesamtkollegium (statt durch die Fakultät) und dem egalitären Professorenkorps eigenständige Züge, die von einer produktiven Adaptation des fremden Vorbilds zeugen. Zur 800-Jahres-Feier der ältesten Universität überhaupt, Bologna, wurden 1888 ganz selbstverständlich auch die Vertreter rußländischer Universitäten eingeladen:⁷⁵ Sie waren Teil eines Universitäts-systems geworden, das seine Wurzeln in Europa hatte und inzwischen auf die ganze Welt ausstrahlte.

(und ihm deshalb auch politisch fernstehenden) Rußlandhistoriker Theodor Schiemann erlebt, der ihm und anderen nach Kriegsausbruch Internierten geholfen hatte, nach Rußland zurückzukehren – und forderte sie nun von seinen rußländischen Kollegen auch gegenüber den Deutschen.

74 S. dazu Beispiele bei T. Maurer, Der Weg zur Mündigkeit, Auslandsaufenthalte rußländischer Wissenschaftler im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Hyperboreus. Studia Classica, 10 (2004), S. 60-77, hier 60 f., 75 f.

75 Zu den „über die ganze Erde ausgebreiteten Einladungen“ s. den Bericht des Vertreters der Universität Heidelberg: Bericht über die VIII. Säcularfeier der Universität Bologna, erstattet von (...) [Adalbert] Merx, in: Über den Kampf des menschlichen Körpers mit den Bakterien. Akademische Rede (...) beim Vortrag des Jahresberichts (...), Heidelberg 1888, S. 47-58, hier S. 47. Als Beleg für den Vertreter der Universität Moskau siehe die Dienstliste (1904) für den Moskauer Mediziner Nikolaj V. Sklifosovskij, die eine Dienstreise zu eben diesem Zweck verzeichnet: RGIA 740/20/697, fol. 8-21.

FORUM

Die Kategorie Zeit¹ in der Geschichtsschreibung über das östliche Europa

Maria Todorova

SUMMARY

This article focuses on the discourse of backwardness as an aspect of what has been recognized as the dominant trope in east European historiography until the end of the twentieth century, namely nationalism. Through a survey of east European historiographies, it demonstrates how different notions of temporality are employed. Eastern Europe as a whole and the particular problem of east European nationalism have been constituted as historical objects of study very much on the pattern of anthropological objects, through structural models of „timeless“ theory and method and bracketing out time as a dimension of intercultural study. The article proposes a way to circumvent the trap of origins, which carries backwardness as its corollary, by introducing the idea of relative synchronicity within a *longue durée* framework. This allows the description of a period in terms of linear consecutive developments but also as a dialogical process without overlooking important aspects of short-term historical analysis involving sequential development, transmission, and diffusion.

Die Zeit als solche ist selten Gegenstand des Forschungsinteresses von Historikern gewesen – mit einigen wenigen Ausnahmen, darunter vor allem Fernand Braudel mit sei-

1 Der folgende Text ist die deutsche, von Stefan Troebst übersetzte Version des Aufsatzes „The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism“, erschienen in: *Slavic Review* 64/1 (2005), S. 140-164. Der Aufsatz wurde basierend auf ihrer im Dezember 2003 im Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO), Leipzig, gehaltenen Oskar-Halecki-Vorlesung verfaßt. Zur Autorin vgl. S. Troebst, Maria Todorova als Balkan-, Osteuropa- und Europahistorikerin, in: M. Todorova, Die Kategorie Zeit in der Geschichtsschreibung über das östliche Europa, hrsg. von S. Troebst. Oskar-Halecki-Vorlesung 2003, Leipzig 2007, S. 5-9

nem dreigeteilten Zugriff auf *histoire événementielle*, *conjoncture* und *longue durée*, also auf Ereignisse, auf Konjunkturen mittlerer Dauer sowie auf lange Zyklen, sowie Reinhart Koselleck mit seinen Studien zur Zeitlichkeit und besonders seiner Begriffsprägung „Zeitschichten“.² Diese Forschungslücke ist möglicherweise dadurch bedingt, daß „Zeit“ eine Grundkategorie historischen Denkens ist, also schlicht als gegeben angenommen wird. Bis vor kurzem haben Historiker daher „Zeit“ ausschließlich in einer Art und Weise behandelt, die ihrem jahrhundertealten Auftrag entsprach, nämlich „chronologische Veränderungen festzuhalten, Rhythmen, Metamorphosen, Zyklen, Synchronien und dergleichen mehr zu messen und zu registrieren, mit einem Wort: die Spuren der Zeit dafür zu verwenden, das allzeit erneuerbare Bild der historischen Erzählung zu malen.“³ Im Unterschied dazu haben sich allerdings Philosophen seit langem mit der Zeit beschäftigt, wenngleich in einer Art und Weise, die für die konkreten Zwecke des Historikers zu fundamental und zu allgemein ist.⁴ Die größte Annäherung an historische Spezifik stellt Zygmunt Baumanns Feststellung dar, derzufolge „die Geschichte der Zeit mit der Moderne begann“, wobei Moderne für „mehr als alles andere für *die Geschichte der Zeit*“ steht: „Moderne ist die Zeit, in der Zeit eine Geschichte hat.“ In Baumanns Sicht hat die Moderne die Zeit vom Raum emanzipiert, denn anders als Raum konnte Zeit verändert und mittels technischer Innovation manipuliert werden:

*Derjenige, der zu schnellerem Reisen in der Lage war, konnte mehr Territorium beanspruchen – und es in Folgeschritten kontrollieren, kartografieren und überwachen. Die Moderne ist unter den Sternen der Beschleunigung der Eroberung geboren.*⁵

So zentral Baumanns Erkenntnisse für das Verstehen von Imperialismus sind, so wenig helfen sie uns indes beim Verständnis des Nationalismus. Auch Ethnologen haben unlängst in etlichen bahnbrechenden Arbeiten über Zeit nachgedacht, und das sowohl implizit, wie Benedict Anderson in „Imagined Communities“, als auch explizit, so Jo-

2 F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Bd. 1-2. New York 1975; Ders.: *On History*. Chicago 1980. Paul Ricœur ist der Ansicht, die französische Geschichtsschreibung der Annales-Tradition habe ein Bündnis mit am Faktor „Zeit“ desinteressierten Disziplinen wie Geographie, Ökonomie und Anthropologie eingehen müssen, um der Falle der Ereignisse zu entgehen. Vgl. P. Ricœur, *Time and Narrative*. Chicago 1984–1988, S. 95–111. Siehe auch R. Koselleck, *Futures Past*. On the Semantics of Historical Time. Cambridge, Mass. 1985. Deutsche Originalausgabe: *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M. 1979; Ders.: *Zeitschichten*. Studien zur Historik. Frankfurt a. M. 2000; Ders.: *The Practice of Conceptual History*. *Timing History, Spacing Concept*. Übersetzt v. T. S. Presner u. a. Stanford 2002.

3 *Temps et changement dans l'espace roumain*. *Fragments d'une histoire des conduits temporelles*, hrsg. v. A. Zub. Iași 1991, S. V.

4 Ricœur (wie Anm. 2). S. auch seine Essays „The Human Experience of Time and Narrative“, „Narrated Time“, „Time Traversed: Remembrance of Things Past“ and „Life: A Story in Search of a Narrator“, in: M. J. Valdés, *A Ricœur Reader*. Reflection and Imagination. Toronto and Buffalo 1991. Zu Husserls Zeitverständnis vgl. K. Michalski, *Logic and Time*. An Essay on Husserl's Theory of Meaning. Dordrecht/Boston 1997; *History and the Concept of Time*, hrsg. v. George Nadel (*History and Theory*, Beiheft 6). Middletown, Conn. 1966; K. Hellekson, *The Alternate History*. *Refiguring Historical Time*. Kent 2001.

5 Z. Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge, Mass. 2000, S. 110, 112.

hannes Fabian in „Time and the Other“, und ihre Beiträge sprechen die Vorstellungswelt von uns Historikern wesentlich direkter an.⁶

Indem er Nationalismus und Moderne verknüpft, zeigt etwa Anderson, daß ein neues säkulares wie historisches Verständnis von Zeit zentral für das Entstehen nationalen Bewußtseins war. Letzteres entstand durch die Repräsentation von Gleichzeitigkeit in Romanen und durch die zeremonielle Erfahrung von Gleichzeitigkeit durch Zeitungen – beides das Ergebnis dessen, was Anderson treffend als „Printmedien-Kapitalismus“ bezeichnet hat. In Anlehnung an Walter Benjamins Begriff der „homogenen und leeren Zeit“ konstatiert Anderson, daß im historischen Zeitbewußtsein die Menschheit in dieser homogenen Zeit der Uhren, Kalender und zeitlichen Übereinstimmung lebt. Für Anderson basiert die Nation, jene durch Verkehrs- und Kommunikationstechnologien geprägte vorgestellte Gemeinschaft, sowohl auf neuen republikanischen Modalitäten, die direkte Beziehungen zwischen Menschen auf ein und demselben markierten Territorium herstellen, als auch auf einem neuen Zeitbewußtsein. Mittels seiner Theorie der Nation als einer in Bewegung befindlichen modularen Form porträtierte Anderson den kreolischen Nationalismus auf den beiden amerikanischen Kontinenten als Urform, die seitdem kopiert und plagiiert wird, da ihm zufolge „die ‚Nation‘ sich als eine Erfindung erwies, für die ein Patent aufrechtzuerhalten unmöglich war.“⁷ Entsprechend sieht er eine Reihe aufeinanderfolgender Nationalismuswellen, beginnend mit den territorialen Nationalismen der Kreolen auf den beiden amerikanischen Kontinenten, dann in adaptierter Form auf Europa übergreifend, gefolgt von den offiziellen Nationalismen der Imperien, und schließlich als letzte emanzipatorische Welle in der sogenannten Dritten Welt. In diesem Diffusions- und Transmissionsprozeß brachten die verschiedenen Ausformungen des Nationalbewußtseins unterschiedliche Verlaufsformen hervor. So war zum Zeitpunkt der Ausbreitung des Nationalismus nach Europa im 19. Jahrhundert Geschichte als Wissenschaftsdisziplin bereits fest etabliert, so daß es das von ihr produzierte säkulare und sequentielle Verständnis von Zeit unmöglich machte, die Nation als etwas Neues zu erfahren. Statt dessen wurde sie uminterpretiert beziehungsweise zu etwas Altem oder Ewigem umgeschrieben. Dies erklärt auch die personifizierende Metapher der Nation als aus dem Schlaf erwacht, wiederbelebt und wiedergeboren.

Es ist eben diese Eigenschaft des Nationalismus, nämlich sich selbst mittels Geschichte zu erzählen und zu legitimieren, die zum einen die beständige Essentialisierung der Nation als ewige biologische Einheit und zum anderen den Widerstand gegen die Auffassung der Nation als Teil und Produkt der Moderne erklärt. In dieser Hinsicht ist Peter Osbornes Analyse des hierarchischen Verhältnisses zwischen den Kategorien der Moderne und des Nationalismus insofern hilfreich, als sie einen möglichen Weg eröffnet, den Nationalismus mit seinen zahlreichen konkreten historischen Hypostasen einem einzelnen

6 B. Anderson, *Imagined Communities*. London / New York 1991; J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York 1983. S. auch: *The Politics of Time*, hrsg. v. Henry Rutz (*American Ethnological Society Monograph Series 4*), Washington, D.C. 1992. Der einzige Beitrag in diesem Sammelband, der das östliche Europa behandelt, ist Katherine Verderys Aufsatz „The ‚Etatization‘ of Time in Ceauşescu’s Romania“, 37–61.

7 Anderson (wie Anm. 6), S. 67.

Erklärungsmuster zuzuordnen, nämlich demjenigen der Moderne. Osborne zufolge ist das Problem

nicht, wie der Begriff Modernismus, in der Perspektive von Nationalkulturen (beispielsweise Modernismus als nationale Allegorie) neu zu denken [...]. Es geht vielmehr darum, wie die Problematik des Modernen in einem konkreten Sinne die Problematik von ‚Nationalkulturen‘ ersetzen helfen kann, und zwar durch eine breitere Konzeption der zeitlich-kulturellen Dimensionen sozialer Beziehungen – sozialer Beziehungen, in denen ‚die Nation‘ ihrerseits als ein kulturell-ideologischer Effekt unterschiedlicher Formen staatlicher Macht geschaffen wird.⁸

Indem er sein sehr weites Verständnis von Modernismus als „einer spezifischen temporalen Logik der Negation (des Neuen)“ mit der Metapher und der Theorie der Übersetzung verbindet, gelingt es Osborne, die Abgesondertheit einzelner Nationalismen und ihrer Kulturen aufzulösen.⁹ Wir sehen sie mit ihren unterschiedlich großen und geformten Schiffen und bunten Besatzungen, die häufig miteinander in Konflikt stehen oder in flüchtigen Allianzen verbunden sind, das gemeinsame Meer der Moderne befahren. Doch ungeachtet seines universalen Modellzugriffs sieht Osborne selbst, gleich Anderson und einer Vielzahl anderer Wissenschaftler, die Notwendigkeit, auf Ursprünge zu verweisen, von denen ausgehend das Konzept des Modernismus als eine anfänglich „westliche Form, die anschließend verallgemeinert“ und in nicht-westliche Kontexte transformiert wurde, „trotzdem eine bestimmte hochabstrakte, aber dennoch erkennbare Form behält.“¹⁰

Die meisten Nationalismusforscher sind sich bezüglich der Verbindung von Moderne und Nationalismus einig.¹¹ Sogar diejenigen, die auf den mittelalterlichen, ja antiken

8 P. Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*. New York 2000, S. 61.

9 Ebd., S. 59.

10 Ebd., 54. Dies ist nicht der Ort, um eine fruchtbare und leidenschaftliche Debatte abzutun, doch möchte ich betonen, daß mein Ausdruck „universaler Modellzugriff“ hier nicht in abschätzigem oder ironischem Sinne gebraucht wird. Ganz im Gegenteil: Ich glaube, daß das Konzept des Modernen als einer universellen Kategorie gerade in seiner globalen Erstreckung wirkmächtig ist. Ich denke nicht, daß es im Kern ein normatives europäisches Modell und eine rigide Gleichheit in seinen konkreten regionalen und historischen Variationen impliziert, auch wenn viele Untersuchungen in dieser Hinsicht geirrt haben und entgegen berechtigter Kritik, mit der sie (und damit indirekt auch das Konzept) überhäuft wurden. Während sie zu Recht vor den Gefahren eines eurozentrischen Paradigmas warnen, in dem die Geschichte Europas als Universalgeschichte verkauft wird, haben auch die heute modalen Auffassungen alternativer oder multipler Modernen ihre eigenen Schwachstellen, an erster Stelle ein Abgleiten in billigen Pluralismus und kulturellen Relativismus. Vor allem Stacey Pigg hat gegen das Konzept des Modernen als universales argumentiert und statt dessen vorgeschlagen, dessen Wirkmächtigkeit seiner kosmopolitischen Natur zuzuschreiben, als ob das Abändern eines griechischen Adjektivs in ein lateinisches das Subjekt gleichsam purifizieren würde (S. Pigg, *The Credible and the Credulous. The Question of Villagers' Beliefs in Nepal*, in: *Cultural Anthropology*, 11.02.1996, 160-201, zit. nach: Ch. J. Walley, *Our Ancestors Used to Bury their ‚Development‘ in the Ground. Modernity and the Meanings of Development within a Tanzanian Marine Park*, in: *Anthropological Quarterly* 76/1 (2003), S. 33-54.

11 Die Fachliteratur zu diesem Thema hat enorme quantitative Ausmaße erreicht. Vgl. Ch. Taylor, *Nationalism and Modernity*, in: *Theorizing Nationalism*, hrsg. v. R. Beiner. Albany, NY 1999. Zu einem allgemeinen Überblick siehe U. Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. New York 2000; und zu einer speziell osteuropäischen Perspektive M. Todorova, *Ethnicity, Nationalism and the Communist Legacy in Eastern Europe*, in: *East European Politics and Societies* 7/1 (1993), S. 135-154.

Wurzeln des Nationalismus bestehen wie John Armstrong, Anthony Smith oder Josep Llobera, stimmen darin überein, daß der moderne Nationalismus ein Phänomen sui generis ist.¹² Dem Soziologen Llobera zufolge

*ist die Nation als kulturell definierte Gemeinschaft der höchste symbolische Wert der Moderne; sie ist mit einem quasi-sakralen Charakter ausgestattet, dem nur noch die Religion gleichkommt.*¹³

Nationalismus, wie wir ihn kennen, ist in dieser Sicht ein Produkt der Moderne, und zwar sowohl in seiner soziologischen Aufmachung (was seine Größe betrifft, ist er eine präzedenzlose Form der Gruppenidentität, die nur in einem modernen Regime mit allem, was dazugehört, möglich ist – Verbreitung des Buchdrucks, Zunahme der Alphabetisierung, Aufstieg von Massenpolitik etc.) als auch in seiner kritischen Antwort auf den futuristischen Tunnelblick der Moderne. Im Gegensatz zur Moderne mit ihrer Obsession für Wechsel und Neuheit besteht Nationalismus auf der Notwendigkeit von Wurzeln und Tradition, und daher rührt auch die Obsession für Genealogie und Kontinuität. Andererseits würde ich diese Reaktion als quasi-kritisch bezeichnen, denn eigentlich war Nationalismus in der Praxis und ungeachtet seiner vergangenheitsorientierten Rhetorik ein gleichermaßen radikales futuristisches Projekt. Dies verstanden die konservativen Kreise seinerzeit durchaus, und im Europa der Heiligen Allianz wurde Nationalismus als revolutionärer Virus ebenso verdammt wie Liberalismus, Republikanismus und später Sozialismus. Seine allmähliche Domestizierung und spätere Transformation in das mächtigste Werkzeug des Establishments fand erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts statt. Als staatslegitimierendes Prinzip in Gestalt nationaler Selbstbestimmung wurde es erst in der Folge des Ersten Weltkriegs in Versailles verankert.

Fast ausnahmslos unterstreichen alle Darstellungen des Nationalismus den Pioniercharakter des westeuropäischen Nationalismus. So sehr die Einschätzung von Kausalbeziehungen zwischen Industrialisierung und Nationalismus, Moderne und Nationalismus, Kapitalismus und Nationalismus, Staat und Religion und Nationalismus auch variieren – bezüglich der Herkunftsregion ist man sich einig. Für Llobera hat „der Geburtsort und *lieu classique* des Nationalismus keine Äquivalente in anderen Teilen der Welt, und dies ungeachtet oberflächlicher Ähnlichkeiten.“¹⁴ Seine Analyse des westeuropäischen Nationalismus beruht auf fünf Fallstudien, die noch in seiner Namenwahl auf tiefere Wurzeln verweisen: Britannien, Gallien, Germanien, Italien und Hispanien. Würde man die Solidität dieses Fundaments, also Westeuropa als Einheit und gesonderter Untersuchungs-

12 J. Armstrong, *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill 1982; A. D. Smith, *The Ethnic Revival*. Cambridge 1981; Ders., *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford 1986; J. Llobera, *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford 1994. Interessanterweise waren es in der Vergangenheit Historiker, die die Vorstellung von den „tiefen Wurzeln“ der Nation lebendig erhalten haben, während es jetzt Soziologen sind, die in dieser Richtung argumentieren. Im Gegensatz dazu sind Mediävisten diesbezüglich zunehmend skeptischer. Vgl. etwa: *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*, hrsg. v. O. Dann. München 1986; sowie zuletzt P. J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton 2002.

13 Llobera (wie Anm. 12), S. IX.

14 Ebd., S. IX, XIII.

gegenstand, erschüttern, würde die ganze Struktur zusammenbrechen. Und in der Tat: Wo Britannien und Gallien einige strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen, so etwa lange Staatlichkeitstradition, erscheinen Italien und Deutschland in vielerlei Weise „osteuropäischer“ als etliche tatsächlich osteuropäische Beispiele. Vor allem der Nationalismus auf dem Balkan lag zeitlich früher oder zeitgleich mit Italien und Deutschland. In mindestens zwei Fällen – Griechenland und Serbien – überschritt er die Staatlichkeitsschwelle eine ganze Generation vor Italien und Deutschland.

Als Reaktion auf Einwände gegen seine Nationalismustheorie, vor allem bezüglich seiner Schwierigkeiten, den Aufstieg des Nationalismus in vorindustriellen Kontexten wie etwa im östlichen Europa oder in Afrika zu erklären, hat Ernest Gellner eingeräumt, daß der Nationalismus auf dem Balkan in der Tat ein Problem für seine Theorie darstelle.¹⁵ Dabei dachte er an sein Insistieren darauf, daß es die Moderne ist, die den Nationalismus hervorbringt – und nicht umgekehrt. Was an Gellners Erstaunen erstaunt, ist dabei nicht, daß er den Nationalismus des Balkans herausgegriffen hat, sondern daß er nicht exakt dasselbe Paradoxon mit Blick auf Westeuropa erkannt hat: Die nationalen Ausbrüche in Italien Mitte des 19. Jahrhunderts oder in Spanien im frühen 19. Jahrhundert fanden in traditionell äußerst „rückständigen“ Regionen statt. Hätte er nicht das östliche Europa im allgemeinen und den Balkan im besonderen (und ebenso Westeuropa) als gesonderte Räume mit ihrem jeweils eigenen Zeitfluß konstruiert, hätte sich seine Verwunderung erübrigt.¹⁶

Andersons Plädoyer für den Primat der beiden amerikanischen Kontinente, hier vor allem Südamerikas, kann bestritten werden und wurde auch bestritten, doch stellte es einen erfrischenden Bruch mit der Orthodoxie ausschließlich (west-)europäischer Erfindungen dar. Dennoch kann Andersons Betonung der Ursprünge und Transmissio-

15 Die umfassendste Erläuterung seines Verständnisses von Nationalismus findet sich in seinem Buch „Nations and Nationalism“. Ithaca 1983. Zahlreiche Autoren, darunter Minogue und Kedourie, wenden sich gegen Gellners postulierte Korrelation von Industrialisierung und Nationalismus. Minogue betont, daß Großbritanniens Industrialisierung in Abwesenheit von Nationalismus stattfand, während Kedourie die Verbreitung des Nationalismus auf dem Balkan, vor allem in Griechenland, lange vor dem Beginn der Industrialisierung unterstreicht. E. Kedourie, *Nationalism*. Oxford 1994; K. Minogue, Ernest Gellner and the Dangers of Theorising Nationalism, in: *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, hrsg. von J. A. Hall und I. Jarvie. Atlanta / Amsterdam 1996, S. 113–128. In seiner Antwort an Kedourie registriert Gellner das Argument, daß der Balkan der glatten Logik seiner Theorie entgegensteht. E. Gellner, *Reply to Critics*, in: Hall / Jarvie, S. 630.

16 Dies ist um so überraschender, als Gellner bei anderen ähnlichen Gelegenheiten als Antwort darauf verweist, daß „die Industrialisierung einen langen Schatten wirft“, bevor sie Wirklichkeit wird; und daß es ausschließlich Intellektuelle waren, die als Nationalisten auftraten. Vgl. die von der BBC ausgestrahlte Radiodiskussion mit Kedourie, zit. nach: Özkirimli, *Theories of Nationalism* (wie Anm. 11), S. 140. Am Ende jedoch war Gellner zumindest irritiert. Hagen Schulze auf der anderen Seite wischt jegliche Kritik daran, daß er Osteuropa gänzlich unberücksichtigt läßt oder diese Region stiefmütterlich behandelt, im Rückgriff auf ein altbekanntes Klischee beiseite; danach lägen zwei Jahrtausende völlig getrennter zivilisatorischer Entwicklung nach der Teilung des Römischen Reiches zwischen West- und Osteuropa, in deren Folge der Ostteil des Kontinents wichtige Phasen wie Renaissance und Aufklärung und damit auch Staatssouveränität und Demokratie versäumt habe. Während er drei unterschiedliche europäische Regionen bezüglich des Aufstiegs von Nationen ausweist – den Westen, den Osten und die Mitte, d. h. Deutschland und Italien –, wird die letztgenannte Region de facto unter dem westlichen Modell subsumiert. H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München 1994, S. 16 f., 148–150.

nen des Nationalismus einen inhärenten Fehler nicht ausgleichen, nämlich denjenigen zeitlichen Hinterherhinkens – auch wenn er natürlich versucht hat, die Reihenfolge von Sendern und Empfängern, also von Kopisten und Plagiatoren, umzudrehen. Darauf werde ich noch einmal zu sprechen kommen. Die Vorstellung eines zeitlichen Hinterherhinkens findet sich sowohl in sämtlichen westlichen Sichtweisen des Nationalismus als auch in denjenigen außerhalb Westeuropas sowie überdies in den Selbstperzeptionen der nicht-westlichen Welt. Die Nationalismen der letztgenannten sind in dieser Sicht „verspätet“ und daher weniger reif, jung, unkontrollierbar und ähnliches; sie bringen angeblich Formen hervor, die für den Kontext, in den hinein sie verpflanzt werden, eigentlich unpassend sind, und degenerieren daher häufig. Mit einem Wort: Sie stellen so gesehen einen chronischen Allochronismus dar, in dem die nicht-westliche Welt in einer anderen Zeit lebt, sind beständig „im Verzug“ zum Westen. Oder in den Worten des Ethnologen Akhil Gupta:

In der Dritten Welt wird die utopische Zeit der Nation ganz entscheidend von der Vorstellung des Verzugs und eines historischen Bewußtseins des Unvollständigen geprägt. Zukunftsvisionen werden daher im Sinne des Zu-Spät-Kommens und des Hineingebohrenwerdens in eine Welt rivalisierender Nationen gemacht, in der die Neuankömmlinge in den Startblock eines bereits im Gange befindlichen Rennens gestellt werden.¹⁷

Das Gefühl von Verzug und Unvollständigkeit, analytisch in die Vorstellung der Rückständigkeit gefaßt, war eine vorherrschende Trope nicht nur in den außereuropäischen Historiographien. Jahrzehnte hindurch war es beispielsweise schmerzhaft präsent im deutschen Selbstbild.¹⁸ Es ist weiterhin präsent in spanischen und italienischen Diskursen, wenn auch nicht mehr mit schmerzhaftem Unterton. Und es ist allgegenwärtig im östlichen Europa.¹⁹ Mehr als in jedem anderen nicht-westlichen Kontext wird die Literatur über die eigene Rückständigkeit im osteuropäischen Kontext von Wirtschaftshistorikern und Politikwissenschaftlern dominiert. Ja, einige Autoren haben behauptet,

17 A. Gupta, Rethinking the Temporalities of Nationalism in the Era of Liberalization. Seminar paper at the National Humanities Center, 04.2001, S. 11 (zit. mit Erlaubnis des Autors). Gupta zitiert Jawaharlal Nehru, der in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts vom Aufholimperativ für Indien sprach, demzufolge das Land in zwei oder drei Jahrzehnten das zu erreichen habe, was „die fortschrittlichen Nationen des Westens“ in einem oder zwei Jahrhunderten erreicht hätten. Ebenso lautete natürlich auch einer der am hartnäckigsten wiederholten Refrains in der Ideologie des Staatssozialismus, der sich mit den Errungenschaften einer akzelerierten und aufholenden Entwicklung rühmte.

18 Vgl. R. Koselleck, Deutschland – eine verspätete Nation, in: Ders., Zeitschichten (wie Anm. 2), S. 359–380.

19 Im Kontext dieses Aufsatzes steht das östliche Europa für einen locker gefügten, konventionellen historisch-geographischen Raum, der neben Ostmitteleuropa auch Südosteuropa bzw. den Balkan umfaßt. Während Rußland zwar definitiv ein Teil des östlichen Europas ist, soll es hier aus pragmatischen Gründen unberücksichtigt bleiben: Seine bloße Größe erfordert die Bewältigung einer umfangreichen Historiographie mit partiell unterschiedlichen Betonungen und Nuancen. Zugleich glaube ich aber, daß die allgemeinen Parameter meiner Argumentation leicht und überzeugend auch auf den russischen Zusammenhang angewendet werden können. Doch würde ich ungern leichtfertige Verallgemeinerungen systemischer Art über Rußland unternehmen. Mit einem Wort: Ich selbst möchte nicht in bezug auf Rußland in umgekehrter Form zur akademischen Praxis des Kalten Krieges dahingehend nachtragend sein, daß ich das östliche Europa (das in sich eine höchst diversifizierte Einheit darstellt) unter dem russischen Modell subsumiere.

daß die Teildisziplin der wirtschaftswissenschaftlichen Entwicklungsforschung in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehrheitlich von Osteuropäern geschaffen wurde, die osteuropäische Fälle als originäre empirische Grundlage nahmen.²⁰ Wenn kulturelle Aspekte diskutiert werden, dann nur insoweit, als kulturelle Traditionen als Entwicklungshemmnisse oder auch -katalysatoren gewichtet werden. Fragen wie „Warum fand die industrielle Revolution im Westen statt?“ und „Wodurch wird Wirtschaftswachstum ausgelöst?“ sind es dabei, die den Diskussionsrahmen bilden. Und während hier unterschiedliche Erklärungsansätze benutzt werden, darunter Marxismus, sei es in expliziter oder impliziter Form, Weltsystemtheorie, Modernisierungstheorie, geographischer Determinismus und – in dieser Reihenfolge – kultureller Determinismus, gibt es doch einen allgemeinen Konsens dahingehend, daß das östliche Europa ökonomisch mindestens seit dem 16. oder 17. Jahrhundert, vielleicht aber auch schon seit dem 11. oder 12., jedenfalls lange bevor es vom umfassenden westlichen Weltmarkt absorbiert wurde, hinterherhinkt.²¹ Was indes die Erklärungen für diese ökonomische Rückständigkeit betrifft, so ist der Konsens diesbezüglich, sofern überhaupt vorhanden, wesentlich brüchiger. Diese Erklärungen reichen von soziostrukturellen Ansätzen einer historischen *longue durée* (Jenő Szűcs) bis hin zur Umkehrung der Prämissen. Nicht die Tendenz zur Stagnation, sondern vielmehr das rasche Wachstum ist exzeptionell, und daher befindet sich in dieser Perspektive das östliche Europa mit dem Rest der Welt, in dem Westeuropa als Ausnahme verstanden wird, die zu erklären ist, gleichsam auf Normal Null.²² Meine Ausführungen konzentrieren sich auf den Diskurs der Rückständigkeit in einem

20 J. L. Love, *Crafting the Third World: Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brazil*. Stanford 1996, 6. Love nennt Paul Rosenstein-Rodan, Ragnar Nurske, Kurt Martin, Hans Singer, Alexander Gerschenkron, Peter Bauer, Paul Baran, Michal Kalecki und andere. Er argumentiert: „[I]n the interwar period [...] the newly independent and newly configured nations of East Central Europe constituted a 'proto-Third World' in which the problems of economic and social backwardness were first confronted and formally theorized, against a range of development options, which included Soviet socialism“ (S. 214).

21 Siehe dazu den wichtigen Sammelband: *The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics & Politics from the Middle Ages until the Early Twentieth Century*, hrsg. v. D. Chirot. Berkeley 1989, der aus einer Konferenz 1985 in Bellagio hervorging und erstklassige Beiträge von Daniel Chirot, Robert Brenner, Peter Gunst, Jacek Kochanowicz, Fikret Adanir, John Lampe und Gale Stokes enthält. Dieser Ansatz hat bedeutsame Forschungsergebnisse hervorgebracht, von denen einige hier genannt werden sollen, auch wenn sie nicht zu identischen Ergebnissen kommen: J. Lampe/M. R. Jackson, *Balkan Economic History. 1550–1950*. Bloomington 1982; J. Lampe, *Modernization and Social Structure*, in: *Southeastern Europe* 5/2 (1979), S. 11–32; I. Berend/G. Ránki, *The European Periphery and Industrialization. 1780–1914*. Cambridge 1982; Dies.: *Underdevelopment in Europe in the Context of East-West Relations in the Nineteenth Century*, in: *Studia historica* (1980), S. 158; M. Palairot, *The Balkan Economies 1800–1914. Evolution without Development*. New York 1997; H. Sundhaussen, *Zur Wechselbeziehung zwischen frühneuzeitlichem Außenhandel und ökonomischer Rückständigkeit in Osteuropa. Eine Auseinandersetzung mit der ‚Kolonialthese‘*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), S. 544–563; Ders.: *Der Wandel der osteuropäischen Agrarverfassung während der frühen Neuzeit. Ein Beitrag zur Divergenz der Entwicklungswege von Ost- und Westeuropa*, in: *Südost-Forschungen* 42 (1983), S. 169–181; Ders.: *Die ‚Peripherisierungstheorie‘ zur Erklärung Südosteuropäischer Geschichte*, in: *Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Slavistische und balkanologische Aufsätze. Norbert Reiter zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. U. Hinrichs, H. Jachnow, R. Lauer und G. Schubert. Wiesbaden 1993, 277–288; *Industrialisierung und gesellschaftlicher Wandel in Südosteuropa*, hrsg. v. R. Schönfeld. München 1989; *Probleme der Modernisierung Bulgariens im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. C. Todorova. Sofia 1994.

22 J. Szűcs, *Three Historical Regions of Europe*, in: *Civil Society and the State. New European Perspectives*, hrsg. v. J. Keane. London/New York 1988, S. 291–331; D. Chirot, *Causes and Consequences of Backwardness*, in: Ders., *The*

kulturellen Milieu, das zweifelsohne als die dominierende Trope in der osteuropäischen Historiographie bis zum Ende des 20. Jahrhunderts (und in Europa insgesamt zumindest bis zu dessen Mitte) anerkannt war, nämlich dem Nationalismus, der von Llobera treffend als „Gott der Moderne“ bezeichnet wurde. Dabei versuche ich, der Kategorie des Ursprungs bzw. des Ursprünglichen zu entgehen, indem ich die Idee relativer Synchronität innerhalb eines *longue durée*-Rahmens entwickle.

Ich beginne dabei mit der Geschichtsschreibung über den osteuropäischen Nationalismus, vor allem mit derjenigen aus der Außensicht. Obwohl auf unterschiedlichen Sophistikationsebenen artikuliert, werden die nationalen Bewegungen von ihren Akteuren bestenfalls als Exporte westlicher Ideologie und im schlechtesten Fall als Resultate von Manipulation und Provokation seitens der Großmächte gewertet.²³ Interessanterweise neigen zahlreiche Studien, deren hauptsächliches Untersuchungsziel die osteuropäischen Gesellschaften selbst sind, dazu, in dieselbe irreführende Richtung zu gehen, wenngleich aus einem gänzlich anderen Grund: Dieser Grund ist die generelle Annahme, der Nationalismus sei ein genuin westliches Phänomen, das auf vorgeblich fremden Boden exportiert, transplantiert und dort modifiziert wurde. In der Geschichtsschreibung wird dieser Prozeß traditionell als Ergebnis des Einflusses von Ideen gewertet, die im Westen und für den Westen entwickelt wurden, dann im neuen Umfeld aber übernommen, angepaßt und entsprechend verändert wurden.²⁴ Daher wird die Untersuchung des osteuropäischen Nationalismus demselben Entwicklungsparadigma unterworfen wie In-

Origins of Backwardness in Eastern Europe (wie Anm. 21), S. 1–14. Diese Denkrichtung erhielt starke Impulse von der Studie von E. L. Jones, *The European Miracle*. Cambridge 1981.

- 23 So lautet die vorherrschende Einschätzung der Mehrzahl der Überblicksdarstellungen zum Osmanischen Reich, die sämtlich das Hauptgewicht auf die Bedeutung des imperialen Zentrums legen. Die Nationalismen des Balkans werden dabei in der Regel kurz und knapp abgehandelt bzw. als Produkte von Manipulationen Rußlands sowie – in geringerem Umfang – Habsburgs und Frankreichs „wegerklärt“.

- 24 Zu allgemeinen Übersichtsdarstellungen zu den Nationalismen im östlichen Europa vgl.: *Nationalism in Eastern Europe*, hrsg. v. P. F. Sugar und I. J. Lederer. Seattle/London 11969 [1994]; *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*, hrsg. v. P. Sugar. Washington, D.C. 1995; E. Niederhauser, *The Rise of Nationality in Eastern Europe*. Budapest 1981; A. György, *Nationalism in Eastern Europe*. McLean, VA 1970; R. Sussex/L. C. Eade, *Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe*. Columbus 1985; R. Plaschka, *Nationalismus, Staatsgewalt, Widerstand. Aspekte nationaler und sozialer Entwicklung in Ostmittel- und Südosteuropa*. München 1985; *The National Idea in Eastern Europe*, hrsg. v. G. Augustinos. Boston/New York 1996. Siehe auch Ch. Jelavich/B. Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States. 1804–1920*. Seattle/London 1977; E. Hösch, Die Entstehung des Nationalismus in Südosteuropa, in: *Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung* 42/10 (1993), S. 551–563; *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, hrsg. v. N. Reiter. Berlin 1983; D. Djordjevic/S. Fischer-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition*. New York 1981; V. Trajkov, *Ideologiĉeski teĉenjenja i programi v nacionalno-osvoboditelnite dvizenija na Balkanite do 1878 godina*. [Ideologische Strömungen und Programme in den nationalrevolutionären Bewegungen auf dem Balkan bis 1878] Sofia 1978; D. Djordjevic, *Révolutions nationales des peuples balkaniques. 1804–1914*. Belgrade 1964; G. Stokes, *Nationalism in the Balkans. An Annotated Bibliography*. New York/London 1984.

Hinzuweisen ist überdies auf einige grundlegende Sammelbände zum europäischen Nationalismus, in denen dem östlichen Europa erneut die Rolle des Rezipienten zugewiesen wird: *The National Question in Europe in historical context*, hrsg. v. M. Teich und R. Porter. Cambridge 1993; *European Nations and Nationalism: theoretical and historical perspectives*, hrsg. v. L. Hagendorn. Aldershot 2000. Zu einem erstklassigen neueren Versuch eines Vergleichs in gesamteuropäischem Rahmen, der zugleich eines der seltenen Beispiele ausgewogener Betrachtung darstellt, siehe *Nationalism in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*, hrsg. v. U. v. Hirschhausen und J. Leonhard. Göttingen 2001.

dustrialisierung, Modernisierung und ähnliches. Die Parvenüs sind daher Nachzügler, die Mimikry ohne „organische“ Wurzeln betreiben. Ein weiteres Spezifikum westlicher Geschichtsschreibung über den Nationalismus im östlichen Europa ist die beständige Dominanz eines Paradigmas, das in der allgemeinen Nationalismusliteratur heftig kritisiert, ja überwunden worden ist: Ich meine natürlich das von Hans Kohn und anderen entwickelte Nachweltkriegsparadigma westeuropäischer Liberaler, zu denen auch der verstorbene nordamerikanische Osteuropahistoriker Peter Sugar gehörte. Sie alle haben versucht, mit dem deutschen Irrweg der Zwischenkriegszeit zurechtzukommen und haben entsprechend ein binäres Modell von westlich-bürgerlichem versus östlich-essentialistischem Nationalismus entwickelt.²⁵

Osteuropäische Historiographien hingegen betrachten Nationalismus als zentrale Trope der Moderne und konzentrieren sich nahezu vollständig auf Entstehung, Reifeprozess und Sieg nationaler Befreiungsbewegungen – eine historische Meistererzählung, in der andere Prozesse und Ereignisse lediglich als für das Voranschreiten der nationalen Bewegungen förderlicher oder auch hinderlicher Hintergrund figurieren. Während diese Historiographien die Einstufung des osteuropäischen Nationalismus als Export einer ansteckenden Krankheit, die von den Großmächten vermittelt worden sei, ablehnen, stimmen sie alle darin überein, daß die großen ideologischen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts – also Aufklärung, Romantik, Nationalismus, Republikanismus, Sozialismus und so weiter – „westliche“ Ideen sind, die ins östliche Europa verpflanzt, wenngleich dabei nicht notwendigerweise deformiert worden sind. Diese Vorstellung wird

25 Zu einer aktuellen Kritik des Kohnschen Modells vgl. M. Hroch, *Ethnonationalismus – eine ostmitteleuropäische Erfindung?* Oskar-Halecki-Vorlesung 2002. Leipzig 2004. Ein besonders eindringliches Beispiel für die Zählebigkeit dieser Ideen ist die ansonsten ausgezeichnete neuere Studie von M. Neuburger, *The Orient Within. Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*. Ithaca 2004. Eingangs wiederholt die Autorin die kabbalistischen Formeln zeitgenössischer politischer Korrektheit, um die nachfolgende Darstellung offensichtlich zu entschuldigen: „[In] emphasizing the similarities and appropriations between European and Bulgarian nationalist ideas, I do not want to imply that Bulgarian nationalism was a mere facsimile or distortion (as many scholars argue) of West European nationalisms. Instead, I agree with Partha Chatterjee's assertion that 'latecomer nationalisms' are not just following a 'script already written' but are inherently creative projects of individual national imaginations.“ (S. 7).

Diese Einleitung hält die Autorin indes nicht von der Behauptung ab, „the politically charged observations and ethnographic 'discoveries' of European scholars and travelers in the region ignited Balkan national visions and ambitions“ (18). Dabei übersieht sie ganze Regalmeter empirischer Arbeiten zur Genese des Nationalismus auf dem Balkan. Sie ist überdies der Meinung, „Bulgarian thinkers pulled devices for understanding their past from the European conceptual toolbox“ (24 – eine recht plumpe wörtliche Instrumentalisierung), und charakterisiert die Ansichten der genannten bulgarischen Vordenker bezüglich ihrer Lage innerhalb des Osmanischen Reiches als „supplemented, if not invented by European notions of Ottoman, and more generally, 'Asiatic depravity' and barbarism“ (24). Dabei postuliert sie einen hypothetischen Zwiespalt zwischen „europäisch“ und „bulgarisch“ und übersieht die autochthonen orthodoxen Traditionen bei der Stereotypisierung alles Osmanischen gänzlich. Ausgehend von der großmütigen Konzession, daß der bulgarische Nationalismus „gleich jedem Kind seinen eigenen genetischen Code hat“ (7), verstärkt sie diese Infantilitätsmetapher in den folgenden Kapiteln ihres Buches, in denen die beiden Säuglinge – Bulgaren und Muslime – letztendlich als hilflose Objekte von Erwachsenenideen wie dem europäischen Nationalismus erscheinen: „Throughout its modern history, the Bulgarian-Muslim encounter has unfolded in the shadow of European influence. Bulgarians were caught up in the irrepressible current of European ideas, such as nationalism, which ultimately drove a wedge between Bulgarian and Muslim.“ (S. 201).

dabei in keiner Weise als Widerspruch zu parallelen Auffassungen gesehen, wonach die Nation ein aus unvordenklichen Zeiten stammendes, organisches Gebilde sei, das vom Nationalismus geweckt worden sei.²⁶

Zwei Ebenen sind es, auf denen das Problem der Kategorie „Zeit“ demonstriert werden kann: Die eine ist diejenige des Nationalismus-Diskurses selbst – ein Diskurs, der von einer gewissen Zeitlosigkeit geprägt ist, in der sich die Nation als von jeher präsent, ja als ewig ausnimmt. Das ist ein Charakteristikum praktisch aller Nationalismen und Nationalhistoriographien – es ist keine Besonderheit des osteuropäischen Nationalismus. Die Tatsache, daß dieses Charakteristikum in Abhandlungen osteuropäischer Historiker präsenter ist als in vergleichbaren Analysen westeuropäischer Nationalismen, sagt eher etwas über Wissenschaftssoziologie als über den Charakter des osteuropäischen Nationalismus selbst aus. Es gibt eine Verzögerung von höchstens einer Generation zwischen westeuropäischer und osteuropäischer Wissenschaft, bevor nach dem Zweiten Weltkrieg die Analyse der Nation als modernes und nicht mehr als organisches Phänomen zur dominierenden Interpretation wurde.

Die andere und wichtigere Ebene, die hier bereits als Vorstellung des Hinterherhinkens und des Bewußtseins von Unvollkommenheit benannt wurde, ist die historiographische Erklärung ungleicher Entwicklung sowie das Selbstverständnis von Vorrangigem, Abgeleitetem und allgemein des Ideentransfers. Was bedeutet es, gemäß kalendarischer Zeit der erste zu sein? Wie finden Diffusion und Transmission statt, und – noch wichtiger: – wie wird dies gewertet? Will man das Phänomen in globalem Zusammenhang verstehen, dann besteht das große Rätsel in der bemerkenswerten Ähnlichkeit der institutionellen Formen mit der nationalen Imagination selbst. Andersons Lösungsvorschlag ist, daß Modelle des Nationalismus leicht zu kopieren sind, da es unmöglich ist, sie patentieren zu lassen, und in seiner Sicht stellten die beiden amerikanischen Kontinente die „Konzepte“, „Modelle“ und sogar „Blaupausen“ bereit. So entlehnten die europäischen Nationalismen „aus dem amerikanischen Wirrwarr [...] die folgenden imaginierten Realitäten: Nationalstaaten, republikanische Institutionen, gemeinsame Staatsangehörigkeit, Volkssouveränität, Nationalflaggen und -hymnen usw.“ Gemäß Anderson stand bis zum zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, wenn nicht früher, „das ‚Modell‘ ‚eines‘ unabhängigen Nationalstaats zum Plagiat zur Verfügung“, und obwohl er zugesteht, daß dieses Modell als komplexes Kompositum sowohl französischer als auch amerikanischer Elemente gesehen werden kann, bevorzugt er eindeutig die amerikanische „Blaupause“.²⁷

Unabhängig davon, ob man die Kopierreihenfolge, die Anderson vorschlägt, akzeptiert, wäre die wichtigere Frage zu stellen, warum für die Suche nach einer Urabstammung

26 Selbst die Nennung ausgewählter Titel aus der in den letzten Jahrhunderten entstandenen, enorm umfangreichen Fachliteratur aus und über das östliche Europa ist ein Ding der Unmöglichkeit. Auch würde das Anführen einiger weniger zentraler Werke eine Ungerechtigkeit gegenüber den vielen nicht genannten, aber dennoch bedeutsamen darstellen. Ein guter Einstieg in diese Literatur sind die bibliographischen Angaben in den Länderkapiteln der beiden genannten Sammelbände Sugar/Lederer, *Nationalism in Eastern Europe* (wie Anm. 23); Sugar, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* (wie Anm. 24).

27 Anderson, *Imagined Communities* (wie Anm. 6), S. 81.

und nach Überlieferungsmustern ein auf der Metapher der Kopie basierendes Modell konstruiert werden muß. Um die grundlegenden Ähnlichkeiten der Nationalismen zu verstehen, wäre ein alternativer Weg, die Idee grundlegender Ähnlichkeiten menschlicher Gesellschaften zum Ausgangspunkt zu nehmen – selbst wenn diese Gesellschaften sich nicht in direktem Kontakt befanden, was für die vormoderne Periode ja die Regel war. Dann könnte Nationalismus als nahezu synchrones Arrangement von Gruppensozialitäten menschlicher Gesellschaft aufgefaßt werden, als ein globaler sozialer Prozeß, der wiederum ein Nebenprodukt von Urbanisierung, Bürokratisierung, der medialen Revolution und ähnlichem ist. Ich verwende dabei den Begriff des Synchronen nicht in einem strengen Sinne als „gleichzeitig“, bezogen auf die strikt kalendarische Zeit oder die Uhrzeit, sondern in Begriffen eines – um mit Braudel zu sprechen – *longue durée*-Rahmens einer historischen Epoche, in der unterschiedliche Entwicklungen als relativ synchron aufgefaßt werden können. Ich verwende den Begriff also eher im geologischen Sinne als *koätan*, also zur selben Periode gehörend. Dies steht nicht im Widerspruch zur Theorie der Modularität der nationalen Form und stellt auch nicht die schubweise Übertragung von Ideen in Abrede, verabschiedet indes die Auffassungen von „Plagiat“ und „Kopistentum“, die Anderson eigenartigerweise in seiner höchst kommerziellen Allegorie der „Erfindung“ der Nation verwendet, desgleichen die Unmöglichkeit der „Patentvergabe“ und des Einforderns eines Urheberrechts.

Obwohl Peter Sugars einflußreiches Modell der „Ankunft des Nationalismus“ in Osteuropa (er erwähnt nicht einmal des Wort „Geburt“, sondern insistiert auf „Ankunft“) weniger elegant als Andersons oder Osbornes Modell formuliert ist, ist seine Argumentation strukturell dieselbe. Nationalismus war ein „westliches Konzept“, das „Osteuropa *penetrierte*“ bzw. „nach Osteuropa *importiert* wurde“, wo es in vielen Varianten zutage trat, da es „von den in Osteuropa lebenden Völker *adaptiert* wurde.“ Mit der Zeit verschwanden diese Varianten, und der osteuropäische Nationalismus „*nahm* die aggressivsten und chauvinistischsten Formen, die in Westeuropa vorkamen, *an*“, um sich in einen homogenen „integralen Nationalismus“ zu verwandeln.²⁸ Da diese Sichtweise in fast allen Darstellungen des Nationalismus wiedergegeben wird, verdient sie ein wörtliches Zitat:

In Central and Eastern Europe the character of nationalism changed according to local conditions: the farther an area was from the lands in which nationalism developed, the less its nationalism resembled the original model. Even such basic expressions of nationalism such as constitution, freedom, or republic acquired different meanings in more eastern areas of Europe. This is anything but surprising. People who grew up in the Orthodox world and were not affected by the major cultural, religious, and political movements that transformed the Western Christian world – such as the scientific revolution,

28 Hervorhebungen M. T. Vgl. Sugar, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* (wie Anm. 24), S. 20; Sugar/Lederer: *Nationalism in Eastern Europe* (wie Anm. 23), S. 8 f. Der Begriff des integralen Nationalismus stammt von L. L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*. New York 1990, und ist vermittelt durch C. Hayes, *The Historical Evolution of Nationalism*. New York 1931.

*Renaissance, Reformation, or Enlightenment – or by the drastic economic and societal changes that accompanied them, were, bound to attach different meanings to the concepts of nationalism. This was particularly the case for people in the Balkans who had lived under Muslim rule for centuries.*²⁹

Sugar gibt dann seiner Verwunderung über die bemerkenswerte Leistung des bulgarischen Mönchs Paissij aus dem 18. Jahrhundert Ausdruck, der 1762 seine später höchst einflußreiche „Slaveno-bulgarische Geschichte“ schrieb. Davon ausgehend, daß neue Konzepte und Ideen nur durch gebildete Menschen entdeckt und übertragen werden können und die meisten Bewohner des Balkans damals weder Französisch noch Englisch lesen konnten, schreibt Sugar, daß diese „ihre Kenntnisse aus zweiter Hand mittels Deutsch und Russisch erlangt hatten.“ Im Falle Paissijs waren die Umstände sogar noch unvoreilhaft. Er arbeitete in einem Kloster auf dem Berg Athos und hatte keinen Zugang zu irgendeinem der bedeutenden westlichen Autoren, weder im Original noch in Übersetzung. Überdies waren seine Sprachkenntnisse bescheiden. Sugar frappierte, daß Paissij ein Werk schrieb, das „diesen [Mönch] als Nationalisten im modernen Sinne ausweist.“ Allerdings hat Sugar nie den Versuch unternommen, seine Verwunderung oder das Phänomen selbst zu erklären.³⁰ Hätte er die Welt des 18. und 19. Jahrhunderts unter der unifizierenden Struktur der Moderne betrachtet und sie mit einer auf relative Synchronität gestellten Uhr gemessen, wäre er sicher weniger überrascht gewesen.

Aber auch die nicht-orthodoxe osteuropäische Welt fehlt in Sugars Darstellung nicht. Zwar räumt er ein, daß die Polen recht früh einen modernen Nationalismus mittels Betonung ethnischer Identität entwickelt haben, und zwar vor allem als Reaktion auf Angriffe von außen und auf die Teilungen. Doch wird ihre Nicht-Westlichkeit dadurch ermittelt, daß sie gemeinsam mit den Ungarn als Träger eines aristokratischen Nationalismus eingestuft werden, der „im Grunde ein Widerspruch in sich selbst war und entsprechend sehr unkonstruktive Resultate zeitigte“.³¹ Um seine Klassifizierung zu vervollständigen, ordnet Sugar den Rest der osteuropäischen Nationalismen in die Rubrik eines populistischen Nationalismus ein, der ihn im Falle von Serben und Bulgaren an die auf männliche Weise beschränkte Demokratieform Andrew Jacksons in den USA der 1830er Jahre erinnert, oder aber in die Rubrik eines bürokratischen Nationalismus ähnlich demjenigen in den neuentstehenden Staaten Afrikas und Asiens im zwanzigsten Jahrhundert – dies gilt für Rumänien, Griechenland und die Türkei – oder schließlich in

29 Sugar, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* (wie Anm. 24), S. 8. Diese Denkhaltung verführt Sugar zu leichtfertigen Schlußfolgerungen wie dieser: „The roots of today's problems – the inability of the various nations living in the Balkans to cooperate and the so-called historical hatred that separates them – can be found in the arrival of nationalism and in modern interpretations of historical events.“ Zu einer Reaktion auf diese Denkweise siehe neben vielen anderen Darstellungen die genannten Arbeiten von Hagen Schulze, Jenő Szűcs sowie von G. Stokes: *Three Eras of Political Change in Eastern Europe*. New York 1997.

30 Sugar, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* (wie Anm. 24), S. 8. Deutsche Vermittlung wird dabei als Transmissionsriemen westlicher Ideen betrachtet – “[b]y the time they became operating forces east of Germany they were at least twice removed from their western models“ (Sugar / Lederer, *Nationalism in Eastern Europe* [wie Anm. 24], S. 13).

31 Ebd., S. 46.

die Rubrik eines bürgerlichen Nationalismus, der dem westlichen Modell stark ähnelte, aber mit ihm nicht identisch war, so im Falle der Tschechen. Um sein Argument eines tiefen Grabens zwischen Ost und West zu unterstreichen, führt Sugar erstaunlicherweise das Klassenprinzip ein, und der Umstand der „fehlenden Bourgeoisie“ wird zum Lackmustest seiner Klassifizierung. Erstaunlich ist dies vor allem deswegen, weil es sich dabei ungeachtet Sugars nicht-marxistischem, ja anti-marxistischem Ansatz um eine Wiederauflage krudesten Ökonomismus handelt. Obwohl beide von Sugar edierten Bände fast ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen von Miroslav Hrochs marxistischer Analyse geschrieben oder nachgedruckt wurden, hat Sugar umgekehrt Hrochs scharfsinnigen Perspektivwechsel zur Rolle der Intelligentsia (und nicht des Bürgertums!) als ursprünglichem Motor des Nationalismus nie nachvollzogen.³²

Schließlich hat Sugar auch die Tschechen, wie bereits angedeutet, nicht vom Vorwurf der Nicht-Westlichkeit freigesprochen. Der Umstand, daß diese keinen Staat besaßen,

*machte es für die Tschechen zwingend erforderlich, überkommene Rechte und Institutionen (Staatsrecht und dergleichen) in den Vordergrund zu rücken und damit ihre Forderungen zu rechtfertigen. Folglich wurde ihre Weltsicht weniger realistisch und zunehmend historisch-traditioneller als diejenige des bürgerlichen Nationalismus Westeuropas. Sie blickten nach Westen, teilten Traditionen und Entwicklung, aber Geographie und politische Realitäten zwangen ihren Nationalismus in die Welt des Ostens hinein.*³³

In diesem Fall stammt die kognitive Karte, auf der diese Schlußfolgerung fußt, direkt von Hans Kohn, der einen fundamentalen Unterschied postuliert hat:

*Nationalism in the West arose in an effort to build a nation in the political reality and struggle of the present without too much sentimental regard for the past; nationalists in Central and Eastern Europe created, often out of myths of the past and the dreams of the future, an ideal fatherland, closely linked with the past, devoid of any immediate connection with the present, and expected to become sometime a political reality. Thus they were at liberty to adorn it with traits for the realization of which they had no immediate responsibility, but which influenced the nascent nation's wishful image of itself and its mission [...].*³⁴

Diese handliche mechanistische Zweiteilung des europäischen Raumes in spezialisierte Produktionsgebiete – ein westeuropäisches, angeblich gegründet auf Realität und charakterisiert durch die Hervorbringung moderner Prinzipien wie etwa Selbstbestimmung,

32 M. Hroch, *The Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*. Cambridge, Eng. 1985. Zu einer Kritik der essentialisierenden Verknüpfung von Bourgeoisie und Nationalismus vgl. Llobera, *The God of Modernity* (wie Anm. 12), S. 123-133, 220. Dies ist um so erstaunlicher, als die Mehrzahl der individuellen Beiträge zu Sugars Sammelband die genuinen Wurzeln des Nationalismus augenfällig demonstrieren (teilweise gar explizit darauf insistieren) sowie die Verwendung der Import-Metapher verweigern.

33 Sugar / Lederer, *Nationalism in Eastern Europe* (wie Anm. 24), S. 47 f.

34 H. Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, zit. nach: Sugar/Lederer, *Nationalism in Eastern Europe* (wie Anm. 24), S. 9 f.

und ein osteuropäisches, das im Gegensatz dazu durch seine Obsession für die Produktion historischer Mythen charakterisiert ist – diese Zweiteilung also wurde von Kohns Nachfolgern aufgegriffen und wird weiterhin reproduziert, ja ist eine der nachhaltigsten Tropen in der Forschung über das östliche Europa. Lassen wir noch einmal Peter Sugar zu Wort kommen, für den der defensive Charakter und die populistischen Mythen des osteuropäischen Nationalismus keine Parallele in Westeuropa besitzen:

*„This rather pessimistic nationalism produced national holidays or historical benchmarks tied to military or political defeats: the Battle of Kosovo (1389) for the Serbs, the battle of Mohács (1526) for the Hungarians, the Battle of the White Mountain (1620) for the Czechs, the three partitions (1772, 1793, 1795) for the Poles, and the Treaty of Berlin (1878) for the Bulgarians.“*³⁵

Abgesehen davon, daß mit Ausnahme Serbiens nirgendwo Niederlagen Teil nationalen Feierrituals sind, erscheint dieser Irrtum im bulgarischen Fall besonders offenkundig, weiß doch jeder gute Historiker, daß die Bulgaren als ihren Nationalfeiertag den Tag des Vertrags von San Stefano und nicht von Berlin feiern – eine Chimäre wohlgemerkt, aber eine des Erfolgs, nicht der Niederlage.

Unverkennbar handelt es sich hierbei nicht nur um eine reduktionistische Dichotomie, die der unglaublichen Fixierung Westeuropas auf Gründungsmythen, Studien der Ethnogenese, historische Fälschungen und so weiter, ja deren Produktion, nicht den gebührenden Tribut zollt. Denn zugleich wird übersehen, daß die zwanghaften Versuche historischer Legitimierung seitens der neuen osteuropäischen Staaten eine Antwort auf just die westeuropäischen Obsessionen mit den Rechten (beziehungsweise in Ermangelung derselben) von „historischen“ wie „unhistorischen“ Völkern sind.

Vor allem der Balkanraum wurde dabei als mythengläubig identifiziert. Diese Mythen schließen einem anderen Autor, nämlich Holm Sundhaussen, zufolge die „goldene“ vorosmanische Epoche, den Mythos des „türkischen Jochs“, den Mythos der reinen und organischen Nation, den Mythos der nationalen Wiedergeburt, den Kosovo-Mythos, den Heiducken-Mythos und den Opfermythos mit ein.³⁶ Mit einem Wort, dieses Modell postuliert die Existenz einer balkanischen Identität, die durch einen Hang zur Mythenproduktion charakterisiert ist. Meiner Meinung nach ist es jedoch überaus schwierig, diese Mythen strukturell vom „goldenen“ Mythos der Antike, vom Mythos der dunklen Jahrhunderte, vom Mythos (und der Praxis) der Nürnberger Gesetze der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts und vom ius sanguinis, weiter vom Mythos Roms (wie er in der italienischen Nationalideologie gemeinsam mit dem Mythos der Römischen Republik, des Römischen Reiches und des Papsttums firmiert), desgleichen vom Mythos der Schlacht bei Poitiers (sowohl derjenigen im 8. wie der im 14. Jahrhundert), vom Mythos der Walküren und vom Mythos der vom Feind belagerten Festung (sowohl in Masada als auch

35 Ebd., S. 417.

36 H. Sundhaussen, *Europa balcanica: Der Balkan als historischer Raum Europas*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25/4 (1999), S. 626-653.

in der deutschen Militärdoktrin des Zweiten Weltkriegs) zu unterscheiden. Während das Sundhaussensche Modell berücksichtigt, daß viele dieser Charakteristika nicht nur für den Balkan spezifisch sind, beinhaltet es die Vorstellung, daß ein Bündel all dieser Merkmale die Spezifik des Balkans ausmacht und diesen eindeutig definiert. Allerdings führt der theoretische Ansatz, eine in diachroner Hinsicht stabile Evolution zu identifizieren, die ein Merkmalsbündel hervorbringt, zu einer statischen Analyse. Und diese Analyse übersieht, daß jene Mythen nur in bestimmten Perioden entflammbar und operationalisierbar sind, und dies unabhängig davon, daß sie existieren und mittels Bildungswesen und anderer kultureller und politischer Kanäle einer ständigen Übermittlung unterliegen. In den letzten Jahren war dies vor allem in Jugoslawien der Fall – einem in Auflösung und Bürgerkrieg befindlichen Land. Spezifische Merkmale dieser außerordentlichen Situation in Jugoslawien wurden externalisiert sowie in gänzlich unverantwortlicher Art und Weise einer breiten Öffentlichkeit als „typisch balkanisch“ präsentiert.

Dazu ein weiteres Beispiel, das ebenfalls den Balkan einschließt: Es stellt die beiden unterschiedlichen Herangehensweisen an ein und dasselbe historische Phänomen einander gegenüber: das eine, das mit dem *longue durée*-Rahmen und dem Begriff des historischen Vermächtnisses operiert, und das andere, das ein im Kern strukturalistisches Herangehen an den Balkan als einen gesonderten Raum mit einer eigenen Charakteristik, wenngleich als Ergebnis einer historischen Entwicklung, darstellt. Eine der am längsten wirksamen Vermächtnisse des Osmanischen Reiches auf dem Balkan war das demographische. Die wechselseitige Durchdringung unterschiedlicher ethnischer Gruppen im Laufe von mehreren Jahrhunderten gestaltete ihre Entflechtung in den neu gegründeten Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts als außerordentlich schwierig. Im Ergebnis waren praktisch alle Balkanstaaten mit Minderheitenproblemen konfrontiert, wobei sie zu ähnlichen Lösungen griffen: Emigration und Assimilation. Auf dem Balkan haben, angefangen bei den schubweisen Sezessionsbewegungen im Osmanischen Reich, bis heute mehrere „Reinigungswellen“ stattgefunden. Unter Historikern wäre dies ein Konsensthema, bei dem abweichende Meinungen kaum zu erwarten sind.

Allerdings gibt es unterschiedliche Arten, diesen Konsens zu artikulieren, sowie unterschiedliche interpretatorische Rahmen, innerhalb derer er sich niederschlägt. Diejenige Interpretation, die den Balkan als historischen Raum begreift und dessen Bestimmungsmerkmale festzuschreiben sucht, beschreibt das demographische Vermächtnis als „Instabilität von Bevölkerungsverhältnissen und ethnischer Mischung auf engstem Raum“ und behauptet, daß die Bevölkerungsverhältnisse auf der Balkanhalbinsel im Unterschied zu Westeuropa sich nie konsolidiert hätten.³⁷ Das ist sicher keine inakzeptable Art der Formulierung, doch könnte dieselbe Feststellung auch anders getroffen werden. Statt von den kontrastierenden Aspekten der Bevölkerungscharakteristika zweier gesonderter

37 Ebd., S. 639. Die nachfolgende polemische Argumentation wurde zuerst formuliert und veröffentlicht in: M. Todorova, Der Balkan als Analyse-kategorie: Grenzen, Raum, Zeit, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 470-492. Vgl. auch die jüngste Antwort von Holm Sundhussen, Der Balkan: Ein Plädoyer für Differenz, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003), S. 608-624.

Räume zu sprechen – Stabilität im westlichen Raum und Instabilität auf dem Balkan – könnte dieselbe Tatsache auch folgendermaßen ausgedrückt werden: Spätestens seit dem 15. Jahrhundert hat in Europa ein Prozeß der Konsolidierung homogener dynastischer, religiöser und ethnischer Staaten stattgefunden. Derselbe Prozeß könnte weniger euphemistisch als ethnische und religiöse Säuberung beschrieben werden. Das Schaffen von Nationen und Nationalstaaten sowie ihre Konsolidierung ist ein dynamischer Prozeß, der in Europa mehrere Jahrhunderte in Anspruch genommen hat und noch immer nicht vollendet ist. Wenn wir diesen Prozeß geographisch und chronologisch kartieren müßten, würde er im europäischen Westen beginnen und allmählich nach Norden wandern, ins Zentrum, nach Süden und nach Osten, wobei der Südosten (bzw. der Balkan) seine jüngste Ausprägung darstellt. Was wir Stabilität im Westen nennen, könnte daher als die etwas frühere (obwohl gleichfalls ambivalente) Vollendung dieses Prozesses neu gefaßt werden.

Praktisch alle genannten Autoren teilen die gängige und weitverbreitete Ansicht, daß Ideen wie Aufklärung, nationale Selbstbestimmung, individuelle Freiheiten und ähnliches unauf löslich mit dem Westen verbunden seien, wohingegen sie im Osten auf fremde Erde verpflanzt wurden. Diese botanischen Metaphern lassen uns den schrittweisen und ungleichmäßigen Prozeß übersehen, im Zuge dessen sie auch im Westen erst allmählich Fuß gefaßt haben. Immerhin wurden aus Bauern nicht nur Griechen, Serben oder Bulgaren, sondern, wie Eugene Weber so brillant gezeigt hat, auch Franzosen gemacht: „Peasants into Frenchmen“ lautet der Titel seines berühmten Buches.³⁸ Selbst heute, wo ein Franzose mit Voltaire sozialisiert wird, muß er ihn von neuem *lernen*, hat ihn nicht im Blut. Was macht diesen Sozialisationsprozeß angeblich so verschieden von demjenigen eines heutigen Polen oder Ungarn? Vor einiger Zeit hörte ich während eines Mahlerschen Symphoniekonzerts, das ein Schwarzer dirigierte, den Kommentar eines meiner Begleiter aus dem Balkan, der es irgendwie unnormale fand, daß ein Schwarzer eine Musik interpretierte, die aus seiner Sicht genuin europäisch war. Zumindest war er so nachsichtig, daß er keine Einwände gegen die professionellen Fähigkeiten des Musikers – aus seiner Sicht immerhin ein „verwestlichtes“ Individuum – hatte, doch die Situation erschien ihm zu eklektisch, verletzte irgendwie seinen Sinn für ästhetische Reinheit. Das ist eine Form des Rassismus. Es wäre ihm nie in den Sinn gekommen, daß aus der Sicht vieler Westeuropäer oder Nordamerikaner das Hören von Mahlers Musik oder das Vertreten „westlicher Ideen“ wie Liberalismus, Individualismus, Demokratie usw. durch Menschen aus dem Balkan oder anderen Teilen Osteuropas möglicherweise ein ganz ähnliches Paradox darstellt – einige besonders „verwestlichte“ Individuen natürlich gnädig ausgenommen. Und in der Tat wäre der Anblick eines Bauern mit einer Kalpak-Filzmütze in einem Mahler-Konzert überraschend. Aber ich selbst wäre nicht minder überrascht, wenn ich in einem Mahler-Publikum Lederhosen und Dirndl entdecken würde. Ich habe dieses Beispiel gebracht, weil es die Auffassung von einem chronischen

38 E. Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford 1976.

Allochronismus anschaulich demonstriert: Zum einen lebt der nicht-westliche Mensch immer in einer anderen Zeit, selbst wenn er unser Zeitgenosse ist, und zum anderen wird Mahler oder wen auch immer wir aus einer anderen Zeit schätzen, auf eine Art und Weise in unsere Zeit gebracht beziehungsweise angeeignet, die wir als Isochronie bezeichnen können.

Die von mir vorgeschlagene Neuformulierung von Nationalismus als Langzeitprozeß ist kein Akt politischer Korrektheit oder Diplomatie, sondern geschieht aus einem methodologischen Grund. Während die erstgenannte Beschreibung von zwei unterschiedlichen geographischen und historischen Räumen ausgeht, bindet die zweite den Balkan in einen gemeinsamen Langzeitprozeß ein. Sie definiert den Balkan damit als Bestandteil eines gemeinsamen (europäischen oder globalen) Raumes, der im Entstehen begriffen ist und dessen Charakteristik die Homogenisierung (oder besser: die imaginierte Homogenisierung) von Gemeinwesen ist. Sie erlaubt uns darüber hinaus, die Kategorie „Westen“ zu dekonstruieren und sie von einer modellhaften in eine dynamische Einheit zu transformieren, die ihrerseits diesem Prozeß ungleichmäßig und über einen langen Zeitraum hinweg unterworfen war.

Zwei wichtige methodologische Fallstricke gilt es dabei zu beachten. Der eine bezieht sich auf den Umgang mit Langzeitprozessen, der andere auf das Problem des Akteurs. Der Versuch, einen *longue durée*-Prozeß zu beschreiben, der vom 15. bis zum 20. Jahrhundert reicht, kann einem leicht den Vorwurf eintragen, man gehe von einer deterministischen, teleologischen und evolutionären Entwicklung aus, die in „gesäuberten“ Nationalstaaten kulminiert. Natürlich sind die „Nachzügler“ nicht einfach Nachzügler, die in einer idealen Laborsituation die Erfahrung von „Pionieren“ nachvollziehen. Das Ende des 20. Jahrhunderts unterscheidet sich vom Ende des 15. Jahrhunderts, und dies nicht zuletzt, weil die „Pioniere“ (die heute den ökonomisch wie politisch einflußreichsten Teil der Menschheit darstellen) diejenigen Verhaltensweisen als inakzeptabel betrachten, die etliche Jahrhunderte zuvor als normal akzeptiert oder oktroyiert wurden. Meiner Meinung nach gibt es zwei Möglichkeiten, auf diese Herausforderung zu antworten.

Die erste bezieht sich auf die Frage von *longue durée*-Prozessen bzw. darauf, ob es angemessen ist, verschiedene unterschiedliche Formen unter ein und derselben Kategorie zu subsumieren. Ein anderes Konzept – die Industrialisierung etwa – ist mit ähnlichen Vorwürfen konfrontiert. Nicht nur, daß die Industrialisierung sich über mehrere Jahrhunderte sowie über Europa hinweg erstreckte, sondern selbst in ihrem Kernraum, also in England, dauerte es Jahrhunderte, bis sie vollendet war und die verschiedenen Regionen des Landes sowie die verschiedenen Industriezweige erfaßt hatte (das 18. und 19. Jahrhundert oder, gemäß einer anderen Interpretation, den Zeitraum vom 16. bis zum 19. Jahrhundert). Natürlich waren die Mechanismen dieses Prozesses und der soziale Preis in verschiedenen Entwicklungsstadien unterschiedlich (mit Pionieren und Nachzüglern in den jeweiligen Fällen), aber niemand käme auf die Idee zu bestreiten, daß ihre gemeinsame Beschreibung als Teil eines Gesamtprozesses (und der entsprechenden Kategorie) epistemisch angemessen ist.

Man könnte auch ein noch grandioseres Beispiel anführen: Die Ausbreitung des Acker-

baus vom Fruchtbaren Halbmond nach Europa über Jahrtausende hinweg. Wie bekannt entstand der Ackerbau vor etwa zehntausend Jahren im Fruchtbaren Halbmond zwischen Euphrat und Tigris. Wie Luigi Cavalli-Sforza in seinem Buch „Genes, Peoples, and Languages“ gezeigt hat, breitete sich der Ackerbau von Südwestasien aus über den Balkan und von hier in den europäischen Nordwesten hinein mit einer Geschwindigkeit von einem Kilometer pro Jahr aus; das heißt, es dauerte viertausend Jahre, bis der Ackerbau die Britischen Inseln erreichte.³⁹ Sollten wir dies etwa nur deshalb nicht als Prozeß langer Dauer beschreiben, weil wir befürchten, daß dadurch die Gefahren teleologischen Handelns offenkundig werden? Überhaupt: Spielt es eine Rolle, wo ein Prozeß begann und durch wen, wenn er einmal abgeschlossen ist? Man stelle sich nur vor, Saddam Hussein hätte sich zum derivativen Charakter der Landwirtschaft der Britischen Inseln geäußert...

Kurz gesagt: Übergreifende Langzeitkategorien bergen zwar zwangsläufig die Gefahr des Essentialismus oder der Teleologie oder des Determinismus in sich, doch können wir diesen dadurch ausweichen, daß wir detaillierte und um Verständnis bemühte Forschungen anstellen, die auf die Spezifik von Region und Zeit Rücksicht nehmen. Als Wissenschaftler schulden wir unseren Lesern aber zumindest Folgerichtigkeit. Entweder wir wenden diese Kategorien (mit allen erforderlichen Einschränkungen und unter bewußter Inkaufnahme sämtlicher Risiken) auf alle an (auf den Balkan oder auf jede andere Region, die ähnlichen räumlich und zeitlich bedingten Prozessen unterworfen erscheint) oder streichen diese Kategorien gänzlich, proklamieren den unvermeidlichen Solipsismus und gleiten in ein epistemisches Nirwana.

Die andere mögliche Antwort bezieht sich auf den Vorwurf des Determinismus und das Problem des Akteurs. Impliziere ich mit meiner Argumentation, daß das östliche Europa von einem unausweichlichen Prozeß der Nationsbildung und ethnischen Homogenisierung überrollt wurde, zu dem es keine Alternative gab? Was die Theorie betrifft, so setze ich nicht auf reduktionistischen Determinismus, sondern plädiere für die Erforschung alternativer Entwicklungen an jedem historischen Knotenpunkt. Was die Praxis angeht, halte ich dafür, daß die Manövrierbarkeit kleiner Nationen und Staaten in hierarchischen Konfigurationen stark eingengt ist und daß sie in ihren Wahlmöglichkeiten bis in kleinste Details hinein eingeschränkt sind. Hier sei lediglich an die hegemonialen Diskurse (und entsprechend an die praktische Auflage) legitimer Monarchien zur Zeit des Wiener Kongresses erinnert, ebenso an die später entwickelte Sichtweise von Imperien als Anomalien wie die daraus folgende Annahme von Nationalstaaten als normativem Standard; und schließlich die aktuelle Zwangsjacke marktwirtschaftlicher Demokratie, die – ohne alternative Wahlmöglichkeit – vom Internationalen Währungsfond, der Weltbank und anderen führenden Wirtschaftsmächten propagiert wird.

Ein noch schwierigeres und ernsteres Problem, das angesprochen werden muß, ist die Frage, ob es die Verantwortung für die eigenen Handlungen bei den lokalen Akteuren

mindert, wenn man die Beschränkungen der Handlungsfreiheit hervorhebt. Ich will dies an einem anderen Beispiel erläutern. 1913 verfaßte der serbische Premierminister, Schriftsteller und Wissenschaftler Vladan Djordjević die expliziteste wie extremste rassistische Beschimpfung der Albaner, die es bis dahin gegeben hatte. Dies wurde naheliegenderweise in Verbindung gebracht mit den rassistischen antialbanischen Beleidigungen, die in den 1980er und 1990er Jahren in Serbien unter Präsident Milošević geäußert wurden.⁴⁰ Dies verdeutlicht ein diachrones Vorgehen, das eine Kontinuität im Diskurs Serbiens illustriert und die bewußte Auswahl einer kognitiven Karte darstellt. Dabei handelt es sich um eine gerechtfertigte Wahl, aber nicht um die einzig mögliche Option. Ich persönlich ziehe es vor, den Analyseraum auf die gesamte intellektuelle Karte des zeitgenössischen Europa auszuweiten. Im spezifischen Zeitraum der zweiten Hälfte des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts kann Vladan Djordjević in die Gesellschaft von Joseph de Gobineau, Houston Chamberlain, Richard Wagner, Adolf Hitler und anderen gestellt werden – also in den gemeinsamen Raum des europäischen Rassismus.⁴¹ Dies bewirkt indes nicht, daß Djordjevićs Ansichten weniger abstoßend wirken. Es führt allerdings dazu, daß das östliche Europa (und in diesem speziellen Falle das südöstliche Europa) in einen gemeinsamen europäischen oder globalen Raum gestellt sowie in eine angemessene vergleichende Perspektive gerückt und nicht länger in einer diachronischen und räumlichen Kontinuität des Balkans ghettotisiert wird. Erneut sei betont, daß meine Verwendung des Begriffes „gemeinsamer europäischer Raum“ nicht auf irgendeine ontologische Angst vor einer „Dezentrierung“ Europas zurückgeht. Ich essentialisiere Europa in keiner Weise, wie diese methodologische Versicherung in politischer Hinsicht auch nicht in den Anspruch einer Zugehörigkeit zum „gemeinsamen europäischen Haus“ im Sinne Gorbatschows übersetzt werden kann. Dieser Begriff spiegelt lediglich die konkrete Tatsache wider, daß Europa (in einem sehr elastischen Verständnis) der natürliche geographische und historische Hintergrund ist, auf den Entwicklungen in einer seiner Teilregionen in der hier diskutierten Zeitspanne am angemessensten projiziert werden können.

Lassen Sie mich die Vorstellung einer relativen Gleichzeitigkeit innerhalb eines *longue durée*-Rahmens noch einmal aufgreifen. Denn diese gestattet uns nicht nur, eine Periode einfach mittels linearer, aufeinanderfolgender Entwicklungen zu beschreiben, sondern als einen dialogischen Prozeß zu verstehen. Auf die folgende Art und Weise sieht dies Gupta mit Blick auf die Dritte Welt:

Die Geschichte der Nation als einer beweglichen, modularen Form ist eine Geschichte, die den zeitlichen Verzug der großen euro- wie amerikazentrischen Narrative der Moderne wiederherstellt. Fassen wir den Nationalismus als Prozeß auf, so erlaubt uns dies jedoch, diese Geschichte umzudrehen. Die Krise des US-Nationalismus, die politische Bewegungen gegen Imperialismus, Rassismus, Sexismus und Homophobie bewirkt haben,

40 Sundhaussen, Europa balcanica (wie Anm. 37), S. 652 f.

41 Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Problem siehe die neuere Arbeit von U. Linke, *Blood and Nation: The European Aesthetics of Race*. Philadelphia, PA 1999.

*die heute mit dem Begriff ‚die sechziger Jahre‘ belegt werden, wäre ohne die nationalen Befreiungskämpfe der Dritten Welt undenkbar: Wie könnte man die Geschichte der von Martin Luther King geführten Bewegung ohne Gandhi oder die Unabhängigkeit der neuen Nationalstaaten in Afrika oder diejenige der Anti-Kriegsbewegung ohne Vietnam und Ho Chi Minh schreiben?*⁴²

In einem vergleichbaren innereuropäischen Dialog kann viel von der romantischen Leidenschaft eines George Byron oder Aleksandr Puškin nicht verstanden werden, ohne den Einfluß des griechischen Nationalismus zu berücksichtigen; die Teilungen Polens und die anschließende Mobilisierung des polnischen Nationalismus haben Wellenbewegungen ausgelöst, die eine ganze Bandbreite von Reaktionen bei Philosophen und Schriftstellern hervorriefen, angefangen bei Jean-Jacques Rousseau bis zur Herausbildung einer spezifischen Russophobie im Europa des 19. Jahrhunderts – eine Rußlandfeindlichkeit, die auf weiten Strecken die Eigenart internationaler Beziehungen innerhalb Europas erklärt; die deutsche Vorliebe für Folklore ist ohne ihre *Serb connection* nicht verständlich; die Einführung des moralischen Prinzips (wenn auch nicht zwingend der Moral) in die britische Politik durch William Gladstone kann ohne den Anstoß durch den bulgarischen Nationalismus und den Gegenschlag, den er provozierte, nicht verstanden werden; und von den Querverbindungen zwischen dem Balkan und der neuen Weltordnung mit ihrem Ideal des Befriedungskrieges will ich erst gar nicht reden. Um es mit Gupta zu sagen:

*Eine Gramscische Perspektive, die Nationalismus nicht als Errungenschaft, sondern als fragile und beständig angefochtene Hegemonie begreift, die sich in einem größeren Kontext globaler geopolitischer, kapitalistischer und ideologischer Veränderungen formiert hat, würde uns ein Bild von der Zeit der Nation geben, das deutlich anders ist als dasjenige einer homogenen, leeren Zeit.*⁴³

Die Vorstellung relativer Gleichzeitigkeit innerhalb ein und derselben Periode, also koäntaner Phänomene, schließt das Vorhandensein ungleichzeitiger Entwicklungen im strikten Sinne des Wortes nicht aus. Dies läßt sich augenfällig an einem allgemeinen Überblick über Entstehung und Entwicklung der Nationalismen des Balkans bis zur Bildung ihrer Nationalstaaten illustrieren. Ich greife hier zur Eingrenzung den Nationalismus auf dem Balkan heraus, und zwar nicht nur aus Gründen eigener Sachkenntnis, sondern auch, weil hier relativ früh Nationalstaaten aus der davor bestehenden imperialen Formation, also aus dem Osmanischen Reich, heraus entstanden sind – relativ früh im Vergleich zu den osteuropäischen Gegenstücken unter habsburgischer oder russischer Herrschaft – sowie wegen ihrer postulierten relativen Rückständigkeit, selbst gegenüber Ostmitteleuropa. Das Beispiel des Balkans illustriert daher am pointiertesten das Argument, das ich vorbringen will.⁴⁴

42 Gupta, *Rethinking the Temporalities* (wie Anm. 17), S. 15 f.

43 Ebd., S. 16.

44 Es gibt kaum wirklich vergleichende Studien zur Entstehung und Entwicklung des Nationalismus in den beiden

Miroslav Hrochs einflußreiches Modell der Nationsbildung, das für die kleineren Nationen Mittel- und Osteuropas entwickelt wurde, stellt einen sehr hilfreichen Ausgangspunkt für eine vergleichende Analyse dar.⁴⁵ Hroch identifizierte drei Phasen der Entwicklung: Phase A, genannt die wissenschaftliche Phase, während der eine kleine Elite von Aktivisten das Studium von Sprache, Kultur und Geschichte aufnimmt; Phase B, in der Patrioten jenseits der Wissenschaftselite mobilisiert werden und in der eigenen ethnischen Gruppe nationales Bewußtsein „zu erwecken“ versuchen – die Phase nationaler Agitation; und Phase C, das Zeitalter nationaler Massenbewegungen, in dem eine voll ausgeprägte Sozialstruktur entstand und die Bewegungen sich in rivalisierende Flügel mit ihren eigenen nationalen Programmen ausdifferenzierten.⁴⁶

imperialen Regionen der Osmanen und der Habsburger. Die meisten allgemeinen historischen Abrisse zum östlichen Europa zählen die verschiedenen Fälle lediglich auf, ohne daß das Vorhandensein oder das Fehlen regionaler Charakteristika analysiert würde. Auf der anderen Seite enthalten diejenigen Untersuchungen, die von fundamentalen Unterschieden zwischen Ostmitteleuropa und Südosteuropa ausgehen (und die mehrheitlich aus der Feder von Politikwissenschaftlern stammen), keinerlei empirische Analyse, sondern stützen sich stattdessen auf die Region Modelle über. Der berühmte Essay von Jenő Szűcs „Die drei historischen Regionen Europas“ streift Südosteuropa nicht einmal, da seine absolute Unterschiedlichkeit ohne Beleg als Allgemeinwissen vorausgesetzt wird. Einer der seltenen Versuche eines Vergleichs ist neuerdings M. Hroch, *Die nationalen Formierungsprozesse in Mittel- und Südosteuropa: Ein Vergleich*, in: *Elitenwandel und Modernisierung in Osteuropa*. Berlin 1995 (Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte 2, 1995), S. 7-16.

Der Versuch eines großen Historikers, eine auf höchst fragmentarisches Wissen über südosteuropäische Entwicklungen gestützte vergleichende Analyse anzustellen, ist eine peinliche Lektüre. Das ganze wäre wohl kaum der Rede wert, wäre es nicht so selten und würde es nicht die fundamentalen Schwierigkeiten beim Anstellen genuiner Vergleiche ohne entsprechende Sachkenntnis vor Augen führen. Auf der anderen Seite erscheinen nach und nach einige wertvolle intraregionale Vergleiche. Siehe etwa D. Miškova, *Prisposobjavane na svoboda: Modernost-legitimnost v Srbija i Rumänija prez XIX v.* [Aneignung der Freiheit: Modernität-Legitimität in Serbien und Rumänien im 19. Jahrhundert]. Sofia 2001, oder I. Bock, *Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa: Polen und die Tschechoslowakei*. Bremen 1994. Ungeachtet qualitativer Unebenheiten ebenfalls der Erwähnung wert ist der Sammelband: *The National Idea as a Research Problem*, hrsg. v. J. Sujekta. Warszawa 2002, der das Ergebnis einer internationalen Konferenz an der Polnischen Akademie der Wissenschaften ist. Während die Einleitung die Chance verpaßt, das komparative Potential der verschiedenen Studien zu beleuchten, ist allein die Tatsache, daß diese ganz selbstverständlich über den postulierten Graben hinwegreichen und Polen, Litauen, Bulgarien, Makedonien, Ukrainer, Ungarn, Tschechen, Kaschuben und Burjäten umfassen, bereits eine recht positive Entwicklung.

45 Hroch unterscheidet zwischen zwei unterschiedlichen Phasen im Prozeß der Nationsbildung: Eine, die im Mittelalter beginnt, und eine andere, die den Übergang zum kapitalistischen Wirtschaftsleben begleitet, d. h. die Bildung der modernen Nation als solcher. Das erste Stadium resultierte in zwei unterschiedlichen Ergebnissen. Das eine war die Entwicklung des frühmodernen Staates, sei er absolutistisch oder mit einem Ständesystem, unter der Vorherrschaft einer einzelnen ethnischen Kultur. In diesem Fall wurde das alte Regime mittels Reform oder Revolution „in eine moderne bürgerliche Gesellschaft“ transformiert, und zwar „parallel zum Aufbau eines Nationalstaates als Gemeinwesen gleicher Bürger“. Das zweite Ergebnis stellte sich in solchen Fällen ein, in denen „eine ‚exogene‘ herrschende Klasse ethnische Gruppen dominierte, die ein kompaktes Territorium besaßen, aber keinen ‚eigenen‘ Adel, keine politische Einheit oder durchgängige literarische Tradition besaßen.“ Auch wenn Hroch so vorsichtig war und Übergangsfälle sowie Ausnahmen beleuchtete, so überweg in seiner Sicht das erstgenannte Ergebnis in Westeuropa, wohingegen das zweitgenannte als typisch für Osteuropa ausgemacht wurde. Vgl. M. Hroch, *National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe*. In: *Mapping the Nation*, hrsg. v. Gopal Balakrishnan. London 1996, S. 79 f.

46 Hroch, *Social Preconditions of National Revival* (wie Anm. 32), S. 22-24 und passim. In seinem Artikel „From National Movement“ aus dem Jahr 1996 charakterisierte Hroch die Phase C als diejenige Periode, in der „der Großteil der Bevölkerung besonderes Gewicht auf seine nationale Identität legte“ (81). Mit Blick auf die beträchtliche Literatur zum langwierigen Prozeß der Nationsbildung, der selbst im westeuropäischen Bereich am radikalsten und erfolgreichsten nach dem Triumph des Nationalismus und dem Aufbau des Nationalstaats war, kann dies

Sämtliche Nationalbewegungen des Balkans gingen durch die aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen ihrer nationalen Idee, wie sie Hroch für das 18. und 19. Jahrhundert skizziert hat, doch war diese Entwicklung eine asynchrone, wie auch die verschiedenen Phasen in den einzelnen Fällen von unterschiedlicher Dauer waren. Wenn dem griechischen Nationalismus, um mit dem frühesten zu beginnen, der Status eines Maßstabes zuerkannt wird, an dem die anderen Nationalismen zu messen sind, dann kann für den serbischen Fall noch vor Autonomie und Unabhängigkeit eine Verknüpfung der Phasen B und C beobachtet werden; für den bulgarischen Fall ist dagegen eine langgezogene B-Phase festzustellen, und für die Albaner schließlich sind nahezu zeitgleiche A- und B-Phasen auszumachen, bevor sie noch vor Beginn der C-Phase in die Unabhängigkeit gestürzt wurden.

Dieser asynchrone Charakter der einzelnen Nationalbewegungen erklärt überdies die Idiosynkrasie ihrer Beziehungen untereinander. Der griechische Nationalismus, der über das Werkzeug des ersten, wenngleich schwachen Staates auf dem Balkan sowie über eine lautstarke und ehrgeizige nationale Irredenta verfügte, entwickelte sich im Laufe des gesamten 19. Jahrhunderts zum hegemonialen Nationalismus auf der Halbinsel – bis dahin, daß er sein nationales Programm im Gefolge des Ersten Weltkriegs und vor allem der kleinasiatischen Katastrophe von 1922 aufgab. Ähnlich messianische Züge, wenngleich in bescheidenerem Umfang, entwickelte der serbische Nationalismus als Einiger und Führer der Südslawen. Im Unterschied dazu zeichnete sich der bulgarische Nationalismus durch eine einzigartige defensive Qualität aus. Die defensive Einstellung gegenüber Europa ist dabei eine Eigenschaft, die allen osteuropäischen Nationalismen (wenn auch nicht von Anfang an) gemeinsam ist, doch im bulgarischen Fall trat sie in verschärfter Form in Erscheinung, da dieser Nationalismus gegen die zuvor formierten Nationalismen und die zuvor artikulierten irredentistischen Programme seiner Nachbarn operieren mußte. Im albanischen Fall verwandelte eine ähnliche defensive Haltung und Besorgnis dann das ursprüngliche Streben nach kultureller Autonomie in eines nach Unabhängigkeit.

Wenn wir die Besonderheiten des Verzugssyndroms und des Unvollkommenheitskomplexes zwischen den sogenannten Dritte-Welt-Nationen des zwanzigsten Jahrhunderts wie Indien, Pakistan oder den afrikanischen Staaten, also den postkolonialen Nationen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind, auf der einen Seite und denjenigen der osteuropäischen Nationen auf der anderen Seite miteinander vergleichen, dann sticht ein merkwürdiger, wenngleich nicht fundamentaler Zug heraus: Ich gebe zu, daß die diskursiven Charakteristika des Verhältnisses der neuen Nationalstaaten zum Westen in beiden Gruppen gleich sowie sämtlich auf der Vorraussetzung gegründet sind, daß Europa – „der Westen“ – die Vorlage für Imitation ist sowie daß das Modernisierungsstreben als

bezweifelt werden. Von der im Begriff „Großteil der Bevölkerung“ steckenden Ausflucht abgesehen, kann die These von einer Phase der Massenhaftigkeit immerhin dann akzeptiert werden, wenn die Unterstützung auf einen substantiellen Teil der Bevölkerung eingeschränkt wird oder auf einen Teil, der eine kritische Masse bildet, ohne jedoch in irgendeiner Art und Weise die Mehrheit darzustellen.

ein Aufholen gekennzeichnet wird, wobei Zeit akzeleriert: „Wir müssen in einem Jahrzehnt oder zwei erreichen, was andere in einem Jahrhundert oder zwei erreicht haben.“ Entsprechend sind die Hauptkategorien bei der Untersuchung der Vergangenheit solche der Leere: Unvollkommenheit, Abwesenheit, das heißt, was man nicht ist, Unvollständigkeit, Rückständigkeit, Aufholen, Scheitern, Selbstausschluß, negatives Bewußtsein und so weiter. Und ebenfalls in beiden Fällen sind die Gründe für Rückständigkeit externer Art.

Während jedoch in der Dritten Welt der Agent der Rückständigkeit der Westen selbst ist, ist dies im östlichen Europa, wo die Schuldigen wechselseitig das Habsburgische, das Osmanische und das Russische Reich beziehungsweise das sowjetische Imperium sind, nicht der Fall. Die Ausnahme dieser Regel ist die Türkei, wo es eine starke Deutungsrichtung gibt, die das Osmanische Reich im letzten Jahrhundert seiner Existenz als Quasi-Kolonie des Westens sieht und diese als halb-kolonial beschreibt, und wo entsprechend Dependenztheorie, Weltsystemtheorie und Postkolonialismusforschung auf fruchtbaren Boden gefallen sind. Mit Blick auf das übrige Osteuropa werden die osmanische oder russische Herrschaft oder der von der Sowjetunion aufoktrozierte Kommunismus als ursächlich für die Entwicklung des östlichen Europa innerhalb der von ihm mitkonstituierten Großregion, also Europa, gewertet. Folglich wird das Hinterherhinken, das die eigene Entwicklung verzögert, als künstlich eingestuft. Kurz gesagt: Das Aufholen, die Beschleunigung der Zeit in der Zukunft gehört zum eigenen „was wäre gewesen, wenn“. Europas Vergangenheit ist Osteuropas authentische, nicht imitierende Zukunft. Das ist natürlich nur eine von vielen unterschiedlichen historiographischen Einschätzungen, aber ich halte dafür, daß es die dominierende für die meisten osteuropäischen Nationalismen ist. Sicher gibt es darüber hinaus Analysen, die die Einzigartigkeit Mitteleuropas oder des Balkans hervorzuheben trachten, ihr „Anderssein“ gegenüber dem Westen als auch dem Osten, doch haben sie nie die Bedeutungs- oder Einflüssebene erreicht, die etwa die slawophile Ideologie oder die eurasische Idee in Rußland gehabt haben. Die Mitteleuropa-Idee, die in den 1980er und 1990er Jahren beträchtliche Bedeutung als Emanzipations- und Legitimationsinstrument entwickelte, hat sich im Alltag aufgelöst. Hinzu kommt etwas anderes: Gerade weil sich die nationale Idee auf dem Balkan bei der Mehrzahl der ethnischen Gruppen relativ früh entwickelte – von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an –, war in der Entstehungsphase der Nationalismen des Balkans eine defensive Haltung gegenüber Europa nicht anzutreffen. Immerhin entwickelten sich einige der Nationalbewegungen des Balkans mindestens eine Generation früher, verglichen mit vielen anderen osteuropäischen Nationalismen in den Imperien der Habsburger und der Romanovs. Dies gilt etwa für die finnischen und die baltischen Nationalismen, für Slowaken, Ruthenen und so weiter. In der Regel bestand hier eine Gleichzeitigkeit zu den deutschen und italienischen Bewegungen, und im griechischen wie serbischen Fall wurde die Staatlichkeit früher erreicht, wenngleich in verstümmelter Form. Die besagte defensive Haltung läßt sich in Reinform erst nach der Errichtung unabhängiger Nationalstaaten auf dem Balkan beobachten – mit einer Fortsetzung bis in die Gegenwart, in der das Fehlen von Wohlstand, institutionalisierter Sachkenntnis und Humankapital

in diesen Gesellschaften als schmerzhafter Mangel empfunden wird. Aber dies war, wie gesagt, in der Prägephase des Nationalismus auf dem Balkan nicht der Fall. Als mit den Griechen die erste ethnische Gruppe des Balkans, die ein fortschrittliches Netzwerk von Bildungseinrichtungen schuf, die nationale Idee propagierte, suchte sie ein inspirierendes Modell weniger in Westeuropa, als vielmehr in ihrer eigenen glorreichen Vergangenheit – einer Vergangenheit, die zur selben Zeit als inspirierendes Modell für aufgeklärte Westeuropäer diente.⁴⁷ In der eigentümlichen nationalistischen Rhetorik ging es nicht um das *Leihen* von Ideen von einem *fremden* Nachbarn (dem Westen), sondern um die Überwindung der degenerierenden und verzögernden Wirkung der *fremden* Unterdrückung durch einen anderen Nachbarn (die Osmanen) und um den Anschluß an die *eigene* Familie (das christliche Europa). Ganz ähnlich kämpften die Bulgaren in der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen etwas, das sie als doppelte *fremde* Unterdrückung auffaßten (die politische der Osmanen und die religiöse der Griechen); ihre nationale Ideologie galt als gleichwertig mit den avanciertesten Ideen im Europa dieser Zeit und keineswegs als diese nacheifernde Kopie: Mazzinischer Nationalismus, republikanische Ideen, gar frühe sozialistische Regungen.

Was nun den zeitlichen Aspekt betrifft, der im Begriff der Präzedenz enthalten ist, so macht dieser epistemisch nur insofern Sinn, als direkte Einflußnahme nachgewiesen und Übertragungsmuster aufgezeigt werden können, so wie dies im Falle des unbestrittenen Einflusses tschechischer Bildung und Kultur im allgemeinen auf die slowakische Gesellschaft oder griechischer auf die bulgarische Gesellschaft der Fall ist. Andernfalls ist zeitliche Priorität regelrecht unwesentlich. Anders verhält es sich jedoch mit der Frage danach, wie Präzedenz bewertet wird, und dies vor allem durch diejenigen, die sich rühmen, die ersten gewesen zu sein, und folglich auf einem Urheberrecht bestehen. Dies ist dann gegenstandslos, wenn ein *longue durée*-Prozeß abgeschlossen ist, wie ich mit dem Beispiel des Ackerbaus versucht habe zu belegen, oder selbst wenn er weltweit noch unvollendet ist, wie etwa im Fall der Industrialisierung. Die ansonsten mächtige Historiographie zur englischen industriellen Revolution nimmt sich dort mitleiderregend aus, wo sie den analytischen Diskurs verläßt und psychologische oder moralische Erklärungen für

47 Adamantios Korais, der sowohl für den im Westen dominierenden Geist des klassischen Altertums als auch für die zu Beginn des 19. Jahrhunderts sich verbreitenden Ideen des liberalen Nationalismus sensibilisiert war, arbeitete unermüdlich darauf hin, seinen griechischen Landsleuten ein Gefühl des Stolzes auf ihre glorreiche Vergangenheit einzupflanzen. Indem er, die berühmte Stadt Paris, Heimstadt sämtlicher Künste und Wissenschaften, das neue Athen“ pries, kam er zu der Überzeugung, daß, es jedermann erstaunen muss – außer einen Griechen, der weiß, daß vor zweitausend Jahren seine Vorfahren einen ähnlichen (und vielleicht höheren) Grad an Weisheit erreicht haben –, [obwohl] dieses Erstaunen mit Melancholie gemischt werden muss, wenn man bedenkt, daß Tugenden dieser Art im heutigen Griechenland nicht nur mehr vorhanden sind, sondern durch tausend Übel ersetzt wurden.“ Siehe: *The Movement for Greek Independence, 1770–1821: A Collection of Documents*, hrsg. v. R. Clogg. New York 1976, S. 45. Dies ist ein gutes Beispiel für das obengenannte dialogische Prinzip, demzufolge ein sich gegenseitig bereichernder Dialog im Gang ist, ein Dialog zwischen der von klassischem griechischen Denken inspirierten westeuropäischen Aufklärung und der griechischen Aufklärung in Person eines ihrer Hauptexponenten, Korais. Dieser selbst war einer der wichtigsten Transmissionsriemen zwischen griechischen Autoren und dem intellektuellen Publikum in Paris sowie gleichzeitig vom dort herrschenden Geist inspiriert.

englische Priorität und Einzigartigkeit bemüht, vor allem jetzt, wo Großbritannien auf der Rangliste der Industrie- und Finanzmächte etliche Plätze abgerutscht ist. Wenn der Prozeß allerdings im Gange ist, ist Präzedenz ein sehr starkes und effektives ideologisches Argument, das von den Mächtigen bereitwillig ausgenutzt und manipuliert wird. Bisher habe ich vor allem das Problem der Zeit innerhalb der unterschiedlichen osteuropäischen Nationalismen oder zwischen dem osteuropäischen Nationalismus als solchem und dem Westen behandelt. Aber das Problem kann auch in Form verschiedener Zeitmodi innerhalb der einzelnen Nationalismen untersucht werden, auch wenn dies bislang nicht explizit getan worden ist. Meines Wissens nach wurde keine osteuropäische Gesellschaft auf die Fragestellung hin untersucht, wie unterschiedliche soziale Gruppen – Klassen, Berufsgruppen, Konfessionen, Altersgruppen, Geschlechter und andere – mit ihren eigenen Zeitrhythmen und ihrem eigenen Verständnis von Wandel, manche gar mit zeitgebundenen Philosophien, auf die neue Zeit (oder besser: die neuen Zeiten) der Nation reagieren und sich diesbezüglich aufgeschlossen zeigen.⁴⁸ Ich kenne überdies keine vergleichbaren Studien zu Regionen außerhalb des östlichen Europa, zumindest was den Nationalismus betrifft, auch wenn diese Frage in anderen Kontexten implizit angetippt worden ist. Dies gilt etwa für die Debatte zum Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus, die von den 1960er bis zu den 1980er Jahren eine bedeutsame Historiographie, vor allem in Deutschland, hervorgebracht hat. Auch wenn hier nicht immer explizit die Kategorie der Zeit angesprochen wurde, wurden doch Fragen ungleicher ökonomischer Entwicklung neben solchen nach spezifischen Kulturmustern und Verhaltensweisen aufgeworfen.⁴⁹ Diese wurden später unter dem beschwörenden Begriff der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ subsumiert.⁵⁰ Doch die meisten dieser Arbeiten sind von einem generellen Glauben daran durchdrungen, daß die Gesellschaft letztendlich in einer einzigen und gemeinsamen Geschichte aufgehen wird, wie Alf Lüdtke in seiner Übersicht zu marxistischen Perspektiven in der Geschichtsschreibung zeigt. Das

48 Ich bin mittlerweile auf eine glückliche Ausnahme gestoßen, auch wenn es eine Ausnahme bleibt: den ausgezeichneten Artikel von K. Popova, „Chramät, Sv. Dimităr' i bojat pri Port Artur: Säbitija i vreme v pripiskite vărchu cärkovnite knigi v selo Tešovo“ [Die Kirche, Hl. Demetrius' und die Schlacht von Port Arthur: Ereignisse und Zeit in den Randbemerkungen auf Kirchenbüchern im Dorf Tešovo], in: *Balkanistic Forum* 3/2 (1994), S. 76-106. Er zeigt den allmählichen Wechsel in Mentalität und Zeitverständnis beim Klerus sowie das Ersetzen zyklischer durch lineare Zeit im Laufe eines halben Jahrhunderts. Vgl. auch C. Georgieva, „Istoričeskoto sǎznanie i otčitaneto na vremeto“ [Das historische Bewußtsein und die Zeitrechnung], in: *Istorija* 1 (1992), S. 12-16. Zahlreiche Artikel in dem obengenannten, von Alexandru Zub herausgegebenen Sammelband berühren ähnliche Probleme bezüglich Rumänien: M. Droin, *Interférence temporelles dans la révolte de Horea (1784)* und L. Antonesei, *Interprétations du temps populaire dans la culture roumaine de l'entre-deux-guerres*, in: Zub, *Temps et changement* (wie Anm. 3), S. 85-97, 167-186.

49 Vergleiche etwa Hans Medicks Studie über plebejische Kultur und Wirtschaft, vor allem über Erfahrungen und Verhaltensweisen von Armen und Besitzlosen im Übergang zum Kapitalismus: H. Medick, *Plebejische Kultur, plebejische Öffentlichkeit, plebejische Ökonomie: Über Erfahrungs- und Verhaltensweisen Besitzarmer und Besitzloser in der Übergangsphase zum Kapitalismus*, in: *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*, hrsg. v. R. Berdahl, A. Lüdtke und H. Medick. Frankfurt a. M. 1982, S. 157-204.

50 Siehe vor allem Kosellecks Behandlung historischer Beschleunigung: „Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?“, in: Ders., *Zeitschichten* (wie Anm. 2), S. 150-176, 177-202, vor allem S. 165 und 175, sowie allgemein in methodologischen Essays, S. 9, 101, 307.

bahnbrechende Werk diesbezüglich stammt von Ernst Bloch, der die Idee „multitemporaler und multispatialer Dialektik“ entwickelte, indes postulierte, daß dies lediglich eine temporäre Erscheinung sei. In seiner Perspektive war Fortschritt der große Vereinheitlicher.⁵¹ Es scheint, daß dieser Glaube an die Harmonie zeitlicher Perspektiven, wie Alf Lüdtke meint, ein Ergebnis der Tatsache ist, daß Historiker erst vor relativ kurzer Zeit begonnen haben, der Bedeutung von Alltagshandeln beim Verstehen spezifischer Reaktionen auf globale wie zugleich lokale Prozesse die notwendige Aufmerksamkeit zu widmen. Folglich fordert er Untersuchungen ein, die historische Zeit pluralisieren, vor allem um damit die Annäherung an „den anderen“ als etwas Konstitutives für den historischen Prozeß – nicht als bloßen Zuschauer – zu bewerkstelligen.⁵²

Ich habe, wie gesagt, versucht zu zeigen, daß das östliche Europa als ganzes und das Teilproblem des osteuropäischen Nationalismus in der Geschichtsschreibung als historische Untersuchungsgegenstände vergleichbar mit ethnologischen Gegenständen begriffen wurden.

Johannes Fabian hat uns eine glänzende Kritik der „Ursünde“ seiner eigenen Disziplin geliefert:

*Die Ethnologie entstand und etablierte sich als allochroner Diskurs; sie ist die Wissenschaft von anderen Menschen in anderer Zeit. Sie ist ein Diskurs, dessen Bezugsrahmen aus der Gegenwart des sprechenden/schreibenden Objekts entfernt worden ist. Diese ‚petrifizierte Beziehung‘ ist ein Skandal. Der Andere der Ethnologie sind unabänderlich andere Menschen, die unsere Zeitgenossen sind.*⁵³

In einer optimistischen und oberflächlichen Sicht nimmt es sich so aus, als habe die Geschichtsschreibung an dieser Sünde keinen Anteil: Immerhin stellt sie per definitionem einen ungleichzeitigen Diskurs dar, handelt in der Tat von anderen Menschen in anderer Zeit. Allerdings löst ein genauerer Blick jeglichen Optimismus auf. Typisch für die westliche Geschichtsschreibung (deren regionale Filiale die osteuropäische Geschichtsschreibung ja ist) ist von Beginn an ihre Gegenwartsbezogenheit. Der Hang, die Vergangenheit in präsentischen Begriffen zu deuten, nahm Lynn Hunt zufolge „eine eher problematische Wendung, als im 17. Jahrhundert die Vorstellung von ‚der Moderne‘ Platz griff. Mit der Zeit wurde die Moderne zum Maßstab, gemessen an dem der Großteil der Vergangenheit, ja sogar der westlichen Vergangenheit, sich als unzureichend ausnahm.“⁵⁴

Dieser Hang bewirkte eine Art moralischer Selbstzufriedenheit, ein temporäres Gefühl

51 E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a. M. 1962, zit. nach: Was bleibt von marxistischen Perspektiven in der Geschichtsforschung, hrsg. v. A. Lüdtke. Göttingen 1997, S. 15 f.

52 Ebd., S. 18 f.

53 Fabian (wie Anm. 6), S. 143.

54 L. Hunt, Against Presentism, in: Perspectives: Newsletter of the America Historical Association 40/5 (2002), S. 7 ff. Hunt stellt fest, daß ironischerweise Intoleranz gegen nicht normkonforme Ausländer eher in westlichen Interpretationen der eigenen als der nicht-westlichen Geschichte erscheinen. Mit dem Auftauchen von kulturellem Relativismus und politischer Korrektheit „sind wir eher bereit die Existenz von Eunuchen und Harems als diejenige etwa von Hexen akzeptieren und ihre moralische Ambiguität zu tolerieren“.

der Überlegenheit. Diese Art des Schreibens, die auf evolutionärem Denken und Fortschrittsgläubigkeit beruhte, ist allen großen teleologischen Berichten gemeinsam, seien diese von Hegels höchsten Errungenschaften des Staates oder dem Streben nach dem Volksgeist oder von Revolution und sozialer Gleichheit inspiriert. Während der genuine und im Kern zutreffende Allochronismus gegenüber den eigenen (westlichen) Vorgängern dabei eine gewisse Arroganz des Urteils aufweist, trägt die Einstellung zu den nicht-westlichen Zeitgenossen alle Züge von anthropologischem Allochronismus: Diese Menschen waren in der Zeit hoffnungslos hinterher, und dies selbst im Vergleich zu den eigenen und alles andere als vollkommenen westlichen Vorgängern.

Selbst als das evolutionäre Denken „als herrschendes Paradigma in der Ethnologie nahezu abgeschafft war, blieben die Zeitvorstellungen, die es etabliert hat, unverändert,“ beklagt Fabian.⁵⁵ Ich habe versucht zu zeigen, wie dies in der historischen Analyse mit ihren Strukturmodellen von „zeitloser“ Theorie und Methode“ und dem Ausklammern der „Zeit“ als Dimension interkultureller Forschung funktioniert.⁵⁶ Ich habe des weiteren versucht, deutlich zu machen, daß dieser Trugschluß vermieden werden kann, wobei sich die Vorstellung relativer Zeitgleichheit innerhalb eines Prozesses langer Dauer als besonders erkenntnisträchtig ausnimmt. Daß dabei zentrale Aspekte historischer Kurzzeitanalyse wie Folgeentwicklung, Transmission oder Diffusion nicht übersehen werden dürfen, versteht sich von selbst. Um mit Fabians eigenem wirkungsvollen Schluß zu schließen: „Es gibt Möglichkeiten, den anderen am selben Ort und in der selben Zeit zu treffen.“⁵⁷

55 Fabian (wie Anm. 6), S. 147.

56 Ebd., S. 41.

57 Ebd., S. 165.

LITERATURBERICHT

Religionsfreiheit und Religionsrecht aus deutscher, europäischer, indischer und islamischer Perspektive – jenseits des „Kampfes der Kulturen“

Zu drei jüngeren Arbeiten, einer Preisrede und einem Tagungsband¹

Helmut Goerlich

Neuansätze im Recht des Verhältnisses von „Staat“ und „Kirchen“ sind selten. Dies ist so, obwohl der rechtliche Wandel vom genuinen Staatskirchenrecht zu einem Religions-, verfassungsrecht oder gar – unbeschadet des Verfassungsranges zahlreicher Vorschriften des Gebietes in Deutschland – einem bloßen Religionsrecht als Sachrecht eines Lebensbereichs sich fortgesetzt vollzieht, entsprechend oft dem sozialen Wandel, der ebenso unaufhaltsam erscheint. Außerdem ist der Blick über die Grenzen lehrreich. Deshalb sind hier zwei Neuerscheinungen einbezogen, eine, die die indische Sicht vermittelt und eine andere, die sich mit der Lage im Nahen Osten unter den Auspizien islamischer Dominanz auseinandersetzt.

- 1 Zugleich Rezension der Arbeiten von Claus Dieter Classen, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in der Grundrechtsordnung. Zur besonderen Bedeutung der religionsverfassungsrechtlichen Garantien im Lichte der allgemeinen Grundrechtsdogmatik, (= Jus Publicum. Beiträge zum öffentlichen Recht, Bd. 100, XI), Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr 2003, 195 Seiten; Konrad Sahlfeld, Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte (= Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft, Bd. 3), Zürich: Schulthess Juristische Medien 2004, 406 Seiten; Ira Das, Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung (= Jus Ecclesiasticum, Bd. 76), Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr 2004, 257 Seiten, schließlich Sadik Al-Azm, Islam und säkularer Humanismus. Übersetzungen von Alexandra Riebe, hrsg. von Eilert Herms und Lucas Preis, Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr 2005, sowie H. G. Kippenberg / G. F. Schuppert (Hgg.), Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr 2005, 350 Seiten.

I.

Einen Neuansatz versucht nun Claus Dieter Classen mit einer Monographie. Diese entstand vor folgendem Hintergrund: Mit dem Tod von Bernd Jeand'Heur und dem Weggang von Stefan Korieth nach München sind in Mecklenburg-Vorpommern zwei kompetente Vertreter des Staatskirchenrechts ausgeschieden. Die Nachfolge ist nicht so ausgefallen, dass sie in diesem Felde wirklich durch einen Neuzugang ersetzt worden wären, was sicher auch an dem knappen Angebot liegt. In diese Lücke tritt aber der Greifswalder Ordinarius Classen bewusst und sucht sie zu schließen mit einer Schrift, die alsbald vom engeren Fach und dort spezifischen Verfechtern eines noch großkirchlich geprägten Staatskirchenrechts kritisch aufgenommen wurde.² Im norddeutschen Raum ist es aber unabhängig davon zu begrüßen, wenn die Tradition sich fortsetzt, die auch im Lehrbuch des Staatskirchenrechts von Jeand'Heur und Korieth ihren Niederschlag fand.

Die Schrift beansprucht, aktuelle Probleme einer entkirchlichten und einer religiös pluralen Gesellschaft rechtlich eher fassbar zu machen als die herkömmliche, den christlichen „Groß“kirchen vor allem gerecht werdende Dogmatik des Staatskirchenrechts. Ob ihr das gelingt, das steht auf einem anderen Blatt. Den Anspruch findet man nach einer Einführung in die neue Perspektive in drei Schritten ausgebreitet: Einem ersten Teil zu „Inhaltlichen Problemen der Religionsfreiheit“, einem zweiten zu „Organisation und Religion“ sowie einem dritten Teil zur „Reichweite des Selbstverwaltungsrechts der Religionsgemeinschaften“. In allen drei Teilen werden restriktivere Ansätze zu Inhalt und Umfang des Schutzbereichs der jeweils angesprochenen Freiheiten vertreten: Die Religionsfreiheit selbst wird nur dann als einschlägig angesehen, sofern es um die Teilhabe an einer „organisierten Religion“ geht, anderenfalls soll die Gewissensfreiheit einschlägig sein. Eine Religionsgemeinschaft soll einen „besseren“ Schutz genießen als ein bloßer „religiöser Verein“, der nur dienende Funktion – also nicht Bekenntnisfunktionen – hat. Deswegen fällt etwa Scientology aus dem Schutz heraus, auch weil hier Doppelmitgliedschaften zulässig sind. Für den Islam wird damit zugleich den weltlichen Gerichten möglich, die Verbindlichkeit seiner Lebensregeln zu überprüfen und gegebenenfalls zu verneinen, selbst wenn dann im Einzelfall die Notbremse einer Zumutbarkeitsregel noch soll gezogen werden können, etwa hinsichtlich des Verzichts auf den Genuss von unreinem Fleisch. Und die Reichweite der eigenen Ordnung im Sinne des kirchlichen Selbstverwaltungsrechts soll kürzer greifen als in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Diese Konzeption erlaubt es, „mehr“ in den Kontext des „forum internum“ zu verweisen, also in den Horizont des Gewissens, das sich nicht unbedingt äußern muss, weniger in den Foren der Äußerung einer „Religion“ zuzulassen und schließlich dem weltlichen Recht größeren Raum zu verschaffen. Das erlaubt auch

2 Vgl. etwa die eingehende und kämpferische Rezension von M. Germann, *Der Staat* 43 (2004), S. 491 ff., der zugleich am Ende gegen anonym bleibende Grundrechtslehrer polemisiert, die sich gegen die „herrschende Meinung stilisieren“; Classen wird dann auf die Schulter geklopft, da er sich diesen nicht zugesellt.

die Disziplinierung solcher Personen zurückzunehmen, die den Konfessionsstand ihres Arbeitgebers in dieser „Dienstgemeinschaft“ der betreffenden Kirche nicht teilen³ – ein in den neuen Bundesländern verständliches Anliegen. Auf der anderen Seite befremdet es diejenigen, die die Autonomie der christlichen Kirchen weiter gesteckt und an alle Mitarbeiter ihrer Einrichtungen einen kirchlichen Auftrag im engeren Sinne gerichtet sehen. Zugleich muss das Konzept von Classen den Islam gefährden, der sich nicht in dem Maße organisiert, dass ihm und seinen Anhängern nach diesem Konzept ein forum externum wirklich zur Verfügung stehen kann. Seinen Vereinen kommt es dann nicht zu, sich auf die Religionsfreiheit berufen zu können, wenn man diesen Ansatz konsequent vertritt. Classen selbst will dieses Problem im Rahmen seines Konzepts lösen, indem er einen offeneren Begriff der Religionsgemeinschaft zu Grunde legt, was auch dem Protestantismus zum Teil zu Gute kommen kann. Das gilt noch mehr für den Islam; denn auch dort sind bekennnisbezogenen Regeln in Gemeinschaften fassbar, ohne dass dies mit einer Organisationsstruktur von nennenswerter Dichte einhergeht. Es bleibt aber die gemeinschaftsorientierte Ausleuchtung der Rechte des Art. 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (GG), die fragwürdig erscheint. Eine personal-individualistische Sicht der Grundrechte, die ja durchaus auch ihren – allerdings in gewisser Weise nicht nur für den Einzelnen, sondern auch darüber hinaus – riskanten Hintergrund in der Geschichte des Glaubens und der Kirchen hat, kann diese Ausleuchtung nicht erfassen, da sie das Phänomen Religion gewissermaßen kollektiviert wahrnimmt. Das ist aber nicht zwingend und vernachlässigt viel. Denn in der individuellen Differenz der Glaubensauffassungen liegt immer auch das Moment der Gefahr einer Diskriminierung. Beide, diese Differenz und diese Gefahr sind es aber auch, die die Geschichte der Toleranz eröffnet haben und bis heute eine entscheidende Grundlage neben vergesellschafteten oder gar vergemeinschafteten religiösen Lebensformen in der westlichen Kultur darstellen. Diese Kultur der Differenz aber ist es zugleich, die man immer neu vermitteln muss, sollen Beschaffenheit und Rechtsbestand dieses neuzeitlichen Staates erhalten bleiben.

Die Ungewissheit der individuellen Orientierung kann nicht aufgelöst werden in solchen Lebensformen, ebenso wenig wie die Würde im Rückgriff auf ältere Formen der Herstellung von Gewissheit preisgegeben werden darf. Die dafür erforderliche Offenheit geht mit der Glaubensfreiheit einher. Die Besorgnis indes gegenüber einer Beliebigkeit der Berufung der Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, um derentwillen Classen einen solchen Ansatz entwickelt, ist verständlich. Es ist aber fraglich, ob sie berechtigt ist. Schon die Konfessionalisierung der Glaubensfreiheit auf einen Bekenntnisstand einer Religion hin lässt die Glaubensfreiheit zwischen Gewissens- und Religionsfreiheit als individuelles und personales ausdrücklich durch den Wortlaut gewährleitetes Recht des Einzelnen untergehen. Und weder die Kirchen und ihre Vertreter noch die neuen Glaubensströmungen und ihre Nothelfer werden mit dem Ansatz im Weiteren zufrieden sein können. Dem Staat

3 Dazu M. Germann/H. de Wall, Kirchliche Dienstgemeinschaft und Europarecht, in: Gedächtnisschrift für W. Bloemeyer, hrsg. von R. Krause u. a., 2004, S. 549 ff. u. andererseits allgemein H. Goerlich, Litt-Jahrbuch 3 (2003), S. 67 ff.

wird allerdings ein größerer Spielraum eröffnet als bisher und damit auch ein neuer Handlungsrahmen für eine multireligiöse und -konfessionelle wie für eine entkonfessionalisierte Gesellschaft, der er gegenübersteht.

Solche Gesichtspunkte lassen jedoch das Verdienst der Schrift zu sehr verblassen: Sie kann die gebotene dogmatische Anstrengung, die dem Gegenstand allein gerecht wird, befördern. Sie verschafft sich Widerspruch, der wiederum eigene Antworten verlangt. Deshalb sollte sie wahrgenommen werden. Sie ist zu Recht an prominenter Stelle und in eleganter Form veröffentlicht. Auch ist die Arbeit im Detail wie in der Grundstruktur überzeugend ausgearbeitet und genügt allen Anforderungen der Wissenschaft. Sie bezieht die internationalen und die europäischen Perspektiven ein. Ob sie dem Verfasser sozusagen eine freundliche Aufnahme auch im Kreis des etablierten Staatskirchenrechts verschafft, ihn also etwa auch unter dieser Ausweisung berufbar macht, das scheint allerdings noch nicht ganz ausgemacht. Schaden würde es unter einem Aspekt indes auch nicht, wenn dem nicht so sein wird, denn dann bleibt Greifswald diese Repräsentanz des Fachs erhalten.

II.

Die Schweizer Dissertation von Konrad Sahlfeld aus Luzern liefert eine aus praktischer Perspektive angelegte Monographie zu Art. 9 der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 (EMRK). Sie geht auch auf Basler, finnische und deutsche Erfahrungen des Autors zurück, letztere im Seminar bei Alexander Hollerbach in Freiburg. Sie widmet sich naturgemäß vor allem der Rechtsprechung des Straßburger Gerichtshofs, beschränkt sich aber nicht darauf. Sie zieht auch die Rechtsprechung des Schweizer Bundesgerichts, des UNO-Menschenrechtsausschusses, des US-amerikanischen Supreme Court, des deutschen Bundesverfassungs- und Bundesverwaltungsgerichts, des Europäischen Gerichtshofs in Luxemburg sowie der früheren Europäischen Menschenrechtskommission heran. Ein Entscheidungsregister gibt vollständige Auskunft über das verwendete Material. Auch die internationalen und die eidgenössischen Grundrechtsnormen sind im Anhang in amtlichen Sprachen abgedruckt. Hinzu kommt ein Schluss, der die Thesen des Buches enthält und rückverweist in die einzelnen Kapitel.

Relativ breit werden die Grundlagen und die allgemeinen Fragen des Grundrechtsschutzes (immer orientiert auf die Religionsfreiheit) erörtert, um erst gegen Ende auf exemplarische Felder konkreter Konflikte einzugehen. Die Grundlagen umfassen einen Abschnitt zur Vielfalt der Staat-Kirche-Beziehungen, einen zum Vergleich mit dem Recht der Europäischen Union, sodann einen solchen zu Menschenrechtskonzepten als Begrenzung des Anwendungsbereichs der EMRK, darauf einen solchen zu Funktionsweise und Stellung der EMRK im System des Menschenrechtsschutzes und schließlich einen letzten zu den Beschwerdeformen im Rahmen der EMRK. Darauf folgt ein zweiter grundlegender Teil zur Religionsfreiheit, der sich befasst mit der Auslegung dieses

Grundrechts, seinem Schutzbereich und seinen Einschränkungen und deren einzelnen Erfordernissen, darauf der Gewissensfreiheit und der Gedanken- und der Weltanschauungsfreiheit. Darauf folgt der letzte Teil zu den ausgewählten Problembereichen, beginnend mit der staatlichen Verpflichtung, Religionen vor anderen zu schützen, darauf ein Abschnitt zu Art. 9 EMRK und dem Diskriminierungsverbot nach Art. 14 EMRK, anschließend ein solcher zum Kriegsdienstverweigerungsrecht aus Gewissensgründen, dann zum Schächtverbot sowie zu Fragen der Moral, zur Religionsfreiheit in Schulen, zum Kopftuch in der Schule und schließlich zu den Rechten der Gefangenen. Nach dieser Auswahl, die auch durch das Interesse aus eidgenössischer Perspektive geprägt erscheint, fassen die Schlussfolgerungen im letzten Teil die Ergebnisse der Arbeit thesenartig zusammen.

Was die Arbeit auszeichnet, ist die jeweils gewählte Perspektive: Sie setzt ein mit einer Außenperspektive zu den verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systemen, dann zur EMRK in einem mondial verstandenen Menschenrechtsschutz und zuvor auch im Verhältnis zum Recht der Europäischen Union, wobei hier die Entwicklung einer indirekten Kontrolle an Maßstäben der EMRK durch den Straßburger Gerichtshof neben dem Weg zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union – nicht aber schon die Europäische Verfassung im Sinne des zur Ratifikation anstehenden Vertrages von Rom einbezogen ist. Auch die intensive Befassung mit dem Schutzbereich der jeweils einschlägigen Grundrechte ist zu begrüßen. Außerdem ist die Untersuchung von einer vertieften und fruchtbar gemachten Kenntnis der Rechtsprechung aus Straßburg geprägt und verbindet dies mit einer vergleichenden Perspektive aus Schweizer Sicht.

Auf der anderen Seite liegt sicher eine Schwäche des Buches darin, dass es einzelne Fragen nur mit einer geringen Tiefe bearbeiten kann. Dies hängt allerdings mit der begrüßenswerten Überschaubarkeit zusammen. Beides – Tiefe und Überschaubarkeit – zu vereinbaren, erscheint unmöglich. Die Distanz wird gerade durch die Perspektive gesichert, ohne deswegen oberflächlich zu werden. Distanz und Perspektive erlauben auch, unterschiedliche Lösungen und Antworten nebeneinander stehen lassen zu können, wie es der ‚margin of appreciation‘, dem Beurteilungsspielraum des jeweiligen Gemeinwesens unter einem übergreifenden Regime einer völker- oder auch europarechtlichen Freiheitsgewähr entspricht. Das vermittelt dem Buch zugleich die Liberalität, auf die man sich verstehen muss, will man die Vielfalt der Lösungen wirklich verständlich machen. Daher überzeugt das Buch auch, weil sein Gegenstand – eben jene übergeordnete Freiheitsgewähr – zugleich seine Methode bestimmt und so nicht nur die Sache, sondern auch die gebotene Wahrnehmung vermittelt, die dann im Einzelfall sozusagen die Mentalität des Betrachters prägt. Außerdem hat diese Methode auch Rückwirkungen auf die Auslegung der übergeordneten Freiheitsgewährleistungen, indem die Rechtsfortbildung nicht vor den internationalen Gewährleistungen halt macht, so dass etwa aus der Sicht der Arbeit Elemente des Kriegsdienstverweigerungsrechts oder einer Inanspruchnahme religiöser Symbole im öffentlichen, nicht von staatlicher Seite allein geprägten Raum in den Schutzbereich der Religionsfreiheit gemäß Art. 9 EMRK geraten können. Außerdem geht die Arbeit unter Berufung der Religionsfreiheit davon aus, dass Konflikte nur gege-

benenfalls in concreto, nicht präventiv abstrakt abzuarbeiten sind. Das gilt nicht nur für religiöse Symbole, sondern auch für die Schulpflicht und den Ämterzugang. Eine differenzierte Zuordnung hat dabei regelmäßig mit Rücksicht auf die Religionsfreiheit stattzufinden. Das führt ersichtlich zu einer Fortbildung der Religionsfreiheit, die Ausübung und Inanspruchnahme ihrer Gewährleistungen erleichtert und erweitert, ohne durch eine neue Parität die Früchte dieser Entwicklung zugleich notwendig nur den etablierten Religionen, die mit einer freiheitlichen staatlichen Ordnung im westlichen Sinne zu leben gelernt haben und auch staatliche Anerkennung gefunden haben, allein zukommen zu lassen. Allerdings hat die Verlagerung vieler Positionen in den Schutzbereich des Art. 9 EMRK auch die Folge, dass der Spielraum der Konventionsstaaten schrumpft, etwa zu laizistischen Lösungen zu greifen. Dies kann die Akzeptanz des menschenrechtlichen Regimes schwächen und auch zu einer Schmälerung der Bandbreite möglicher Gestaltungen des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgesellschaften führen. Das wiederum kann die Legitimation eines Gemeinwesens erschüttern. Es bleibt mithin nur, die Gratwanderung zwischen einem strikten und durchgreifenden internationalen Menschenrechtsregime und Gestaltungsspielräumen der Staaten in der gebotenen Rücksicht auf diese Staaten und die in ihnen virulenten Kulturen zu bewältigen – mithin einerseits in Rücksicht auf das internationale Menschenrechtsregime, andererseits aber auch im Blick auf die spezifische Situation im eigenen Territorium und im Rahmen der Traditionen dieses Territoriums sozusagen im Sinne einer religionspolitischen *lex terrae* – und die *lex terrae* bindet bekanntlich alle Herrschaft ihres Gebiets.

Nach allem eine Schrift, die als wissenschaftlicher Erstling doch eine gewisse Meisterschaft erreicht, indem sie die dem Gegenstand angemessene Sensibilität entwickelt und damit einen erfreulichen Beitrag zur Durchdringung jüngerer Aspekte der Religionsfreiheit leistet.

III.

Die Trierer Dissertation von Ira Das, angefertigt bei Gerhard Robbers, befasst sich mit Staat und Religion in der Indischen Union. Die friedliche Koexistenz einer großen Zahl verschiedener praktizierter und im Leben offensichtlich wirksamer Religionen in einem nach der – von englischer Seite wohl geförderten – Teilung des Kontinents und der Unabhängigkeit des Landes als Föderation und säkulares Gemeinwesen konstituierten Staat ist nicht leicht zu gewährleisten. Die insoweit verbindliche Präambel der indischen Verfassung vom 26. Januar 1950 enthält seit 1976 ausdrücklich das Verständnis des gesamtindischen Gemeinwesens als säkulare Republik. Ihre säkulare Struktur kommt in vielfältiger Weise zum Ausdruck, etwa im Verbot, Steuern für eine bestimmte Religion zu erheben sowie im Verbot eines Religionsunterrichts an staatlichen Bildungseinrichtungen. Eine vollständige Trennung von Staat und Religion ist andererseits nicht verwirklicht. Insbesondere kann der Staat gegen religiöse Praktiken vorgehen, die menschenunwürdig oder diskriminierend erscheinen. Daher unterliegt die Ausübung der Religionsfreiheit seitens

der Religionsgemeinschaften und des Einzelnen spezifischen Schranken. Außerdem sind staatliche Fördermaßnahmen zugunsten der im hinduistischen Kastensystem benachteiligten Bevölkerungsgruppen – nicht aber von muslimischen oder christlichen Gruppen – statthaft, ja geboten. Ebenso hat es der Staat bisher unterlassen, einheitliche säkulare Kodifikationen des Familien- und des Erbrechts durchzusetzen. Auch nimmt er besondere Regeln für religiöses Eigentum hin. Daher zeigt das indische Beispiel besonders deutlich, welche Konsequenzen sich aus quasi „multikulturellen“ religiösen Strukturen ergeben können, wie sie in Indien durch die fortgesetzte Überlagerung älterer religiöser Traditionen durch diejenigen der immer wieder im Land entstandenen oder ins Land gekommenen neueren Religionen bestehen, was sich nicht nur im Verhältnis von Hinduismus und Islam, sondern auch in älteren Schichten und innerhalb des Hinduismus im weitesten Sinne zeigt. Der Hinduismus ist nämlich vielfältig und sehr unterschiedlich ausgestaltet; auch besitzt er ähnlich dem Islam keine Hierarchie und keine verbindliche Doktrin, was ihn allerdings – anders als dies beim Islam zu sein scheint – für neue Entwicklungen offen hält und unter bestimmten Umständen zu einer weitreichenden Toleranz befähigt.

Das Buch beginnt mit einem historischen Abriss zu den sozialen Voraussetzungen, den Herrschaftsverhältnissen und den religiösen Entwicklungen auf dem indischen Subkontinent. Dann folgt ein größerer Abschnitt zu den gegenwärtigen Rechtsquellen als letzter Teil der Einleitung. Hier geht es zunächst darum, dass Indien dem Rechtskreis des common law zugehört, dann um die geschriebene indische Verfassung⁴ – neben den Statuten der Einzelstaaten und der zahlreichen Territorien sowie weiteren einfach-gesetzlichen Regelungen, darauf um das Hindu- und das islamische Recht. Dann wird das Grundkonzept des Säkularismus vorgestellt, worauf ein größerer Abschnitt zur Rechtsstellung des Einzelnen und zu derjenigen der Religionsgemeinschaften folgt. Daran schließen Ausführungen zu Einzelfragen an, insbesondere zu Religion und Bildung, zu Familien- und Erbrecht sowie zum Schlachtungsverbot für Kühe, zu Besonderheiten im Arbeitsrecht sowie zur Zuständigkeit staatlicher Gerichte in Religionssachen. Eine längere Zusammenfassung und abschließende Würdigung findet sich am Ende. Sie geht auch nochmals auf Alternativen in den Grundstrukturen ein, darunter auf den Säkularismus. Dabei wird als Gegenmodell das Königreich Nepal herangezogen, das den Hinduismus als Staatsreligion in seinem Namen führt. Umrahmt ist das Werk von einer Reihe nützlicher Dinge wie einem Glossar, einem Abdruck von einschlägigen Auszügen aus der indischen Bundesverfassung und einem Abkürzungsverzeichnis sowie einem Sachregister. Auch hat die Autorin getrennt von dieser Arbeit in Trier einen Band veröffentlicht, in dem weitere einschlägige Rechtstexte zu finden sind.⁵ Insgesamt ist die Arbeit ausgewogen und außerordentlich informativ, weist allerdings manchmal die Schwächen einer

4 Zur indischen Verfassung M. P. Singh, *Constitution of India*, Lucknow 102001. Die Gliedstaaten haben keine Verfassungen im Sinne der amerikanischen oder deutschen Tradition. Vgl. jetzt auch M. P. Singh/S. Deva, *The Constitution of India. Symbol of Unity in Diversity*, in: *Jahrbuch des öffentlichen Rechts* 53 (2005), S. 649 ff. (677 ff.).

5 Vgl. I. Das (Hrsg.), *Religionsrechtliche Normen Indiens*, Trier 2003.

deutschen Dissertation insbesondere im Sprachlichen auf, da hierzulande die Kultur von Form und Stil in der Dissertationsliteratur nicht auf dem besten Stand ist, anders als etwa in den angelsächsischen Ländern.

Der Gegenstand ist von besonderem Reiz, weil Indien mit gutem Recht als ein Land gelten kann, das Toleranz als Grundlage der religiösen Selbstbestimmung sehr viel länger kennt als Europa und die atlantische Tradition. Dabei enthält der Hinduismus eine Doktrin von der untrennbaren Verbindung von Religion und Recht in der Lehre vom Dharma, die vielleicht dem westlichen Konzept von Menschenrechten am Nächsten steht.⁶ Diese Klammer von Toleranz, Recht und Religion schlägt sich auch in der heutigen Unionsverfassung nieder. Sie regelt sehr viel breiter als etwa die amerikanische Verfassung und ähnelt insofern eher europäischen Modellen. So kennt diese Verfassung nicht nur die Religionsfreiheit und den Säkularismus, sondern auch eine Reihe von Rechtssätzen zu Diskriminierungsverboten, dies im Gefolge von Gleichheitssätzen, dann zur religiösen Vereinigungsfreiheit und zur organisatorischen Autonomie, ebenso wie zu Förderungsgeboten und zu Pflichten des Individuums, die anders als unsere Lehre von Schutzpflichten des Staates kraft der Grundrechte den Einzelnen auf Rücksicht, Ausgleich und Solidarität in Pflicht nehmen. Eine Staatsreligion wird nicht ausdrücklich ausgeschlossen, aber einzelne Regelungen zeigen, dass es sie nicht geben kann, etwa wenn eine Besteuerung zugunsten einer bestimmten Religion untersagt oder wenn Religionsunterricht in einer vollständig aus öffentlichen Mitteln finanzierten Einrichtung ausgeschlossen ist; auch sind die staatsbürgerlichen Rechte nicht von der Zugehörigkeit zu einer Religion abhängig. Das beabsichtigt volle Parität, nicht Religionsfeindlichkeit. Und die Rechtsprechung schließt nur die Errichtung eines theokratischen Staates kraft des Säkularismus schlechthin aus. Dem entspricht, dass klare Trennungslinien zwischen dem staatlichen und dem religiösen Bereich nicht gezogen sind. So kann der Staat die Verwaltung religiösen Eigentums kontrollieren; gleichzeitig steht ihm die Gesetzgebung über religiöse Stiftungen und Einrichtungen zu. Auch sichert er Kastenlosen den Zugang zu Tempeln und anderen Einrichtungen. Teilweise ergaben sich diese Verflechtungen schon aus der sozialreformerischen Rechtspolitik seit Inkrafttreten der Unionsverfassung. Dieser Tendenz tritt die Religion nicht organisiert entgegen, da die großen Religionen keine Hierarchie und keine konsistente Organisation kennen, vielmehr widersetzt sich ihr eine starke religiös motivierte oder nur so gewandete soziale Beharrlichkeit in traditionellen Formen. Die Vielzahl der religiösen Strömungen neben und innerhalb der großen Gruppen der Hindus und Moslems – etwa auch der Christen, der Sikhs, der Buddhisten und der Jainas neben den Parsen, Juden und anderen kleinen Gemeinschaften wie etwa die Zeugen Jehovas – lässt eine solche Beharrlichkeit entstehen, ohne dass neue Organisationsformen daraus hervorgehen. Aber dem steht ein großer Impetus der Reform nicht nur aus den sozialistischen, sozialreformerischen und humanitären Motivationen der Gründer der indischen Republik gegenüber, sondern auch aus dem

6 Dazu M. P. Singh, *Human Rights in the Indian Tradition. Alternatives in the Understanding and Realization of the Human Rights Regime*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 63 (2003), S. 551 ff.

humanen Charakter der allenthalben und immer auch religiösen Kultur des Landes. Insgesamt hat, was die Schutzbereiche der Freiheiten, die Definitionsmacht der Gerichte und die Beschränkungen angeht, die Praxis die einschlägigen Freiheiten weitgehend domestiziert. Das ist vor dem Hintergrund häufiger Konflikte in der Gesellschaft und der historischen Teilung des Landes nicht erstaunlich.

Es liegt ein großes Verdienst darin, erstmals all diese Besonderheiten einer großen und alten Tradition in ihrer heutigen Rechtsgestalt der Wissenschaft hier zugänglich gemacht zu haben. Erkennbare sachliche Mängel sind nicht zu beklagen. Dies Verdienst schmückt auch die Förderer dieses Vorhabens. Es steht zu hoffen, dass das deutsche und das europäische Staatskirchenrecht sich solchen Arbeiten öffnet, sie rezipiert und weiterhin derartige Untersuchungen fördert.

IV.

Das schmale, von Eilert Herms als Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen herausgegebene Bändchen gibt den Festvortrag des Geehrten und die ihm gewidmete *laudatio* anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold Lucas Preises 2004 wieder. Dieser Preis erinnert an seinen Namenspatron, den Rabbiner Leopold Lucas, der einer deutsch-jüdischen großen verzweigten Familie angehörte und in Tübingen an dieser Fakultät promoviert hatte, bevor er 1899 zum Rabbiner in Glogau bestellt und dann 1941 an die Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums berufen wurde; 1942 wurden seine Frau und er nach Theresienstadt verbracht, wo er 1943 starb, während sie später im Osten gewaltsam zu Tode kam. Seine Kinder überlebten im Ausland und ein in London ansässiger Sohn hat zur Erinnerung an seinen Vater gewissermaßen in einer Wende nicht selbst zur Heimkehr, aber hin zur zerstörten kulturellen Gemeinsamkeit in Deutschland den Preis gestiftet, mit dem auch Nachwuchspreise für hervorragende Dissertationen einhergehen, neben dem Preis für Persönlichkeiten, die in besonderer Weise zur Verständigung zwischen den Kulturen in denjenigen Wissenschaften beigetragen haben, in denen Leopold Lucas selbst gearbeitet hat, nämlich Philosophie, Geschichte und Theologie.

Sadik Al-Azm erhielt diesen seit 1974 jährlich an ein oder zwei Persönlichkeiten zugleich verliehenen Preis für seine wissenschaftlichen Verdienste um interkulturelle Kommunikation und Verständigung, hier zwischen Islam und westlicher Welt. Der Geehrte, 1934 geboren, stammt aus einer angesehenen Familie in Damaskus, verließ sein Heimatland als die Baath-Partei 1963 in Syrien die Macht ergriff und hat dann, nämlich in seiner daran anschließenden Zeit als Professor an der Amerikanischen Universität in Beirut durch Veröffentlichungen versucht, den Islam an eine historisch-kritische Auslegung seiner Texte heranzuführen, was ihm Anfang der siebziger Jahre ein Gerichtsverfahren mit folgendem Freispruch, indes aber auch den Verlust dieser Professur einbrachte, worauf er – weiterhin in Beirut – als freier Schriftsteller und Wissenschaftler arbeitete bis er 1976 einen Ruf auf eine Professur nach Yale erhielt, um dort „Modern European

Philosophy“ zu lehren. Seit dem Ruhestand 1999 setzt er die Wahrnehmung der Rolle eines Mittlers von innen im Verhältnis des Islam zum Westen und umgekehrt fort, wie seine Publikationen zuvor dies getan haben, und fortgesetzt notwendig ist, soll der so ungleiche „Kampf der Kulturen“⁷ im gegenseitigen Verständnis ein Ende finden. Dies ist umso mehr seit dem 11. September 2001 angezeigt, seit dem also jener vorher angesagte „Kampf der Kulturen“ in seiner unsäglichen und absurden Schlachtordnung das Feld zu beherrschen scheint, nicht ohne verheerende Folgen innerhalb beider „Lager“, auch im Sinne eines kulturellen Identitätsverlustes gerade in den Bereichen eigenen Bewußtseins, derer es bedarf, um dieser Verständigung und um einer langfristigen vielfachen kulturellen Gemeinsamkeit sowie der dafür notwendigen Korrekturen im Selbstbild beider Seiten willen.

Neben der Herstellung des Rahmens zeigt dies in der Sache nicht nur die laudatio, sondern vor allem der Vortrag von Sadik Al-Azm zu Islam und säkularem Humanismus selbst. Er zeigt besonders, wie absolut gesetzte „Wertsysteme“ auf beiden Seiten die falsche Wahrnehmung von einander verfestigen, die eigenen Traditionen verformen, ja in eine falsche Identität hinein entmündigen, die weder im einen noch im anderen Falle weiterführt. Er zeigt zudem, wie die fundamentalistische Wende im Islam eben 1928 mit der Gründung der Bewegung der Moslem-Bruderschaft in Ägypten aufkam, wenige Jahre nachdem dort 1919 Revolution ausgebrochen war und Mustafa Kemal Atatürk in der Türkei das Kalifat abgeschafft hatte. Damit begann eine Gegenreformation, eine Antirenaissance, eine Antimoderne und eine Antiaufklärung im Islam, die sämtlich den Islam und einen säkularen Humanismus für unvereinbar halten. Die aufgeklärtere Alternative sieht Sadik Al-Azm im Iran, der weder ein schiitisches Kalifat – das es einmal gegeben hatte – noch ein Imamat, sondern eine moderne Republik hergestellt hat, die zu einer säkularen Gesellschaft führt, wiewohl allerdings sie selbst nun zwischen der Souveränität des Volkes und theokratischen schiitischen Legitimationen ihrer Herrschaft schwankt. Auch hat sich dort allmählich ein Konsens etabliert, der sich in der arabischen Welt ausbreitet, in ein Heraushalten der Religion aus der Politik mündet und auch davon, dass gewissen „Werten“ wie Demokratie, eine politisch aktive Gesellschaft, eine Bürgerschaft, ja auch Gewissens-, Gedanken- und Meinungsfreiheit eine gewisse Relevanz nicht abzusprechen sei, wenn es um die Überwindung des gegenwärtigen Zustands der Stagnation, des Stillstands, der Korruption, des Niedergangs und des Unfriedens in der Gesellschaft geht, die gegenwärtig diese Welt beherrschen. Auch die Linke hat sich diese „Werte“ zu eigen gemacht und selbst die Rechten, insbesondere die Moslem-Bruderschaften stimmen zögerlich aber deutlich diesem Konsens zu. Denn auch dort wird das Konzept eines theokratischen Staates und einer religiösen Regierung inzwischen verworfen.⁸ Hinzukommt die Entwicklung in der Türkei und hier insbesondere im Verhältnis zu Europa. Dabei setzt die Rede noch voll auf die Mitgliedschaft in der Europäischen Union, die dort intern die Rolle des Militärs verändern würde, das bisher als Garant des säku-

7 Vgl. etwa die Ausgabe S. P. Huntington, *Kampf der Kulturen* (1996), München 81998.

8 S. Al-Azm, *Islam und säkularer Humanismus* (Anm. 1), S. 39.

laren Laizismus und des Kemalismus agierte. Entscheidender ist aber, dass sich damit die Aufgabe stellt, die Türkei in der paradoxen Situation, in der sie sich befindet, in jeder Hinsicht zu stützen. Hat man nicht auch Spanien, Irland und Griechenland dazu verholfen, ihre faschistische, autoritäre oder militaristische Vergangenheit zu überwinden? Dass dabei die Wandlungen der Annäherung an Europa verzögernd wirken können ist kein Zweifel. Aber dennoch bleibt die Türkei ein Modell der Modernisierung, das sich ebenfalls auf eine Modernisierung ihres islamischen Lagers – vertreten durch die gegenwärtig regierende Partei – stützt, neben anderen, wesentlich moderneren Elementen der türkischen Gesellschaft. Der Rückfall in einen Fundamentalismus oder eine wortwörtliche Interpretation des Koran ist nahezu unmöglich. Insofern ist die Türkei immer noch das beste Gegenmodell gegen ein Taliban-Regime, wie es die Amerikaner unlängst in Afghanistan hinterlassen haben. Insofern hat Europa hier eine Aufgabe, wie Al-Azm andeutet, die nicht zuletzt eine Stabilisierung der türkischen Republik erbringen muß. Diese Republik wird neuerlich selbst in Syrien als Modell angesehen, obwohl eine Tradition der Verachtung der Türkei seit den Jungtürken besteht, die es unternommen haben, arabische Gebiete zu turkifizieren und verantwortlich gemacht werden für die Rückständigkeit solcher Gebiete. Hier spielt auch die Haltung des türkischen Parlaments im Vorfeld der Irak-Invasion der Amerikaner eine Rolle, die die USA hinnehmen mussten. Die fortschreitende Aussöhnung zwischen Islam und säkularem Humanismus erscheint Al-Azm notwendig, soll eine Selbsterfleischung den arabischen Ländern erspart bleiben, wie sie im Libanon geschah. Anknüpfend daran stellt er eine Reihe von Bedingungen zusammen, die von arabisch-islamischer Seite zu erfüllen wären, soll es im Irak eine Chance gegen einen religiösen Bürgerkrieg geben. Dazu gehört eine Verabschiedung von Gesetzen der Sharia – nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* –, die gegenüber nicht-islamischen Minderheiten, insbesondere den Buchreligionen des Juden- und des Christentums, gelten sowie der grausamen Strafen dieser Rechtstradition; ebenso müßte es nicht nur zu einer Duldung der Abspaltungen vom Islam kommen, also etwa gegenüber Alawen, Ismaïls, Drusen, Bahais und Ahmadis; damit müßte zugleich die Teilung der Welt in ein Haus des Glaubens und ein Haus des Unglaubens enden. Auch müssten die dortigen Schiiten das Imamats als Regierungsform aufgeben, da sonst eine Regierung niemals das ganze Land repräsentieren kann. Ebenso müsste Demokratie nicht nur als Herrschaft der Mehrheit, sondern auch als eine Struktur des Minderheitenschutzes und des Wechsels verstanden werden. Und schließlich wäre an der Zeit, die Frau nicht nur *de facto*, sondern *de iure* gleichzustellen. Auch wäre notwendig, dass sich die Sunniten für das Verbrechen des Mordes am Enkel des Propheten in Karbala im Jahre 61 islamischer Zeitrechnung bei den Schiiten entschuldigen, ebenso wie die katholische Kirche die Schuldzuweisung gegenüber den Juden aufgegeben und der Papst die Bitten der Araber um eine Entschuldigung für das Unrecht zur Zeit der Kreuzzüge aufgegriffen hat, ähnlich dem Umstand, dass sich die Russen für ihre Herrschaft in Osteuropa entschuldigt haben, nicht anders als die Weißen in Südafrika für die Apartheid. Zwischen dem Westen und der arabischen Welt wird ein „Kampf der Kulturen“ nicht ernsthaft stattfinden können, wie sich schon jetzt zeigt. Allerdings wird ein Aufeinan-

dertreffen dieser Welten unvermeidlich sein. Aber hinter der These eines unvermeidlichen Kampfes der Kulturen von Huntington steht für Al-Azm etwas zu viel deutsche Tradition der „Philosophie des Geistes“, in diesem Sinne auch Max Weber und der Geist des Kapitalismus: Dort werden Fronten von absoluten westlichen und absoluten islamischen Glaubens- und Wertsystemen⁹ aufgebaut, denen weder die Realitäten noch die Doktrinen entsprechen. Wäre die These richtig, würde das voraussetzen, dass die islamische Welt etwa von Liberalismus, Säkularismus, Demokratie, religiöser Toleranz und Meinungsfreiheit ausgeschlossen bleiben müsse, weil ihre Werte damit vollkommen unvereinbar sind. In diesem Punkte sind sich ein solcher Islam und Huntington ganz einig. Indes hat schon der bisherige iranische Präsident Chatami einen Dialog der Kulturen als Alternative zu jenem Kampfe vorgeschlagen, wobei er allerdings einen Dialog zwischen USA und Iran meinte. Dabei spielt sicher auch eine Rolle, dass für die schwächere Seite der Dialog das bessere Konzept ist als der Kampf. Und schließlich zeigt Al-Azm am Ende, dass die Auseinandersetzungen zwischen dem Islam und dem Westen eher Teil eines geschichtlichen Prozesses sind, der eine schwächere Tradition mit einer imperial vertretenen Machtpolitik konfrontiert.¹⁰ Es geht also primär gar nicht um den Zusammenstoß religiöser Ideen, gegensätzlicher theologischer Deutungen oder Dinge des Glaubens.

Insgesamt erweist sich damit der kleine Band als ein wichtiger Beitrag zur Ernüchterung zwischen den „Kulturen“, zur Information über faszinierende subkutane Entwicklungen in den weithin noch islamisch geprägten Gesellschaften der Staaten des Nahen Ostens und zu Alternativen der Wege der Entwicklung dieser Länder sowie für die innere Stabilisierung ihrer Gesellschaften. Dabei spielt die Herausbildung eines Konsenses zugunsten der Menschenrechte auch in diesen Welten eine ganz wesentliche Rolle. Dass der Dr. Leopold Lucas Preis die Plattform für einen solchen Dialog bietet, ist nicht der geringste ehrende und erinnernde Verdienst dieser Einrichtung.

V.

Als soeben erschienener Tagungsband ist das Produkt einer Erfurter Tagung vorzustellen. Er befasst sich mit der verrechtlichten Religion aus europäischer Perspektive. Dabei knüpft er an den „Öffentlichkeitsstatus“ von Religionsgemeinschaften an, der vom früher formulierten „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirchen zu unterscheiden ist.¹¹ Gemeint ist damit die Vielfalt der rechtsförmigen Präsenz von Religionsgemeinschaften. Die Ta-

9 S. Al-Azm, Islam und säkularer Humanismus (Anm. 1), S. 19, 69.

10 Der Ausgang der Wahl des neuen Präsidenten am 24./ 25. Juni 2005 ändert daran nichts, zu sehr ist diese Wahl vom Konflikt zwischen neuem Reichtum und der Armut geprägt, abgesehen von Möglichkeiten fragwürdiger Praktiken in diesem Kontext.

11 Zu letzterem früher K. Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von E. Friesenhahn/U. Scheuner (i. V. m. J. Listl.), 1. Aufl., Bd. 2, 1975, § 23, S. 231 ff.; u. a. a. O., 2. Aufl., hrsg. v. J. Listl/D. Pirson, 1995, § 44 S. 131 ff.

gung, die der Band spiegelt, fand im September 2003 statt. Die Herausgeber haben sie organisiert, als sie am Ort des Geschehens, dem Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, weilten. Beigetragen haben Rechts-, Sozial- und Religionswissenschaftler, jeweils begleitet von ihren Historikern. Ein Vorwort, das in der Eile die Grammatik etwas mied, und eine Einleitung der Herausgeber geben den Ton an. Es wird ersichtlich versucht, die Weite der Phänomene und des Forschungsfeldes einzuholen, was allerdings zu ersteren nicht ganz gelingt, denn Hinduismus und Buddhismus haben keine Repräsentanz, da man beim Islam stecken bleibt. Und was das Forschungsfeld angeht, so findet man sich zwar in der großen Tradition seit Max Weber, der gerade auch alle großen Religionen Asiens ins Auge gefasst hatte, man konnte aber aus gutem Grunde gar nicht alles erfassen, suchte vielmehr ebenso wie im Blick auf den Islam offenbar aus solchen Erwägungen die bescheidene Beschränkung auf die vorgestellten Beiträge zu rechtfertigen. Den Überblick verschaffen nicht nur das Inhaltsverzeichnis, sondern auch ein solches zu den Autoren sowie ein Personenregister und vor allem ein Sach- und Quellenregister.

An erster Stelle steht eine verwaltungs- bzw. sozialwissenschaftlich-statistische Studie von F.G. Schuppert, der heute eine Forschungsprofessur am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung innehat. Sie handelt von der „Skala von Rechtsformen von Religion: vom privaten Zirkel zur Körperschaft des öffentlichen Rechts“. Damit verhält sich der Beitrag in westlichen Denkmustern und fragt denn auch nach einer Skalierung der „Organisationslandschaften“ und einem Blick auf die Organisationsangebote sowie die Bereitstellungsfunktion des Rechts nach der Wünschbarkeit einer Rechtsform der „öffentlichen Corporation“, offenbar schon in der Schreibweise ein deutsch-angelsächsisches Monstrum. H. G. Kippenberg, Religionshistoriker und vergleichender Religionswissenschaftler in Groningen, sucht dann „nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens – Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen“, womit er ersichtlich an Studien anderer, etwa von W. E. Voß in Osnabrück angrenzt, die sich mit der Herkunft der kirchlichen Korporation aus dem römischen Körperschaftsrecht befassen.¹² Kippenberg geht es um die Verrechtlichung der frühen christlichen Gemeinden, dem römisch-rechtlichen Organisationsangebot der Spätantike und der Einbettung dieser Gemeinden in die westliche Rechtstradition. A. Bendlin, wissenschaftlicher Assistent in vergleichender Religionswissenschaft in Erfurt mit althistorischer Vorbildung, stellt die heute rhetorische Frage „Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt...?“¹³, dies mit dem Untertitel „zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Vergemeinschaftung in der römischen Kaiserzeit“ und verfolgt diese Gegenstände mit rechtshistorischer Akribie im römischen Reich. S. Koriath, angesehener jüngerer Ordinarius für öffentliches Recht und Staatskirchenrecht in München, begibt sich in die jüngere Geschichte des gegenwärtigen Rechts und handelt von der „Entwicklung der Rechtsformen von Religionsgemeinschaften in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“. W. Vögele, Privatdozent für systematische Theologie in Heidelberg, fragt „Welche

12 Vgl. dazu den Nachweis bei H. Goerlich, Der Gottesbezug in Verfassungen, in: ders. /W. Huber /K. Lehmann, Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse, 2004, S. 9 ff. (26 u. ff.).

Kirche ist gemeint?“ und handelt näher von Vorstellungen über die Kirche in gesellschaftlichen Milieus und den Erwartungen des Rechts und der Theologie. U. Willems, zur Zeit des Erscheinens des Bandes sozialwissenschaftlicher Habilitand in Hamburg, berichtet über „Status, Privileg und (vermeintlichen) Vorteil – Überlegungen zu den Auswirkungen asymmetrischer religionspolitischer Arrangements auf die politische Rolle von Religionsgemeinschaften und die Durchsetzung religiöser Interessen“. P. Kirchhof, bekannter früherer Richter des Bundesverfassungsgerichts und nun wieder Ordinarius in Heidelberg, untersucht, ob das Staats- und Europarecht eine Regelung zu den Religionen braucht und will im Ergebnis die mit Art. I 52 des Vertrages über eine Verfassung für Europa¹³ erreichten Kommunikationsstrukturen zwischen Europäischer Union und Kirchen sowie Weltanschauungsgemeinschaften nutzen.

Dann folgen USA-Studien: Frau Katja Mertin, Assistentin in der Soziologie am John F. Kennedy-Institut der Freien Universität Berlin, eröffnet und greift ihr Thema auf, nämlich „Die ‚religiöse Rechte‘ in den USA: Bedingungen und Folgen politischer Partizipation“. F. Adloff, wissenschaftlicher Assistent am Zentrum für Europa- und Nordamerikastudien der Universität Göttingen, verhandelt „Katholizismus in den USA - Kirche, öffentliche Religion oder Denomination?“. Ch. Walter, jetzt Ordinarius u.a. für Völkerrecht in Jena und schon zuvor bekannt für seine religionsverfassungsrechtlichen Studien, liefert einen vielleicht nicht nur für Juristen interessanten Rechtsprechungsbericht zu „'Ceremonial Deism' und nationale Identität der USA – Neue und ältere Rechtsprechung amerikanischer Gerichte zur Verwendung religiöser Symbole in der Öffentlichkeit“. W. F. Sullivan, Senior Lecturer und Dean of Students an der Divinity School der Universität von Chicago/USA, macht die neuen Gesetze von „Charitable Choice“ und zu Regelungen zugunsten von Faith-based-Organisationen in den USA bekannt. Und am Ende stehen zwei Beiträge zum „Islam“: J.-P. Hartung, an sich Indologe und nun aber am Lehrstuhl für Islamwissenschaft der Universität Erfurt, behandelt „Die islamische fromme Stiftung (waqf): eine islamische Analogie zur Körperschaft?“, Gritt Klinkhammer, nun Ordinaria für Religionswissenschaft an der Universität Bremen, befasst sich mit „Schwierige Integration – Religiöse Autorität und Vergemeinschaftung im Islam im europäischen Raum“.

Die Fixierung des Sammelbandes auf seinen Ausgangspunkt – die Organisationsform – macht ihn nicht gerade eurozentrisch, aber richtet ihn aus auf die atlantische Tradition der religiösen Organisationsformen. Das macht ihn zugleich blind für einen weiteren Horizont. Damit scheiden Traditionen aus, die auf diesem Felde ganz andere Wege gehen, oder aber werden – wie der Islam – unter diesem Aspekt immer noch sozusagen als Missformen wahrgenommen, eine Sicht die vielleicht doch noch einmal hinterfragt werden sollte.

13 Veröffentlicht ABl. Nr. C 310 v. 16.12.2004; im Internet abrufbar unter http://europa.eu.int/constitution/index_de.htm.

VI.

Die Vielfalt denkbarer Gestaltungen angemessener Selbstorganisation mit Hilfe des Rechts ebenso wie des Verhältnisses zwischen Staat und Religion, Verfassungsordnung und Religionsgesellschaften, Gemeinwesen und Kirchen wird erst wirklich gegenwärtig, wenn der Horizont erweitert wird über den eigenen Rahmen, der historisch vorgegeben ist, hinaus. Entwickeln sich die Verhältnisse zudem im eigenen Haus schneller, als man noch bis vor kurzem erwartete, so ist derjenige überfordert, der dies nicht abfangen kann durch die Wahrnehmung der jenseits des eigenen Rahmens anderenorts vorfindlichen Gestaltungen und bestehenden Verhältnisse. Das heißt, die Außenansicht der eigenen Behaustheit als Perspektive öffnet sich nur dem, der sich eine gewisse Weltläufigkeit erschlossen hat. Dazu hilft zunächst der Blick über die eigenen Grenzen in Europa, aber noch viel mehr die Einsicht in die Erfahrungen und Rechtsverhältnisse ganz anderer Traditionen, zumal wenn diese die Kraft der Gegenwart ihrer Religion, ihres Rechts und ihrer Kultur gegenüber den Eroberern über Jahrhunderte bewahrt haben und nach allem, was sich gegenwärtig erkennen läßt, auch in der Globalisierung standhalten. Um ein Beispiel zu nennen: Dies kann dazu führen, dass auch Rechtsinstitute sich wandeln, die verfassungsrechtlich verankert sind wie z. B. der Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG in Deutschland, hier etwa, wenn der Religionsunterricht auch zu ermöglichen ist für Religionen, die sich nicht religiös-hierarchisch und bekenntnisdogmatisch organisieren¹⁴, selbst wenn dadurch der Religionsunterricht allmählich zu einem Unterricht in Religionskunde mit schmaler konfessioneller Basis wird – was verfassungsrechtlich schon heute noch hinnehmbar ist¹⁵, künftig aber vielleicht kraft fortgeschrittener Einsicht in die Strukturen eines künftigen Religionsrechts einer pluralistisch-multikulturellen Gesellschaft wohl unausweichlich sein wird. Und viele der wichtigsten aktuellen Fragen wirft zweifellos der Beitrag zur religionspolitischen und freiheitsrechtlichen Entwicklung in den Ländern des Nahen Ostens aus islamischer Perspektive auf. Dass hier eine Preisrede unseren mangelhaften Kenntnissen aufhilft, lässt deutlich werden, wie dringlich ein mondialer Horizont ist, zumal all diese Entwicklungen und Gefahren uns heute so nah sind, dass wir uns unsere Provinzialität gewiss nicht mehr leisten können.

14 Dazu jetzt das vorliegende Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23. 2. 2005 - 6 C 2.04 (u. Pressemitteilung Nr. 9/2005 v. 23.2.2005), das nach Presseberichten „mehrstufige Verbände“, die selbst keinen Bekenntnisstand haben, unter weiteren Voraussetzungen der Loyalität und deutlicher religiös-bekenntnismäßigen Orientierung der Mehrheit der Untergliederungen im „Dachverband“ berechtigt, Unterricht für ihre Religion einzufordern, vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 46 v. 24. 2. 2005, S. 5 und Ch. Rath, „Durchbruch für Islamunterricht“, in: die tageszeitung, 27. Jg. v. 24. 2. 2005, S. 2.

15 Siehe Ch. Link, Konfessioneller Religionsunterricht in einer gewandelten sozialen Wirklichkeit? Zur Verfassungskonformität des Hamburger Religionsunterrichts „für alle“, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 46 (2001) S. 257 ff., veröffentlichte Fassung eines Gutachtens; aktuell journalistisch H. Schmoll, Religion vermitteln, Eine Studie über Unterricht im religionsneutralen Staat, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung N. 47 v. 25. 2. 2005, S. 12, noch innerhalb der christlichen, hier klassischen Konfessionen zu religionssoziologischen Studien über Religionslehrer und Religionsunterricht in Niedersachsen und Baden-Württemberg.

BUCHBESPRECHUNGEN

Susanne Schötz, Handelsfrauen in Leipzig. Zur Geschichte von Arbeit und Geschlecht in der Neuzeit, Köln: Böhlau Verlag 2004, 531 Seiten.

Rezensiert von
Stefanie Bietz, Leipzig

In ihrer Habilitationsschrift zur Geschichte der Frauen im Detailhandel führt Susanne Schötz den Leser nicht mit dem Hinweis – wie er gern zur Legitimierung wissenschaftlicher Arbeit angeführt wird – auf die „obligatorische“ Forschungslücke zum Untersuchungsgegenstand und das als Verpflichtung empfundene Bemühen diese Lücke zu schließen, ein, sondern sie berichtet von einer „frappierenden Entdeckung“. In der Tat beeindruckt die sich als umfangreicher Quellenfund herausstellende Entdeckung wie auch dessen durchgeführte Analyse. Die Auswertung der gefundenen, in der Forschung bisher nicht berücksichtigten 500 Gesuche von Frauen um das Bürgerrecht, das zur selbständigen Geschäftsniederlassung vorzuweisen war, bringt interessante Ergebnisse vor allem für Bereiche der Bürgertums- und Frauen- und Geschlechterforschung. Aufgrund ihrer Quellenbasis kann die Arbeit als Lokalstudie zu Leipzig eingeordnet werden. Anhand von kommunalem und nichtkommunalem Archivgut, das vor

allem im Stadtarchiv Leipzig vorliegt, (re-)konstruiert Schötz die Lebenswelten von Frauen – und auch Männern – im Handel vom ausgehenden 15. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das analysierte Quellenmaterial ist sehr vielfältig; so nutzt Schötz Mandate und Verordnungen, Innungsdokumente, Händlerverzeichnisse, Berichte und Protokolle über Konflikte, Entscheidungsfindungen und Problemlösungen sowie Bürgerrechtsanträge.

Schötz stellt ihre Arbeit in fünf Forschungszusammenhänge, aus denen sie maßgeblich inhaltliche und methodische Anregungen gewonnen hat: 1. Handels- und Kaufmannsgeschichte, 2. Rechtsgeschichte zur Geschlechtsvormundschaft und zur Sonderstellung von Handelsfrauen, 3. Forschungen zur Geschichte der Frauenarbeit und Frauenerwerbsarbeit, 4. Studien zum bürgerlichen Geschlechterideal sowie zu Normen und Werten des sog. Bürgertums und Kleinbürgertums und 5. akteurszentrierte Arbeiten der Alltagsgeschichte.

Ziel der Arbeit ist es, zum einen die Teilhabe und Stellung von Frauen im Wirtschaftsleben zu erforschen, dabei setzt sich Schötz mit der These von der Verdrängung der Frauen aus den Gewerben im 16. Jahrhundert auseinander (vgl. u. a. S. 10-16). Zum anderen erscheint es lohnend, angesichts des Quellenbefundes, der die selbständige und scheinbar auch die als Selbstverständlichkeit von Zeitge-

nossen angesehene Erwerbstätigkeit von Frauen dokumentiert, nach dem Transfer und der Verinnerlichung von Geschlechterbildern „bürgerlicher Meisterdenker“ im 19. Jahrhundert (vgl. u. a. S. 1 u. 15-22) zu fragen. Der lange Untersuchungszeitraum (15.-19. Jh.) ermöglicht es zudem, dem dritten Ziel der Arbeit nachzukommen, nämlich „Rhythmen von struktureller Dauer und strukturellem Wandel“ weiblicher Handelstätigkeit zu erfassen und eigene Thesen über die Geschlechtersegregation in der Arbeitsteilung aufzustellen (vgl. S. 29).

Der detaillierten Einführung in den Forschungsgegenstand und in die Forschungsproblematik folgen fünf Kapitel und eine zusammenfassende Diskussion der Ergebnisse; ein übersichtlich gestaltetes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt die Arbeit ab. Mit Ausnahme des ersten Kapitels, das einen Überblick über die rechtliche Stellung von Handelsfrauen im sächsischen Recht gibt und der Diskussion der Ergebnisse, zeichnen sich die übrigen Kapitel durch ihre Quellennähe und einen ähnlichen Aufbau aus. So wertet Schötz relevante Rechtsdokumente aus, die den ortsansässigen weiblichen und männlichen Handelstreibenden Rechte und Pflichten auferlegten; sie bei Märkten und Handelsorganisationen wie Innungen aus- oder einschlossen. Sie erfasst die Anzahl der Frauen und Männer, die an den unterschiedlichen Handelsformen teilnahmen – Warenaustausch in Kramergeschäften, auf Wochen- und Jahrmärkten, der Höken- und Fischhandel sowie das Putz- und Modewarengeschäft. Schließlich interessiert sich Schötz für den Umgang mit den Rechten, den daraus zugeschriebenen Rollen und der Teilhabe von Frauen an

den Handelspraktiken und ihre Spielräume.

Handelsrechte fixierten zum einen eine ständisch-rechtliche Ungleichheit, die für Frauen erschwerender im Handelsalltag wirken konnte als für männliche Handeltreibende, zum anderen brachten Regelungen auch eine geschlechtsspezifische Hierarchie in Handelsbereichen hervor. In etablierten Handelsorganisationen – wie der Kramerinnung – erfolgte ab dem Ende des 16. Jahrhunderts ein intendierter Ausschluss von Frauen, da eine Ausbildungszeit und Berufsabschlüsse als Zugangsvoraussetzungen festgelegt wurden. Das Kramerrecht gewährten die männlichen Kramer(meister) den Ehefrauen von Kramern, deren Witwen und Töchtern und armen, aus Barmherzigkeit aufgenommenen Händlerinnen, wobei sich der Umgang mit den Regelungen über die Jahrhunderte zu Ungunsten von armen, nicht über familiäre Bindungen zur Kramerinnung verfügende Frauen wandelte.

Sofern Frauen als eigenständige, von den Ehemännern unabhängige Händlerinnen agierten und/oder aus wirtschaftlicher Notwendigkeit sich zum Gewerbe entschlossen hatten, nahmen sie Positionen am „ökonomischen Rand“ ein. Abgesehen von der Zahl der mithelfenden, weiblichen Familienangehörigen in Familienunternehmen war der zahlenmäßige Anteil von Frauen im nicht organisierten, zur Existenzsicherung geführten Handel am größten. Für das Hökengewerbe ist das Zusammenspiel von Deklassierung und Feminisierung nachweisbar. Auch in der von Händlerinnen dominierten Putz- und Modebranche nahmen Frauen keine wirtschaftlichen Spitzenpositionen ein,

obwohl sich ein neuer Typ der ledigen und begüterten Geschäftgründerin mit Ausbildung an Karieremustern männlicher, kleinbürgerlicher Gewerbetreibender orientierte. Dem bürgerlichen Frauenideal der „Meisterdenker“ folgten diese Handelsfrauen wie die für zur Familiensicherung Handelnden nicht, vielmehr schufen sie neue Rollen(-bilder). Als strukturell langlebig erwiesen sich die Macht und Handlungsmöglichkeiten der etablierten Kramer zur Beschränkung von Frauenerwerbsarbeit, die ihre Ordnungen umgingen. Ebenso als dauerhaft erwies sich die beständige Durchsetzung der Geschlechterhierarchie als ein Grundmuster der Herstellung gesellschaftlicher Ordnung, – selbst die Einführung der Gewerbefreiheit änderte nichts daran – und doch lassen sich erweiterte Spielräume von Frauen und Tendenzen der Geschlechteregalität belegen. Einmal mehr vervollständigt diese Arbeit das Bild von historischen Entwicklungen im Handel, die nicht nur schichtenspezifisch ablaufen, sondern auch orts- und zeitgebundenen sind. Die Arbeitsschritte, die durchgeführte Analyse und die Präsentation der Ergebnisse zeichnen sich durch Übersichtlichkeit und Transparenz aus, so dass sich an dieser Studie die mühsame, aber auch lohnenswerte, detaillierte (Re-)Konstruktion historische Lebenswelten im Detailhandel ausgezeichnet nachvollziehen lässt. Die Auseinandersetzung mit Forschungsarbeiten zur Geschichte der Frauen im (Detail-)Handel europäischer und nordamerikanischer Städte erfolgt in erster Linie über den Vergleich und die umsichtige Interpretation der vorliegenden Ergebnisse, wobei der forschende Blick auch auf die Handel betreibenden

Männer fällt; jedoch systematisch, unter Berücksichtigung von Forschungsthese werden „nur“ die Lebenswelten der am Handel beteiligten oder ausgeschlossenen Frauen untersucht. Zudem spricht nichts dagegen, die von Schötz vorgelegte Studie samt ihrer Ergebnisse im Weiteren stärker in einen globalen Vergleich einzubinden¹ und die aufgezeigten Forschungsdefizite wie auch die Forschungsperspektiven beispielsweise zum „Arbeitsalltag von Ehepaaren im Handel“, zur „Erfassung der jeweiligen sozialökonomischen Verhältnisse von Familien“, zur Erforschung der Frauenerwerbsarbeit in Leipzig und zur stärkeren Einbindung von egalitären Geschlechterkonzepten in die Forschung (vgl. S. 450/451) zu berücksichtigen.

Anmerkung:

- 1 Vgl. beispielsweise die Einführung und das Programm „The Return of the Guilds“ der Conference of the Global Economic History Network, 5.-7.10. 2006 Utrecht University, (<http://www.iisg.nl/hpw/return-guilds-intro.php>), (Stand: November 2006).

Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.) Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt, Göttingen: Wallstein 2006, 406 Seiten.

Rezensiert von
Michel Espagne, Paris

Kurz nach der Publikation des von Boris Barth und Jürgen Osterhammel herausgegebenen Bandes *Zivilisierungsmissionen* (Konstanz 2005) erscheint ein neues Buch

über die Erfahrung außereuropäischer *Welten* im 18. Jahrhundert. Es geht hier darum, die Materialien zu einer künftigen Geschichtsschreibung zu verzeichnen und in ihrer Tendenz zu beschreiben. Die Geschichtswissenschaft bemüht sich immer mehr um transnationale Perspektiven und hat sogar den Punkt erreicht, wo sie sich auf die disziplinäre Entstehungsgeschichte dieses transnationalen Standpunkts zurückbesinnt.

In diesem Zusammenhang kommt der Untersuchung der Aufklärungshistoriographie eine zentrale Rolle zu, weil zu diesem Zeitpunkt die Faszination angesichts der kolonialen Welt zur Wissenssystematisierung übergeht (Hans-Jürgen Lüsebrink). Wichtig ist allerdings bei einer solchen Problemstellung, dass man sich dabei von allzu homogenen Vorstellungen des kolonialen Herrschaftswissens verabschiedet und dass man sich auch dessen bewusst wird, dass eine genuine Weltgeschichte des 18. Jahrhunderts pluralistisch und dezentriert angelegt sein muss (Jürgen Osterhammel). Der Wissenstransfer der Aufklärungszeit beruht auf einer Unmenge von Kompilationen, die dann in weiteren Kontexten verwendet werden, wie die Übernahme von Motiven der *Histoire des deux Indes* in die *Encyclopédie méthodique* auch zeigt (C.P. Courtney). Ein Prozess der ständigen Erweiterung findet statt, und die spanische Übersetzung der *Encyclopédie méthodique* greift auf einen nur den Spaniern zugänglichen Wissensbestand zurück (Clorinda Donato). Der Diskurs der französischen Enzyklopädiën, der in der Frage der Sklaverei sehr zögernd ist und vorwiegend durch kommerzielle Perspektiven geprägt wird, unterscheidet sich von den eher

religiös-philosophischen Betrachtungen der Deutschen (Ute Fendler und Susanne Greilich). An der Wissensakkumulation bei großen verlegerischen Unternehmen wie der *Allgemeinen Historie der Reisen* lässt sich die komplizierte Entstehung von ethnographischen Kenntnissen nachvollziehen. In den Berichten über Forschungsreisen, die meistens Seereisen sind, ist die eigentlich wissenschaftliche Beobachtung entweder ein quasi nebenbei erworbenes Wissen oder das Ergebnis einer mit Instruktionen versehenen Erkundung eines Territoriums: Engelbert Kämpfers Reise nach Japan war beinahe die einzige Quelle für die Betrachtungen zu diesem Erdteil in der allgemeinen Historie (Horst Walter Blanke).

Neben den Berichten müssen die Sammlungen von Sehenswürdigkeiten wie die Naturalienkammer der Franckeschen Stiftungen in Halle erwähnt werden, die allerdings Gedächtniszeichen für den rechten Glauben zu liefern hatte. Die Beschreibung der noch weitgehend unbekannten Erdoberfläche kann die noch ausbleibende Kolonialpolitik Deutschlands kompensieren oder einem Vorgriff entsprechen: sicher ist, dass Forster, der einen Unterschied macht zwischen den um die Entdeckung der Welt verdienten Völkern und denjenigen, die es nicht sind, den Standpunkt einer gewissen Überlegenheit der deutschen Sprache in den Reiseberichten vertritt (Helmut Peitsch). Die Auseinandersetzung mit den Materialien des 18. Jahrhunderts zur Universalgeschichte ermöglicht die Entdeckung mancher Neuigkeit wie diese Historie der caribischen Inseln von Christian Georg Andreas Oldendorp, die unter anderem Sprachproben in mehr als

20 afrikanischen Sprachen auflistet (Peter Stein). Auch wenn Kleist eine literarische Hybridisierung angestrebt (Gudrun Loser-Schneider) und Herder versucht hat, die Geschichte der Kolonialisierung und Christianisierung aus dem Blickwinkel der Betroffenen zu thematisieren (York Gothart Mix), ist deren Europawahrnehmung nur in Ausnahmefällen, etwa Japan (Teruaki Takahashi) überliefert worden. Um den eigenen Handel zu schützen, konnten Handelsgesellschaften geneigt sein, ihr Wissen über entlegene Gebiete, etwa über den kanadischen Westen, geheimzuhalten (Ingmar Pobst).

Die anderen Völker kennenzulernen kann auch heißen, sich mit ihnen zu vermischen: interkulturelle Begegnungsformen begleiten die Erforschung entfernter Gebiete. Mit indianischen Bildungsschichten verkehrte Jones auf fast gleicher Ebene: er suchte eine Annäherung an die östliche Kultur, die über den Informationsbedarf der *East India Company* hinausging (Bernd Peter Lange). Der Transfer von Information vom kolonisierten Volk zum englischen Gelehrten, von diesem zu den französischen Rezipienten ist allerdings nie frei von politischen Hintergedanken. Die idealisierende Erotik der Südsee-Inseln in den Berichten von französischen Reisenden projiziert westliche Phantasien und übernimmt die Funktion erotischer Literatur. Geträumt wird von einer intimen Begegnung (Christiane Küchler Williams). Das Bild der Kannibalen von Kolumbus bis Wezel relativiert allerdings die Idylle der Südsee. Die Aufmerksamkeit für den Text zwischen den Zeilen (Michael Harbsmeier über die Grönländer) oder die Entdeckung kaum untersuchter Überlieferungen (Wiebke Röben

über die *Cartas Chilenas*) vermitteln eine schwer zu konstruierende Einsicht in die Wahrnehmung der Anderen und ihre spezifische Sichtweise.

Die Universalgeschichte der Aufklärungszeit wird von Reiseberichten und der Beschreibung interkultureller Begegnungen genährt. Diese erste Erfahrung einer außereuropäischen kolonialen Welt ist deshalb wichtig weil sie das Fundament für die spätere Geschichtsschreibung vorgibt und deren normativen Rahmen absteckt. Die in diesem Band gesammelten Beiträge geben zwar keine erschöpfende Einsicht in die vorhandene Literatur. Sie dürften aber einen wichtigen Impuls für weitere empirische Untersuchungen über die Behandlung dieser ersten Erfahrungen geben.

**David Ludden, Geschichte Indiens,
Essen: Magnus Verlag 2006, 302
Seiten.**

Rezensiert von
Michael Mann, Hagen

Es ist erfreulich, dass in dem Jahr, in dem die Republik Indien nach 1984 zum zweiten Mal, und bisher als einziges Land, „Gastland“ der Frankfurter Buchmesse war, neben zahllosen anderen Publikationen auch eine Geschichte zu Indien in deutscher Sprache erschienen ist. Das dokumentiert vorneweg ein auch hierzulande wachsendes Interesse an der Region, das über das rein wirtschaftliche

hinausgeht und auf kulturellem Feld nun nicht mehr nur esoterische Themen, Mystik und die Spiritualität des „Orients“ in Betracht zieht, sondern jetzt auch die historische Dimension beleuchtet.

Der Klappentext hebt denn auch an, von den gängigen Klischees und Stereotypen abrücken zu wollen, fällt aber im selben Satz wieder ab auf das altbekannte Bild der Gegensätze wie Reichtum und Armut, IT und Traditionalität, die einen ratlos zurücklassen würden. Als ob sich die Geschichte des südasiatischen Subkontinents nur verkaufen ließe, wenn sie rätselhaft und dunkel ist. Freilich wird versprochen, dass die deutsche Übersetzung von David Luddens 2002 erschienener Originalversion „India and South Asia. A Short History“, Licht ins historische Dunkel bringen wird.

Auf 300 Seiten unternimmt Ludden den Versuch, die Geschichte Indiens und Südasiens von ihren Anfängen an zu schildern. Die liegen in den frühesten Zivilisationen und Kulturen des Subkontinents – 7.000 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung. Indische Geschichte ist wieder einmal nur erzählbar, wenn auf die Ursprünge zurückgegangen wird. Man stelle sich vor, auf gleichem Seitenumfang würde eine Geschichte Europas geschrieben, beginnend mit germanischer Schnurkeramik und keltischen Ringburgen, mykenischer Macht und skytischem Gold. Das aber hat aus gutem Grund keine Tradition – wie wollte man auch eine derartige geschichtliche Vielfalt in eine stringente Erzählung bringen. Für Indien / Südasiens besteht indes eine solche historiografische Tradition, seitdem die Europäer mit ausgehender Aufklärung und beginnender Romantik um die Wende zum 18. Jahr-

hundert Indien eine hochstehende antike Zivilisation beimaßen, die bis ins 5. nachchristliche Jahrhundert reichte und die nach den archäologischen Funden im Indus in den 1920er Jahren auf das 3. Jahrtausend vordatiert bzw. als „frühe Geschichte“ klassifiziert werden konnte. Danach, so die historiografische Konstruktion, folgte ein muslimisches und gewalttätiges Mittelalter, dem sich die christlich-britische Moderne nach 1750 anschloss.

Die gleiche Chronologie von einer anhaltend kulturellen Degeneration und kolonialer Rettung findet sich auch bei Ludden. Lediglich das 18. Jahrhundert erhält einen Sonderstatus als „Frühe Neuzeit“, während das Mogul-Reich, entgegen der nun schon seit knapp zehn Jahren etablierten Geschichtsmeinung, nach wie vor als mittelalterliches Reich erscheint (s. S. 90-3), statt ebenfalls der Frühen Neuzeit zugeschlagen zu werden. Kursorisch wird schließlich die Geschichte nach der Teilung Britisch-Indiens im Zuge der Unabhängigkeit abgehandelt, mit dem Ergebnis, dass die Staaten des südasiatischen Subkontinents nach 1947 nur schlechte Kopien des Kolonialregimes sind.

Konzeptionell versucht sich Ludden der indischen Geschichte mit dem sozialwissenschaftlichen Begriff der „ethnischen Identitäten“ zu nähern bzw. ihr für die Geschichte des Subkontinents als maßgebliche soziologische Größe zu etablieren. Der entscheidende gesellschaftliche Wandel, so Luddens Annahme, sei im Mittelalter durch die Entstehung von ethnischen Identitäten eingeleitet worden. Doch im Verlauf der Darstellung wird nicht immer ersichtlich, was genau Ludden unter seiner Kategorie versteht. Mal tauchen die Identität

täten als Volksgruppen, mal als Kasten, mal als Religionsgemeinschaften und einmal auch als „offizielle Identitäten“ (S. 228) oder ganz indifferent als Gruppen auf.

Trotz des Ansatzes, die südasiatischen Gesellschaften mit der Kategorie der ethnischen Identitäten in ihrer Gesamtheit zu erfassen, treten überwiegend (ethnische) Eliten in Erscheinung, die als Träger gesellschaftlichen Wandels agieren und infolge dessen allein von geschichtlicher Bedeutung sind (vgl. z. B. S. 119, 175-9). Das wird besonders deutlich, wenn schließlich dem Aufbau des britischen Empires in Indien und einer institutionell verankerten Kolonial-Elite, die effizient und kompetent arbeitete, das Wort geredet wird. Horizontale Mobilität begreift Ludden einseitig als Elitenbildung, Abstieg in Form von Pauperisierung, Verelendung und Deprivation werden daher nicht thematisiert.

Die Begeisterung für die Elitenbildung gipfelt schließlich in der Feststellung, bis 1880 hätte ein Leser in der British Library in London sitzen und alles lesen können, was ein beliebiger britischer Beamter jemals über das Empire in Asien wissen musste (S. 152). Es scheint, als ob Ludden zwischen seinen Bibliotheksgewohnheiten und den zeitgenössischen Möglichkeiten nicht zu unterscheiden vermag. Erst der 2002 vollendete Neubau der British Library beherbergt die Bestände der ehemaligen India Office Library and Records, dem Archiv und der Bibliothek des 1858 eingerichteten Indienministeriums (sowie der 1600 gegründeten East India Company).

Diese Geschichte Indiens ist, bei genauerem Hinsehen, eine Geschichte der Briten in Indien. Mit Beginn ihrer Territorialherrschaft in Bengalen und der ko-

lonial-imperialen Expansion beginnt ein historischer Abschnitt, der in konsequente Phasen eingeteilt werden kann (s. S. 138-47) und im Grunde die Modernisierung des indischen Subkontinents durch seine Einbindung in die kapitalistische Weltwirtschaft zum altbekannten Thema macht, wobei technische Innovationen wie Kanal- und Eisenbahnbau nach wie vor als Motoren der Modernisierung apostrophiert werden.

Ähnlich unkritisch sind es die „ethnischen Identitäten“, die letztlich die Einheit des unabhängigen Indiens verhinderten. Britisch-Indien zerfällt wieder einmal in zerstrittene politische Organisationen und religiöse Gemeinschaften, repräsentiert durch öffentliche, ethnische und nationale Identitäten. So ließen denn die Briten bei ihrem Abzug und der Teilung anhand religiöser Trennlinien das Land in seinem eigenen Chaos zurück. Es war ein „Bürgerkrieg unter den Völkern des Panjab, [der] Millionen von Flüchtlingen über die neuen Staatsengrenzen schickte. Es starben so viele Tausende, dass sie ungezählt sind“ (S. 235). Freilich gibt es Schätzungen: Sie belaufen sich auf über 10 Millionen Flüchtlinge und etwa eine Million Tote.

Man muss sich fragen, warum das Problem der Teilung und die Rolle der Briten nicht weiter erläutert wird? Zumal das Trauma der Teilung die Geschichte der Nachfolgestaaten Britisch-Indiens bis in die Gegenwart hinein verfolgt und aufgrund der tragischen Ereignisse Interpretationen alles andere als leicht fallen. Dabei geht es weniger um Schuldzuweisungen als um die angemessene Behandlung des wohl wichtigsten Aspekts der Geschichte Südasiens im 20. Jahrhundert. Schnell fertig ist

Ludden mit dem Thema von Teilung und Vertreibung, einem Thema, das in Europa mittlerweile ganze Generationen von HistorikerInnen beschäftigt und Bibliotheksregale füllt.

Es mag zum guten Ton gehören, als arrivierter Historiker, und das ist David Ludden allemal, auch ein „Textbook“ vorlegen oder eine auch für ein außeruniversitäres Lesepublikum gedachte Darstellung zur Geschichte Indiens bieten zu wollen, um auf die gewachsene Rolle des Subkontinents hinzuweisen. Dass die Indische Union nicht nur selbst erklärmaßen eine Weltmacht des 21. Jahrhunderts werden will, sondern sie auf bestem Weg dazu ist, bestreitet inzwischen kaum jemand mehr. Doch ob die „Geschichte Indiens“ von David Ludden dazu beiträgt, ein tieferes Verständnis für die Vergangenheit und der darauf beruhenden Chancen von südasiatischen Ländern zu wecken, darf bezweifelt werden.

**Uwe Pfullmann (Hrsg.), G. A. Wallin.
Reisen in Arabien (1845–1848),
Berlin 2005: trafo Verlag, 153 und 7
Seiten mit 24 Abb.**

**Ders. (Hrs.), Richard Francis Burton.
Das Land Midian, Berlin 2005: trafo
Verlag, 308 Seiten mit 7 Abb.**

Rezensiert von
Eckehard Schulz, Leipzig

Angesichts der heutigen Aufregung um Entführungen im Jemen und anderswo in der Welt kann man nur mit Bewunderung zur Kenntnis nehmen, was Forscher

in vergangenen Jahrhunderten ohne Krisenstäbe und ohne moderne Kommunikationsmittel geleistet und welchen Mut sie aufgebracht haben, ihren wissenschaftlichen Interessen zu folgen und mit welcher Umsicht und Akribie sie dabei vorgegangen sind. Uwe Pfullmann bringt uns mit Georg Augustus Wallin und Richard Francis Burton zwei äußerst interessante Forscher näher, die mit ihren Orientexpeditionen im 19. Jahrhundert Geschichte gemacht und geschrieben haben.

Georg Augustus Wallin, nach Herkunft und Muttersprache Schwede, aber 1811 in Finnland geboren, das damals noch zum zaristischen Russland gehörte, war sich schon als Jugendlicher ganz sicher, dass die Erforschung der Arabischen Halbinsel zu seinem Lebenszweck wird. Später begab er sich dann wirklich auf zwei Reisen nach Nordarabien (1845 und 1847/1848). Aber zuvor schrieb er eine Doktorarbeit über die Hauptunterschiede zwischen klassischem und modernem Arabisch und erhielt daraufhin ein Stipendium für eine vergleichende Studie der arabischen Dialekte. Um diese Studie erarbeiten zu können, wollte er sich als Arzt und Impfmédiziner ausgeben und erlernte die dafür erforderlichen Fähigkeiten im Laufe von 6 Monaten. 1844 kam er dann nach Kairo und studierte ein Jahr lang Kalligraphie und Theologie, lernte die Kunst der Koran-Rezitation und nahm an Kursen zur islamischen Theologie an der al-Azhar teil.

So verließ er im April 1845 in Begleitung von zwei Beduinen Kairo. Es fiel ihm leicht, sich als Muslim auszugeben. Es war ihm möglich, sehr präzise seine Beobachtungen aufzuzeichnen, weil er sich dazu eine spezielle Technik erarbeitet

hatte, mit der er es vermochte, Notizen zu machen, ohne dabei beobachtet werden zu können. Er durchquerte den Sinai und blieb zwei Monate in der Nähe des Toten Meeres. Von dort begab er sich in östlicher Richtung durch die Syrische Wüste in den Dschof, der das Tor zur Nefud-Wüste war und ist und trotz aller modernen Verkehrsmitteln noch heute das Innere der arabischen Halbinsel vor unangemeldeten Gästen beschützt. Wallin brachte wiederholt seine Bewunderung für die Gastfreundschaft und die guten Manieren der Bewohner des al-Dschof zum Ausdruck. So war zwar Seetzen später der erste Europäer, der ausführlich über al-Dschof berichtete, aber Wallin war wohl der erste Europäer, der dieses Gebiet durchreiste.

Am 1. September 1845 begann er schließlich mit der Durchquerung der äußerst lebensfeindlichen Nefud-Wüste. Nach zehn Tagen erreichte er, dem Verdursten nahe, Dschubba. Nur wer dieses Gebiet einmal, selbst mit einem modernen Geländewagen, durchfahren hat, kann wirklich ermessen, was Wallin auch körperlich geleistet hat.

Dann ging es weiter nach Hail, das unter seinem allseits respektierten Herrscher Abdullah ibn Raschid ein sicheres Gebiet war. Dort blieb er zwei Monate, in denen er seinen Forschungen nachging, und musste feststellen, dass die geplante Weiterreise nach Riad unmöglich war, weil ihm das Geld ausgegangen und die Route unsicher war.

So entschloss er sich schweren Herzens und gegen seine innere Überzeugung, sich einer Karawane von persischen Pilgern nach Mekka anzuschließen, um die Küstengebiete vor Medina zu erreichen.

In Mekka angekommen, beschloss er aber, zunächst (ob er wirklich zu arm oder zu krank war, sie zu verlassen, sei einmal dahingestellt) doch bei seinen persischen Weggefährten zu bleiben und mit ihnen die Pilgerfahrt durchzuführen. Jedenfalls finden sich in seiner Reisebeschreibung nicht nur schmeichelhafte Bemerkungen über die schiitischen Pilger, und er schien froh gewesen zu sein, sich in Mekka von ihnen verabschieden zu können. Kurz danach schaffte er es, nach Dschidda zu kommen, von dort nach Kairo zurückzukehren und dort seine Studien wieder aufzunehmen.

Zwei Jahre später, im Februar 1848, begab er sich erneut an die Küste des Roten Meeres und landete im Hafen von Muwailih, ging von dort durch die Berge des Hedschas bis nach Tabuk. Zwei Monate durchwanderte er Nordwestarabien, das bis dahin noch von keinem Europäer bereist wurde. Er kam bis an den Rand des Herrschaftsgebietes der Wahhabitiden und wurde so auch der erste Europäer, der sich in wahhabitischen Gebiet wagte.

Aber auch bei dieser Reise kommt er nicht bis Riyad. Ein Vertreter der Familie Ibn Raschids warnte ihn, dass er im Verdacht stünde, ein Christ zu sein. In Kenntnis der Konsequenzen schloss er sich eilig einer Gruppe an, die auf dem Wege nach Bagdad war. Schließlich erreichte er vollkommen mittellos Basra und wurde dort von der britischen Royal Navy gerettet, die ihm auch half, nach Kairo zurückzukehren.

Nach dieser abenteuerlichen Reise wurde er 1850 Professor für orientalische Sprachen an der Helsingfors-Universität. 1852, er war gerade dabei eine weitere Reise nach Arabien vorzubereiten, starb er. Wallin gehört ohne Zweifel zu den

größten europäischen Entdeckern der Arabischen Halbinsel.

Sein Reisebericht umfasst eine Vielfalt von Bereichen wie Wanderwege der Stämme, Stammesbeziehungen, Stammespolitik, alte Geschichte, archäologisch interessante Stätten, alte Inschriften, lokale Regierungen und Verwaltungen sowie Topographie, Botanik, Landwirtschaft, Bewässerung u. v. a. m.

Sir Richard Francis Burton, geboren 1821, trat 1842 in die englisch-ostindische Armee ein und diente mit Auszeichnung unter General Napier in Sind. Aber er war wohl zu undiszipliniert und zu exzentrisch für eine Offizierskarriere und quittierte bald den Dienst. Danach begann er ein Leben als Forscher und Reisender, das ihn mit seinen herausragenden Sprachkenntnissen (am Ende seines Lebens soll er 29 Sprachen und 12 Dialekte beherrscht haben), mit seinen vielfältigen wissenschaftlichen Begabungen, aber auch mit seinem Organisationstalent bis heute unvergleichlich macht. Seine Bibliographie umfasst 300 Seiten, darunter 60 Monographien. Außer der Antarktis und Australien bereiste er alle Kontinente, verfasste dazu umfängliche Berichte und war schon zu Lebzeiten eine Legende.

So führte ihn eine seiner Reisen im Jahre 1853, nachdem er sich mit den islamischen Vorschriften vertraut gemacht hatte, als Scheich Abdallah über Suez mit einem Pilgerschiff nach Janbuc und dann zu Fuß nach Medina und Mekka, wo er die gesamte Pilgerfahrt vollzog und auch an der Kaaba beten konnte. Das war seit Burckhardt und Seetzen keinem Nichtmuslim mehr gelungen.

Der vorliegende Band ist der Bericht über seine zweite große Expedition (siehe dazu

auch das ebenfalls von Uwe Pfullmann herausgegebene „Die Goldminen von Midian“) in das sagenhafte Land Midian, die erneut vom Khediven in Kairo unterstützt wurde, weil es Burton gelungen war, ihm die Hoffnung auf Gold und reiche Schätze erneut schmackhaft zu machen.

Burton ging am 19. Dezember 1877 mit drei weiteren Europäern, sechs ägyptischen Offizieren, 32 ägyptischen Soldaten, 30 Steinbrechern, einem griechischen Koch, einem Kellner und einem Zimmermann an der Küste Midians an Land. Diese Expedition war unglaublich aktiv und legte nach Burtons Schätzung in 4 Monaten mehr als 2500 Meilen zurück. Sie kartierte u. a. den 1000 km langen Küstenstreifen des nördlichen Midian, fand viele wichtige archäologische Stellen, die Ruinen von 18 Städten und 20 Siedlungen und auch die 40 Plätze, die schon bei den mittelalterlichen Geographen eine Rolle gespielt hatten. Sie sammelten Knochen, Muscheln und allerlei Pflanzen und Getier sowie zahlreiche Artefakte, aber auch Türkise und Achate, und bewiesen die Existenz von wertvollen Mineralien wie Schwefel, Salz, Salpeter. Aber Gold in großen Mengen fanden sie auch dieses Mal nicht.

Heutige Geographen sind sich darüber einig, dass Burtons akribische Berichte über Midian, die ihn als profunden Kenner der Botanik, Zoologie, Geologie, Geographie, Ethnologie, Geschichte und vieler anderen Wissenschaftsdisziplinen ausweisen, ein unschätzbarer Beitrag zur geographischen Kenntnis Arabiens sind, auch wenn seine Reise als Pilger nach Medina und Mekka viel spektakulärer war.

Wer sich für die Gegenwart dieser Region

interessiert oder plant, dorthin zu reisen, ist gut beraten, beide Bücher vorher zu lesen oder wenigstens als Reiselektüre mitzunehmen. Einerseits wird ihm der persönliche Augenschein sehr schnell deutlich machen, was Wallin und Burton wirklich geleistet haben und welche Ehrfurcht sie eigentlich verdienen und dann auch schnell feststellen, dass er in diesen Büchern auch heute noch viel Nützliches finden kann. Man kann Uwe Pfullmann gar nicht genug dafür danken, dass er diese wichtigen Werke wieder einem größeren Leserkreis zugänglich macht.

Ludger Mees, Hans-Jürgen Nagel, Hans-Jürgen Puhle: Kampf um den Wein. Modernisierung und Interessenpolitik im spanischen Weinbau. Rioja, Navarra und Katalonien 1860–1940, Verlag für Geschichte und Politik, Wien und Oldenbourg Verlag, München 2005 (= Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder 10). 416 Seiten

Rezensiert von Markus Lampe,
Münster

Das zu besprechende Werk untersucht den Modernisierungsweg des spanischen Weinbaus von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Bürgerkrieg (1936–39). Es präsentiert die Ergebnisse eines Projekts, das die Autoren seit 1989 verfolgt haben. Schwerpunkte der gesellschaftsgeschicht-

lich angelegten Studie bilden Interessenformierung und -artikulation bei der Durchsetzung von Modernisierungsprozessen in Traubenanbau, Weinherstellung und Vermarktung. Puhle, Mees und Nagel stellen zwei traditionelle Weinbaugebiete in der nordöstlichen Peripherie Spaniens, Katalonien und das obere Ebrobecken (La Rioja, Navarra), einander gegenüber, ohne die Vielfalt lokaler Strukturen und Entwicklungen zu übersehen. Die Quellenbasis bilden vor allem zeitgenössische Publikationen und Quellen aus einer Vielzahl öffentlicher und privater Archive, die zum Teil erst im Rahmen der Forschungen erschlossen wurden.

Die Darstellung ist in vier Teile gegliedert. In seiner 23-seitigen Einleitung begründet Puhle die Wahl des Untersuchungsgegenstandes und ordnet ihn in den historischen und geographischen Kontext ein. Der Untersuchungszeitraum umfasst drei Perioden: An eine Phase stetiger Produktions- und Absatzsteigerung schloss sich ab Mitte der 1880er Jahre eine Krise an, die durch Reblausbefall und zunehmenden Protektionismus des Hauptabsatzmarktes Frankreich geprägt war. Diese Krise, deren Bewältigung sich bis etwa 1918 hinzog, wird als ‚Modernisierungsbeschleuniger‘ in Bezug auf die technische Modernisierung von Weinbau und Kellerei gedeutet. Dagegen wurden Forderungen nach Qualitätssicherung durch geschützte Herkunftsbezeichnungen angesichts erneuter Überproduktion erst in einer dritten Periode seit den 1920er Jahren wirksam. Als zentrales Problem des Modernisierungsprozesses kennzeichnet Puhle die anhaltende Überproduktionstendenz der bis weit ins 20. Jahrhundert durch Massenproduktion

gezeichneten spanischen Weinwirtschaft. „Modernisierung“ beinhaltet daher vor allem die Lösung des Überproduktionsproblems durch Standardisierung und Qualitätsorientierung in Produktion und Vermarktung. Der darauf hinwirkende wirtschaftliche Prozess führte zur Vertiefung der Arbeitsteilung zwischen Traubenanbau und Weinproduktion, die von gesellschaftlichem und institutionellem Wandel begleitet war. Die Autoren sehen daher den Weinbau als Schlüsselbranche an, deren Erforschung vertiefte Erkenntnisse über Modernisierung in Spanien verspreche.

Den Hauptteil bilden die beiden Kapitel von Mees bzw. Nagel über Modernisierungsprozesse in der Rioja und in Navarra (127 S.) und in Katalonien (186 S.). Die Kapitel bestehen aus sechs jeweils parallel betitelten Unterkapiteln. Die Autoren stellen zunächst ihre Region vor und beginnen die eigentliche Analyse mit dem jeweiligen „traditionellen Weinbau“ als Ausgangspunkt der Modernisierung. Daran schließt sich die Darstellung der „Ökonomische[n] Ursachen und Folgen der Modernisierung“, also der wirtschaftliche Modernisierung, ihrer Auslöser und Katalysatoren, an. Darauf folgt die Untersuchung der Wechselwirkungen von Modernisierung und gesellschaftlichem Wandel. Der Wandel in Formierung und Artikulation von Interessen auf politischer Ebene ist Gegenstand eines in beiden Fällen „Von der Honoratiorenpolitik zur kollektiven Interessenvertretung“ betitelten Teils. Beide Kapitel schließen jeweils eine Art executive summary über die Entwicklungsmuster der untersuchten Region ab.

Als Beispiel für die Vielschichtigkeit des

„Kampfes um den Wein“ und die Differenziertheit der Untersuchung können die Befunde Mees' und Nagels zu einer zentralen Kontroverse im Modernisierungsdiskurs dienen, die sich um die Etablierung von Qualitätswein und die Einrichtung geschützter Herkunftsbezeichnungen drehte. Sie ist insbesondere Gegenstand der Kapitel II.C4/E3 (Rioja/Navarra) und III.C4/E2 (Katalonien).

„Kämpfer“ für Qualität und Ansehen ihrer Weine waren zunächst die von Mees als „Industriebodegas“ bezeichneten Großkellereien in der Rioja, die bereits vor der Jahrhundertwende begannen, in modernen Kellereien nach französischem Vorbild Qualitätsweine zu produzieren. Deren Ruf half ihnen, auch ihre übrige Produktion unter Markennamen abzusetzen. Die Diversifizierung der Industriebodegas in den verschiedenen Marktsegmenten stellt Mees anschaulich und konzipiert in „Kurzbiographien“ der wichtigsten Industriekellereien dar (Kap. II.C.4): Sie reichte von den Qualitätsweinen mit mehr als vierjähriger Fassreife der Bodega López de Heredia zur Strategie der Bodegas Bilbaínas, die ihre mit sehr guten Weinen begründete Marke in breiten Qualitätssegmenten nutzten und in den 1920er Jahren in die Massenweinregion La Mancha und die Destillierung von Alkohol aus Getreide und Melassen expandierten. Nagel findet ähnliche Unternehmensstrategien für die Kellereien der katalanischen Kernregion Penedès, wo sich mehrere Bodegas auf die Sektoproduktion nach Champagner-Methode spezialisierten und auf Werbung setzten. Die Handelshäuser Kataloniens stellten darüber hinaus aus zugekauftem Wein und Most eine Vielzahl von Brannt- und

Süßweinprodukten her, die sie zum Teil weltweit unter französischen Markennamen vertrieben.

Die Markenbildung war naturgemäß ein exklusives Geschäft kapitalstarker Großunternehmen, die für ihre Produkte auch Weine verschiedener Regionen mischten. Der von ihnen dominierte Weinexportverband protestierte wiederholt gegen politische Bestrebungen, Herkunfts- und Transportzertifikate einzuführen. In beiden Regionen waren es daher die Verbände der Kleinwinzer, denen der Weg zur Eigenmarke aufgrund geringer Kapazitäten verstellt war, die für die Einrichtung unternehmensübergreifender, aber regional gebundener Herkunftsbezeichnungen stritten und seit den 1920er Jahren schrittweise Erfolg hatten. Mees kommt zu dem Schluss, dass in diesem Fall die ansonsten als traditionalistisch angesehenen katholischen Agrarsyndikate stärkere Modernisierungsträger waren als die üblicherweise als Vorreiter angesehenen Vertreter des liberalen Bürgertums in den Industriebodegas. Für Katalonien konstatiert Nagel, dass Hausmarken hier angesichts des großen Einflusses der Handelshäuser länger von entscheidender Bedeutung blieben als in der Rioja.

Neben diesen Ergebnissen steht noch eine Reihe weiterer, die auf ebenso detaillierten Untersuchungen fußen. Sie betreffen sowohl andere zeitgenössische Kontroversen, etwa um Nicht-Wein-Alkohol als Weinzusatz, die Konsumsteuern und die Zollpolitik, als auch die Wirkungen der vertieften Arbeitsteilung auf gesellschaftliche Gruppen, insbesondere die kleinen Weinbergbesitzer des oberen Ebrobeckens und die rabassaires (Weinpächter) in Katalonien.

An die Hauptkapitel schließt sich ein siebenseitiges Fazit an, in dem Puhle die Hauptergebnisse zusammenfasst und einen historischen Ausblick gibt.

Dank des umfassenden gesellschaftsgeschichtlichen Ansatzes der Autoren bietet das Buch weit mehr als eine „Branchenstudie“, nämlich eine mehrdimensionale Untersuchung des regionalen und intra-sektoralen Strukturwandels. Die Kapitel von Mees und Nagel können auch als eigenständige kenntnisreiche Monographien gelesen werden. Dass der überregionale Vergleich hierbei hauptsächlich implizit stattfindet, wird zum Teil durch die parallele Gliederung beider Kapitel wettgemacht, die das „Querlesen“ erleichtert. Auffällig ist, dass trotz der Parallelstruktur im Detail unterschiedliche Schwerpunkte bestehen, etwa bezüglich des Weinhandels im Verhältnis zur Produktion. Obwohl punktuell auf Forschungsergebnisse besonders zum französischen Département Gironde verwiesen wird, wäre insgesamt explizitere Bezugnahme auf Modernisierungswege außerhalb Spaniens zur Einordnung der Erkenntnisse wünschenswert gewesen.

Ferner weckt der von den Autoren gewählte breite Ansatz, der Sozial-, Wirtschafts-, Unternehmens-, Technik- und Politikgeschichte verbindet, naturgemäß beim durch die kompetente Darstellung angeregten Leser Wünsche nach vertiefter Analyse verschiedener Teilbereiche. Der Rezensent hätte sich zum Beispiel deutlichere Aussagen über die ökonomische Dimension des Weinbaus als „Führungssektor“ und seinen Beitrag zur wirtschaftlichen Modernisierung der genannten Regionen oder gar ganz Spaniens gewünscht. Wahrscheinlich war

der Beitrag, wenn man Modernisierung als Industrialisierung begreift, vergleichsweise gering, da besonders Rückwärtskopplungseffekte aus der Nachfrage nach modernen Vorleistungen kaum auftraten, wie die Darstellungen von Mees (119 f.) bezüglich des Einkaufs von Kellertechnik aus Bordeaux und Nagel (290 f.) über die unzureichende Qualität spanischer Vorleistungen übereinstimmend nahe legen. Im Kleinen anzumerken ist, dass die Einleitung, die den EG-Beitritt Spaniens (1986) als Aufhänger wählt, in ihren Aktualitätsbezügen mitunter historisiert wirkt. Ähnliches gilt für einige der im Abbildungsanhang präsentierten Diagramme.

Dessen ungeachtet verdient die dargestellte Forschung über die Grenzen des Interessentenkreises an spanischer Geschichte und an Weinbaugeschichte hinaus breite Aufmerksamkeit. Ansatz und Darstellung können aus sozial- und gesellschaftshistorischer Perspektive als beispielhaft für umfassende Branchenstudien angesehen werden.

**Peter Ullrich Thomas Kachel (Hrsg.):
EUropa – Transnationale Normie-
rung und nationales Beharren.
Drittes Doktorandenseminar der
Rosa Luxemburg Stiftung (Reihe
Manuskripte Nr. 57), Karl Dietz Ver-
lag, Berlin 2005, 180 Seiten.**

Rezensiert von
Ana Belén García Timón, Leipzig

Der Sammelband ist das Resultat des dritten Doktorandenseminars der Rosa Luxemburg Stiftung, welches unter dem Titel „Europa im Diskurs“ im Mai 2004 stattfand. Im Jahr 2004 stand das schon aktuelle Thema: „Europa“, auf Grund der Osterweiterung, im Mittelpunkt allerlei wissenschaftlicher Arbeiten. Vor diesem Hintergrund trafen sich neun Promovierende der oben genannten Stiftung, um Schriften aus ihren Dissertationen zu präsentieren. Multidisziplinarität kennzeichnete diese Begegnung, an der Vertreter und Vertreterinnen von Rechtswissenschaft, Soziologie, Politikwissenschaft und Philologie teilnahmen.

Der rote Faden des Buches ist die These, dass in Europa transnationale Tendenzen und das Beharren, ja die Verstärkung von Nations- oder Regionsbezügen koexistieren. Die neun Beiträge wurden thematisch geordnet, das Buch besteht aus drei Teilen. Der erste und umfangreichste Teil setzt sich mit der Europäischen Union und ihrer Erweiterung auseinander, der zweite Teil zentriert sich um die europäische Außen- und Sicherheitspolitik, der dritte Teil ist Europadiskursen gewidmet. Der Beitrag von Ilker Ataç beschäftigt

sich mit der Frage, wie der Eintritt der Türkei in die Europäische Union die Wirtschaftspolitik des Landes transformieren wird. Als theoretischen Hintergrund wählt der Autor einen neo-gramscianischen Zugang. In diesem Sinne wird die Rolle der Wirtschaft als Hauptfaktor für die Integration sowie das Auftauchen von neuen transnationalen Akteuren unterstrichen. Allerdings geht der Autor kritisch auf zwei Aspekte ein: Die geringe Aufmerksamkeit für die Rolle der Arbeiterklasse und die unklare Unterscheidung zwischen Transnationalisierung und Internationalisierung. Der Vergleich mit dem Eintritt südeuropäischer Länder sowie der Osterweiterung verrät die Gemeinsamkeiten und Differenzen in dem Prozess der „Harmonisierung“ vor der Erweiterung.

Janeta Mileva stellt „die Rolle der neuen Verfassungen der mittel- und osteuropäischen Staaten in der Zeit der Transformation“ am Beispiel Bulgariens vor. Mileva unterteilt die Verfassungswahrnehmung in zwei Teile: diejenigen auf der Grundlage eines positivistischen Rechtsverständnisses und jene, die von einem sozialistischen Rechtsverständnis geprägt wurden. Nach einer umfangreichen Beschreibung des Prozesses der Konstitutionalisierung in Bulgarien und dem Vergleich mit anderen osteuropäischen Ländern kommt die Autorin zu dem Ergebnis, dass die Verfassungen Mittel- und Osteuropas als eine juristisch formulierte politische Einigung anzusehen sind, die von den Voraussetzungen für einen zukünftige EU-Beitritt bedingt sind.

In einem vielleicht zu detaillierten Beitrag führt Assia Teodossieva die Beschränkungen für die Zulassung von Arbeits-

kräften aus sog. „Dritt-Staaten“ in das Hoheitsgebiet der Mitgliedsstaaten der EU zur Ausübung einer selbständigen Erwerbstätigkeit aus. Die Nominierung von „Drittstaatsangehörigen“ hält die Autorin für genauso kritikwürdig wie die Subjektivität oder den komplizierten Prozess der Zulassung.

Martin Schirdewan schließt den ersten Teil mit der Untersuchung der grenzüberschreitenden Interaktionsprozesse linker Parteien in Europa am Beispiel der Europäischen Linkspartei ab. Als Instrument für die Analyse wird eine Interaktions-skala herangezogen, die drei Stufen der Interaktion umfasst: die Kontaktstufe, die Kooperationsstufe und die Integrationsstufe. Durch die Benutzung der oben genannten Maßstäbe wird deutlich, dass die Interaktionsprozesse zwischen den Parteien, die diese Europäische Linkspartei gründeten, die Stufe der Kooperation erreicht und damit eine neue Qualität in der Interaktion haben.

Der zweite Teil, Europäische Außen- und Sicherheitspolitik, beginnt mit dem Text von David Zechmeister. Der Autor setzt sich mit den Möglichkeiten Europas, eine Supermacht (im militärischen Sinne) zu werden, auseinander. Nach einer kurzen Vorstellung der Militarisierungsgeschichte der EU werden die Schlussfolgerungen zu einer übermäßigen Militarisierung präsentiert. Darunter zu verstehen sind: Die Entstehung von entsprechenden Interessengruppen, die Einbeziehung in die Verfassung und die Betonung des Aufrüstens als Voraussetzung für neue Mitglieder. Der Autor glaubt jedoch nicht an die Möglichkeit, dass die EU sich in eine Supermacht wandeln wird. Hierzu verweist er auf die Langwierigkeit für die

Billigung neuer Maßnahmen innerhalb europäischer Regierungsinstitutionen. Darüber hinaus wäre ein solches Ziel für die kommerziellen Beziehungen mit den USA kontraproduktiv. Dafür schlägt der Autor vor, Europa als „Zivilsupermacht“ zu präsentieren.

Anschließend kommt Gerry Woop mit einem Beitrag über positive Schlussfolgerungen der EU-Außenpolitik nach der Osterweiterung zu Wort. Zwar hatte Europa keine Veränderung in militärischen Sinn im Rahmen der Osterweiterung durchgemacht, dafür hat es seine Position als Macht in der Friedenspolitik verstärkt. Mit einer Vorstellung von Theorien, die sich mit Internationalen Beziehungen und Integrationsprozessen befassen, sowie einer Beschreibung der Problemlage nach der Erweiterung ist es dem Autor gelungen, die These zu untermauern.

Der dritte und letzte Teil wird mit dem Aufsatz von Thomas Kachel, einem der Herausgeber, der die Konstruktion von Nation versus Region in zwei britischen Sonntagszeitungen untersucht, eröffnet. Es wurden, anhand der Theorie „Banal Nationalism“ von Billig und den Forschungen von Alex Law, schottische und britische regionalistische bzw. nationalistische Aussagen analysiert. Der Autor weist nach, dass die Behauptungen, die bis jetzt für nationalistische Diskurse formuliert wurden, auch auf die regionalistischen Diskurse zutreffen.

Der zweite Herausgeber, Peter Ullrich, möchte Methoden finden, die für eine international vergleichende Diskursanalyse dienen können. Hintergrund für die Untersuchung ist das Konzept der kulturellen Gelegenheitsstrukturen, welches mit theoretischen Tendenzen wie der

politischen Kulturforschung, der Diskursanalyse und der Theorie Politischer Gelegenheitsstrukturen zu verbinden ist. Zusätzlich entwickelt er eine an der Framingtheorie orientierte Vorgehensweise für die Analyse national-kultureller Besonderheiten.

Zum Schluss präsentiert Agata Paluszek eine innovative Arbeit über den Kulturtransfer zwischen Polen und Deutschland anhand der Übersetzungsarbeit von Henryk Bereska, der als einer der wichtigsten polnischen Übersetzer in der DDR gilt. Trotz der eingeschränkten politischen Lage und der Vorurteile, die es von beiden Seiten gab, schaffte er den Transfer verschiedener Arten deutscher und polnischer Literatur ins jeweils andere Land. Ziel des Buches war die Schaffung eines Forums, in dem StipendiatInnen einer Stiftung ihre Arbeiten zu Europa-Vorstellungen präsentieren konnten. Interessant sind die vielfältigen Bearbeitungen des Themas sowie die Herangehensweisen in den jeweiligen Disziplinen. Zu bemerken ist die in der Einleitung angesprochene, „linke Akzentuierung“ (S. 7), die in allen Aufsätzen anzutreffen ist. Nach diesem ersten Einblick in die laufenden Forschungen bleiben nun die vollendeten Dissertationen zu erwarten.

Hartmut Lehmann (Hrsg.), Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein Verlag 2006, 167 Seiten.

Rezensiert von
Martin C. Wald, Braunschweig

Mit dem vorliegenden schmalen Sammelband, der auf die Beiträge eines im September 2005 veranstalteten Kolloquiums im Göttinger Max-Planck-Institut für Geschichte zurückgeht, ist ein doppelter Abschied verbunden: Zum einen ist der Band William R. Hutchison gewidmet, dem Nestor der amerikanischen Religionsgeschichte, der ein Vierteljahr später verstarb, ohne dass er seinen Kommentar noch hätte in Druck geben können. Zum anderen war das Kolloquium Hartmut Lehmanns letzte Veranstaltung als Institutsdirektor vor seiner Emeritierung. Lehmanns große wissenschaftlichen Lebensleistungen, die Religionssoziologie mit der Kirchengeschichte ins Gespräch gebracht, vergleichende Zugriffe auf religiöse Phänomene ausprobiert und ermutigt, sowie Anteile protestantischer Bewegungen und Ideologeme an der modernen Welt untersucht zu haben, spiegeln sich in dem Band ebenso wider wie seine ausgezeichnete und durch ihn überhaupt erst initiierte akademische Vernetzung der deutschen mit der englischsprachigen Religionsforschung. In sechs eigenständigen Aufsätzen und zwei Kommentaren verfolgen die Autoren Linien und Spuren der religiösen Auseinander- und Parallelentwicklung Europas

und der Vereinigten Staaten von Amerika – speziell in ihrer protestantischen Ausprägung – von der pietistischen Erweckung bis heute. Obwohl die mit dem Kampf gegen den Terrorismus und dem amerikanischen Irak-Debakel verknüpfte aktuelle Debatte um eine von Gott eingegebene evangelikale Weltmission eine wichtige Hintergrundtönung abgibt, sehen alle Autoren glücklicherweise von allzu plakativen Konfrontationsszenarien zwischen „säkularen“ Europäern und „religiösen“ Amerikanern ab. Vielmehr erfolgt eine behutsame Fruchtbarmachung neuerer kulturwissenschaftlicher Forschungsstrategien transnationaler Geschichte für religionsgeschichtliche Fragestellungen. Lehmanns eigener Beitrag (S. 146–158) hätte den Band eigentlich einleiten müssen, da er auf das Vorangehende gar nicht eingeht, dafür aber trefflich und knapp in das Forschungsproblem einführt: Wären in der modernen Welt unter globalgeschichtlicher Perspektive die USA der religiöse oder Europa der säkulare „Sonderfall“?¹ Pippa Norris und Ronald Inglehart, die Politik an der Harvard-Universität bzw. der Universität von Michigan lehren, hatten kurz zuvor in einer großen Veröffentlichung eine Haupt- und zwei Nebenerklärungen für die Diversifikationen innerhalb der „westlichen Welt“ angeboten²: Ökonomische Sicherheit indiziere Säkularisierung, und viele ärmere amerikanische Familien seien im Alltag viel unmittelbarer mit materiellen Nöten, Ängsten und Imponderabilien konfrontiert als europäische. Daneben seien die ersten europäischen Siedler in Amerika durch ihr Bewusstsein bestimmt gewesen, religiöse Flüchtlinge zu sein; und auch die Migranten aus der Dritten Welt in den

letzten Dekaden wiesen einen religiösen Hintergrund auf. Während Lehmann nun die Haupterklärung von Norris/Inglehart zwar anerkennt, ihr mit Verweis auf die europäischen Realitäten aber letztlich doch misstraut – warum sei Ostdeutschland noch so viel religionsloser als das reichere Westdeutschland? –, gehen ihm die Autoren in den Nebenerklärungen nicht weit genug. Auf dreierlei Wegen seien Norris/Inglehart in religionsgeschichtlicher Perspektive zu ergänzen: Erstens sei die religiöse Freiwilligkeitsauffassung (voluntaryism), die sich aus dem Verbot des Staatskirchentums im Ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung erschließt, stärker in Rechnung zu stellen. Zweitens müsse der Nexus zwischen Migration und Religion stärker untersucht werden, und zwar durchaus auch in den Sozialisierungs- und Geborgenheitseffekten, die sich in der Binnenmigration aus der Kirchenzugehörigkeit ergaben und ergeben. Drittens schließlich sei gegenüber amerikanischen Gelehrten, die gerne den Zusammenhang von Nationalismus und Religion in den USA als Sonderfall herausstellten, der Einfluss der Politischen Religion des Nationalismus auf die Auflösung religiöser Bedeutungswelten in Europa seit etwa 1900 zu betonen.

Dem Göttinger Historiker Hermann Wellenreuther und Hugh McLeod, Kirchenhistoriker an der Universität Birmingham, gelingt es in ihren Beiträgen, diesen Problemhorizont von zwei Seiten einzuhegen und einen konkreteren historischen Ort zu geben: die erste Hälfte des 18. und die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Nach Wellenreuther (S. 9-30) bedeutete der Atlantik für Kleriker und Laien in der

Neuen Welt der Kolonialzeit nicht dasselbe: Während die Pfarrer und Prediger in dichte kommunikative Bindungen an die Mutterkirchen eingebunden blieben und sich auf diese Weise „als Mitglieder einer atlantischen Glaubensgemeinschaft“ (S. 19) verstehen lernten, war für die Laien der Akt der Einwanderung ein „linearer“, weil unwiderruflicher. Da die vorherrschende Kirchengemeinde in der Neuen Welt – aus chronischem Pfarrermangel – von der Funktion der Laien bestimmt war, scheint die individuelle Gestaltung eines frommen Christenlebens in transkonfessioneller Ausrichtung auch schon vor dem ersten Great Awakening um 1735 eher die Regel gewesen zu sein – der transatlantische Vergleich müsste demnach nicht erst im 19., sondern schon in 18., besser dem 17. Jahrhundert ansetzen. Der Basler Frühneuzeitler Kaspar von Greyerz stimmt in seinem Kommentar (S. 64-71) dieser Auffassung weitgehend zu, bezweifelt aber, dass das Bild des europäischen Pfarrers, der mit strengem kirchenrechtlichem Regiment seine Gemeinde züchtigt und die Befolgung der konfessionellen Normreligiosität erreiche, für das 18. Jahrhundert einer genaueren Überprüfung standhalten würde.

McLeod (S. 131-145) macht in gewisser Weise das Gegenteil und kocht die „kulturhistorischen“ Unterschiede zwischen europäischer (hier vor allem britischer) und amerikanischer Religiosität bis auf einen soziologischen und politischen Bodensatz ein. Wenn schon im frühen 20. Jahrhundert New York eine höhere Quote an Kirchgängern aufzuweisen hatte als London und dieses wiederum als Berlin, dann sei dies hinreichend aus dem höheren katholischen Bevölkerungsanteil in

New York, dem dort geringeren Anteil an ererbtem Proletariat, der anti-religiösen Militanz der deutschen Sozialdemokratie und dem engen Zusammenhang von Migration, Ethnizität und Kirchenbindung in Amerika erklärbar. Während die religionssoziologischen Trends in Amerika und Großbritannien seit den 1970er Jahren erstaunlich ähnlich verliefen, sei jedoch nur in den USA eine Gemengelage entstanden, die es den religiösen Gruppen erlaubte, im politischen System dauerhaft Fuß zu fassen und dabei Partei zu ergreifen. Doch der Hauptunterschied sei, dass nur in den USA die Religion nachhaltig in die Populärkultur eingedrungen sei, wofür McLeod zwar einige Beispiele bis zurück zur Heilsarmee parat hält, aber keine wirkliche Erklärung.

Recht schwachbrüstig in ihrem Ausagewert für die leitende Fragestellung sind die beiden Fallbeispiele, besonders schade wenn man bedenkt, dass sie fast die Hälfte des Bandes einnehmen. Der Genfer Literaturprofessor Hans-Jürgen Schrader kann in seinem Beitrag über die von Conrad Beissel 1732 in Pennsylvania gegründete Ephrata-Gemeinschaft (S. 31-63) zwar den außerordentlichen transkonfessionellen Impetus der charismatischen Führergestalt nachzeichnen, die auch philadelphische Kontakte zu Juden suchte, doch in seiner Begeisterung über den Poeten Beissel vergisst Schrader den Akteur im Kulturtransfer. Der Aufsatz von Ruth Albrecht über die deutsche Evangelistin Adeline Gräfin Schimmelmänn (S. 72-108) ist zwar unter einem geschlechterhistorischen Blick interessant, leidet insgesamt aber an einer außerordentlichen Materialarmut gerade für die Jahre ihrer Amerikareise von 1898

bis 1900, sodass die Hamburger Privatdozentin für Kirchengeschichte letztlich weder gesicherte Aussagen darüber treffen kann, was die Gräfin in Amerika gab, noch darüber, was sie von dort wieder mit nach Hause zurücknahm.

„In etwelcher Flughöhe“ (so Ulrich Gähler, Theologe und Rektor der Universität Basel, in seinem Kommentar, S. 124) bewegt sich dann wieder der Bochumer Historiker Lucian Hölscher in seiner perspektiv- und beziehungsreichen problemgeschichtlichen Skizze „Der Raum des Religiösen. Semantische Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert“ (S. 109-123). Hölscher setzt bei der Struktur religiöser Sprachen an, in denen sich stets eine dichotomisch strukturierte Raummetaphorik artikuliere: das Religiöse unterscheide sich vom Profanen, indem es sich als ein Oben vom Unten, als ein Dort vom Hier und/oder als ein Innen vom Außen unterscheide. Mittels der Analyse von historischen Rahmenbedingungen des religiösen Lebens im 19. Jahrhunderts gelangt er zu der Erkenntnis, dass konservative und konfessionalistische Positionen sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten häufig das hierarchische Modell einer Überordnung der kirchlichen über die weltliche Ordnung des Staates bemühten, während sich liberale Positionen stärker auf die Autonomie des religiösen – individuellen und gemeinschaftlichen – Innenraums im Gegensatz zum politisch-sozialen Außenraum von Staat und Gesellschaft beriefen. Diese Argumentationsmuster griffen durchaus auf einen Überschuss religiöser und weltanschaulicher Glaubensgewissheiten zurück und wurden auch von säkularen Zeitgenossen vorgetragen. Religionsgeschichte,

so Hölschers Folgerung, müsse deshalb stärker als ein Feld religiöser Fragen begriffen werden, die sich in allen Bereichen des öffentlichen Lebens stellten.

Hölscher wendet seine semantische Analyse auch auf den transatlantischen Vergleich an: In den USA wurde die gegenwärtige Ordnung immer am Horizont einer künftigen Verwirklichung des Gottesreichs gesehen und legitimiert und somit die „europäische“ Innen-Außen-Differenz „durch die Differenzsemantik des Hier und Dort, des Jetzt und Dann ergänzt und auf allgemeine Ziele der heilsgeschichtlichen Entwicklung überhöht“ (S. 117). Gäbler nuanciert sodann in seinem Kommentar einige Punkte aus Hölschers Vortrag, wobei ihm die Erweiterung des Begriffs des „religiösen Feldes“ auf ein Modell vom „ökonomischen Markt“, wie es die religionswissenschaftliche Forschung in den Vereinigten Staaten in den letzten Jahren vorgeschlagen hat, besonders wichtig ist.

Im Ganzen hinterlässt der Band einen zwiespältigen Eindruck. Ein wichtiges, schillerndes Problemfeld, das nicht immer mit adäquaten Mitteln beackert wird, bringt je nach Herkunft und Disziplin der Autoren komplexe und in Zukunft noch zu verknüpfende Lösungsansätze hervor.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. vor allem G. Davie, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002; E. Glaser/H. Wellenreuther (Hrsg.), *Bridging the Atlantic. The Question of American Exceptionalism in Perspective*, New York 2002, mit einem Beitrag von Hartmut Lehmann.
- 2 P. Norris/R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, New York 2004.

Jaana Eichhorn: Geschichtswissenschaft zwischen Tradition und Innovation. Diskurse, Institutionen und Machtstrukturen der bundesdeutschen Frühneuzezeitforschung, V und R Unipress, Göttingen 2006, 476 Seiten.

Rezensiert von
Rebekka v. Mallinckrodt, Berlin

Liest man den Titel dieser im Wintersemester 2003/2004 an der Universität Freiburg eingereichten und für die Drucklegung überarbeiteten Dissertation von Jaana Eichhorn, so denkt man sofort an gescheiterte Berufungen, zerstrittene Kommissionen, öffentliche Bloßstellungen und rätselhafte Besetzungen, kurz: an Skandale und Tragödien, denn es menschtelt in der Wissenschaft, mehr als diese öffentlich diskutiert und wahr haben will. Deshalb wundert es zunächst, dass sich eine Doktorandin an ein Thema wagt, mit dem sich Wolfgang Weber 1984 schon einmal die Finger verbrannt hatte, obgleich er sich lediglich bis 1970 vorwagte,¹ die Autorin aber sogar bis in die Gegenwart voranschreitet. Eichhorn schreibt beim gleichen Doktorvater wie damals Weber – Wolfgang Reinhard – und ist damit selbst Teil einer „Schule“, die sich ausgehend von Reinhardts Untersuchungen zum frühneuzeitlichen Nepotismus an der Kurie bis zur Erforschung von gegenwärtigen Wissenschaftler-Netzwerken der Rolle von Patronage-Verhältnissen widmet. Jaana Eichhorn ist jedoch professionell genug, um den eigenen Doktorvater und damit auch die beispiel-

hafte Untersuchung der Durchsetzung des Konfessionalisierungs-Konzeptes aus ihrer Untersuchung auszusparen (S. 25, Anm. 21), denn selbst bei der wohlwollendsten und freimütigsten Betreuung wären Verstrickungen hier nicht zu vermeiden gewesen.

Jaana Eichhorn stützt ihre Untersuchung im wesentlichen auf drei Säulen: die Erforschung der Themen und der Vortragenden auf den deutschen Historikertagen von 1951 bis zum Jahr 2000 (S. 153-192), die Prägung und Durchsetzung von Schlüsselbegriffen wie „Abso lutismus“, „Ego-Dokument“ sowie „Eigensinn“ und „Aneignung“ (S. 193-250) und schließlich die Untersuchung zweier Forschernetzwerke, die sich um die Hexenforschung einerseits (S. 251-310) und das Alte Reich andererseits (S. 311-392) ranken. Überzeugend erscheint hierbei Eichhorns Argumentation, sich nicht nur einer Gruppe anzuschließen und deren Erfolgsgeschichte zu beleuchten, sondern Erfolg und Misserfolg im gesamten wissenschaftlichen Feld zu betrachten (S. 33), obgleich zu ergänzen wäre, dass allein die Wahrnehmbarkeit dieser Gruppen und Terminologien bereits dafür sprechen, dass sie die Schwelle der Sichtbarkeit überschritten und damit bereits einen gewissen Erfolg für sich verbuchen konnten. Aber gerade weil die Durchlässigkeit und Kommunikation zwischen Reichs- auf der einen sowie Alltags- bzw. Kulturhistorikern auf der anderen Seite eher gering ist, ist es erfreulich, dass die Autorin durch diese Zusammenschau deren begrenzte Perspektiven überwindet und die Frühe Neuzeit in ihrer ganzen Breite, wenn auch anhand ausgewählter Beispiele, zeigt. Überzeugend ist auch

die Entscheidung Eichhorns, externe Faktoren wie gesellschaftliche Bedürfnisse nach positiver Traditionsbildung, den Einfluss von Interessengruppen und Verlagen mit zu berücksichtigen, die besonders in den letzten beiden Kapiteln zum Tragen kommen und dabei zeigen, dass selbst die im Vergleich zur Neueren Geschichte weniger im Rampenlicht stehende Frühneuzeitforschung von öffentlichen Debatten beeinflusst wurde und wird.

Eine Untersuchung der Deutschen Historikertage seit 1951 erscheint zunächst einleuchtend, zumal die Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit erst in den 1990er Jahren einsetzten. Dennoch wäre ein zumindest kurzer Vergleich erhellend gewesen, da die Rezensentin nicht die optimistische Meinung der Autorin teilt, dass die Historikertage besonders gut die innovativen Seiten des Faches präsentieren (S. 162). Vielmehr scheint ein Thema dann in der Mitte des Faches angekommen zu sein, wenn es auch auf den Historikertagen Eingang findet, die deshalb eher zu den behäbigen Großveranstaltungen zu zählen sind. Die von der Autorin nachgezeichnete Entwicklung über den Eingang und die Modifikation von Themen ist deshalb auch nicht überraschend. Nachdem die Autorin festgestellt hat, dass „die Konzentration der Historikertage auf das Alte Reich durchaus der Aufmerksamkeit, die das Sujet innerhalb der deutschen Geschichtswissenschaft genießt, [entspricht und die] (...) vorgestellten Arbeiten (...) meist politik-, verfassungs- oder institutionengeschichtlich angelegt [sind], methodische Weiterentwicklungen, wie sie sich in Teilen der Frühneuzeitforschung vollziehen, kaum

aufgegriffen [werden]“ (S. 166f.) und dass „in den frühneuzeitlichen Sektionen der Historikertage (...) die Adaption der neuen Kulturgeschichte relativ spät [erfolgte]“ (S. 184), überrascht der optimistische Schluss, „dass auch in Zukunft mit methodischen Innovationen zu rechnen ist und der Historikertag erfolgreich als Ort der Kommunikation und der Verbreitung neuer Ideen fungiert.“ (S. 186) Denn gerade die von ihr genannten Gegenbeispiele – die Zusammenarbeit mit der Kunstgeschichte und die Untersuchung der Entstehungsbedingungen von Kunst und Architektur auf Grundlage wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Ansätze (S. 186) – werden bis zum heutigen Tag weitaus häufiger eingefordert als tatsächlich realisiert.

Zu den spannendsten Kapiteln gehört hingegen die Untersuchung der Prägung und Verbreitung von Schlüsselbegriffen (S. 193-250), durch deren Auswahl Jaana Eichhorn wiederum geschickt das gesamte Feld der Frühneuzeitforschung abdeckt, indem sie mit dem Terminus des „Absolutismus“ besonders Debatten um das Reich aufgreift, mit „Eigensinn“ und „Aneignung“ hingegen die Diskussionen der Historischen Anthropologie und Mikrohistorie rund um das Max-Planck-Institut für Geschichte und mit den „Ego-Dokumenten“ einen Begriff, der zwar an Kontroversen um die Selbstzeugnis-Forschung anschließt, aber gleichzeitig von Winfried Schulze als einer Mittlerperson zwischen den Strömungen eingebracht wurde (vgl. S. 198 f.). „Nous citer, ne pas perdre l'occasion de nous citer. De propager l'essentiel – c'est-à-dire nos mots clés.“, so hatte Lucien Febvre schon in den späten 1940er Jahren die Publika-

tionsstrategie der *Annales* notiert (S. 29, Anm. 32 und S. 197). Und man sieht in diesem Kapitel sehr deutlich, wie gezielt, aber mit unterschiedlichem Erfolg Versuche der Umdeutung bzw. Einführung von Schlüsselbegriffen vorgenommen wurden. Die Parallelen zum politischen Bereich, die von Jaana Eichhorn durch ein Biedenkopf-Zitat aus den 1970er Jahren selbst gezogen werden, sind frappierend: Es geht darum, Begriffe und damit ganze Felder zu besetzen (S. 197).

So scheitert der Versuch, den Epochen- und Herrschaftsbegriff „Absolutismus“ durch einen neuen Terminus zu ersetzen, obgleich er von den meisten HistorikerInnen als untauglich angesehen wird, weil sich kein geeigneter, weniger angreifbarer Ersatz findet (209), der bestehende Terminus gut eingeführt ist und gleichzeitig schon zu schwach erscheint, um ihn in einem revolutionären Akt zu stürzen (212). Auch die Neuprägung „Ego-Dokument“, die Winfried Schulze als Ersatz für die enger gefassten Selbstzeugnisse einführen möchte (219), kann sich nicht durchsetzen. Obgleich eine Ausweitung der Terminologie auf nahezu alle Quellen, sofern sie Aussagen über Individuen ermöglichen, von den meisten HistorikerInnen aus arbeitspragmatischen, aber auch inhaltlichen Gründen abgelehnt wird, wird der Terminus bis in die Gegenwart verwendet, sei es in Abgrenzung oder ohne genauere Kenntnis der begrifflichen Unterschiede. D. h. es handelt sich um das ambivalente Phänomen einer erfolgreichen-erfolglosen Prägung, da an Winfried Schulze offenbar kein Frühneuzeit-Historiker, der seine Kenntnis aktueller Debatten zeigen will, vorbei kommt (S. 228). Die Durchsetzung des Begriffs-

paars „Aneignung“ und „Eigensinn“ wird hingegen durch die changierenden Bedeutungen und Herkunftslinien erschwert, die den Worten von Alf Lüdtke beigelegt werden und die sich zudem durch ihren Alltagssprachlichen Gebrauch finden lassen (S. 233-240). Auch ist damit stärker eine weltanschauliche Position und eine ganze Forschungsrichtung konnotiert als beispielsweise mit dem Begriff „Ego-Dokumente“, der gegenüber den „Selbstzeugnissen“ lediglich eine Erweiterung der Materialbasis erfordert.

Jaana Eichhorns Zusammenfassung liest sich dann wie eine to-do-Liste für eine erfolgreiche Begriffsprägung: Man nehme möglichst einen neu geschaffenen und damit noch frei zu besetzenden Fachterminus, gerne auch aus einer anderen Sprache, aber möglichst kein Alltagssprachliches Wort, bezeichne damit einen Sachverhalt oder einen methodischen Ansatz, der bereits existierende Forschungsfelder erweitert, ohne den Widerstand ganzer Institutionen (universitärer Einrichtungen, Verlage, Schulbehörden) auf sich zu laden oder weltanschaulich ausschließend zu sein (S. 247-249) und – dies scheint deutlicher als Jaana Eichhorn es in diesem Kapitel formuliert – präge ihn aus der Mitte des Faches heraus. Denn dass zahlreiche HistorikerInnen bei der Verwendung der Begriffe „Aneignung“ und „Eigensinn“ Probleme sehen, die gleichzeitig ohne größere Schwierigkeiten, d. h. auch ohne genauere Kenntnis der Definition und deren Problematik, den Terminus „Ego-Dokumente“ aufgreifen, hat wohl weniger mit der sprachlichen Eigenheit der Begriffe zu tun als mit der Position der Sprecher und der Debatten im wissenschaftlichen Feld. – Diese stehen

im Mittelpunkt der beiden letzten Kapitel, die sich mit der Entwicklung der Hexenforschung und der Forschungen zum Alten Reich beschäftigen und gleichzeitig die Rolle wissenschaftsexterner Faktoren aufzeigen. So profitierte die historische Hexenforschung von dem in den 70er Jahren „schier explodierenden Interesse“ (257) der Frauenbewegung, der New Age- und Esoterik-Anhänger an den Hexenverfolgungen, von denen sie sich in der Folgezeit gleichzeitig massiv abgrenzen musste, um ihren wissenschaftlichen Status zu demonstrieren. Dennoch waren es genau diese Leute, die das Publikum und die Leserschaft für zahlreiche Bücher und Ausstellungen aufboten (301 f.) und damit gleichzeitig das neue Thema legitimierten. Historiker, die zum Alten Reich arbeiteten, boten sich hingegen durch aktualisierende Bezüge zu föderalistischen und parlamentarischen Traditionen für positive Sinnstiftungen in der sich konsolidierenden Bundesrepublik an (346). Doch werden solche Aktualisierungen, wie zum Beispiel Burkhardts Aufsatz „Das größte Friedenswerk der Neuzeit“ aus Anlass des Jubiläums zum Westfälischen Frieden, durchaus auch unter Reichsforschern kontrovers diskutiert (378–381). Im Vergleich zeigt sich außerdem – neben den in beiden Fällen vorgenommenen Gründungen von Arbeitskreisen, Zeitschriften und Editionen – ein unterschiedlicher Stil in der Ausbreitung der jeweiligen Themen und Ansätze: Während man in der Reichsforschung Lehrer-Schüler-Verhältnisse über inzwischen drei Generationen zurückverfolgen kann, die erst allmählich in Netzwerke übergehen, so scheinen sich in der Hexenforschung früher Interessen-

gemeinschaften und damit stärker funktionale, auf Zeit angelegte und weniger hierarchische Zusammenschlüsse durchgesetzt zu haben (401 f.).

Jaana Eichhorns Dissertation ist materialgesättigt, von einem erstaunlich breiten Spektrum und in ihrer Kombination der drei Zugänge einleuchtend. Dass eine Auswertung von Zeitschriften ebenso spannend hätte sein können (und möglicherweise interessanter als die Auswertung von Historikertagen), aber natürlich wieder mit eigenen Begrenzungen behaftet, sei dahingestellt. Denn jede Dissertation ist endlich. Die Quellenproblematik bei einem Thema, das so nah an die Gegenwart heranreicht, das bis heute virulente Interessen berührt und gleichzeitig gerade informelle Mechanismen beleuchten möchte, dürften jedem einleuchten, auch wenn die Neugier bleibt. Leicht zu beheben wären hingegen neben einigen Aktualisierungen für die Drucklegung (u. a. S. 273, 280) stärkere Querverweise zwischen den drei Hauptteilen, die zum Beispiel die implizite Liste bedeutsamer Frühneuzeithistoriker, mit der die Autorin die SprecherInnen auf dem Historikertag abgleicht (S. 189), verdeutlichen würde, oder aber den – nach Meinung der Rezensentin – deutlicheren Zusammenhang zwischen erfolgreicher Begriffsprägung und Ort des Sprechers plausibel machen würde. Fragwürdig bleibt auch, ob die Frühneuzeitforschung tatsächlich so wenig von der Sozialgeschichte berührt wurde, wie die Autorin behauptet (man denke zum Beispiel an die Historische Kriminalitätsforschung) oder ob dieser blinde Fleck nicht auch der bewussten Selbstbeschränkung – d. h. dem Verzicht auf die Untersuchung von Sozialdiszipli-

nierung und Konfessionalisierung – zuzuschreiben ist bzw. weniger der Situation der Frühneuzeitforschung als dem expliziten Programm der Historischen Sozialwissenschaft, die Vorgeschichte des Nationalsozialismus zu erklären. Wenn sie sich nicht gerade in der Reichsforschung niederlassen will – und es hat nicht den Anschein –, so sollten der Autorin nach diesem Lehrgang in Wissenschaftsstrategie alle Türen offen stehen.

Anmerkung:

- 1 W. Weber, *Priester der Klio. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker und zur Geschichte der Geschichtswissenschaft 1800–1970*, Frankfurt a. M. 1984.

**Łukasz Kamiński/Jan Żaryn (Hgg.),
Wokół pogromu kieleckiego [Der
Pogrom von Kielce und sein Um-
feld], Warszawa: Instytut Pamięci
Narodowej 2006, 528 Seiten. –
Jan T. Gross, *Fear. Anti-Semitism in
Poland after Auschwitz. An Essay in
Historical Interpretation*. Princeton:
Princeton University Press 2006,
303 Seiten.**

Rezensiert von
Klaus-Peter Friedrich, Marburg

Fast alle erstrangigen überlieferten Quellen über die antijüdischen Unruhen in Kielce vom 4. Juli 1946 sind seit den 1990er Jahren bekannt und zum großen Teil sogar veröffentlicht.¹ Bei den Materi-

alien der hier vorzustellenden Edition von 93 Dokumenten handelt es sich zumeist um Protokolle von Zeugenaussagen aus späterer Zeit. In den Jahren des ‚volkspolnischen‘ Nationalkommunismus war der Judenpogrom ein Tabuthema. Folglich hielten sich unhinterfragt Mythen und Klischees, die sich gleich nach den Geschehnissen etabliert hatten. Erst zu Beginn der Dritten Republik wurden nach vereinhalf Jahrzehnten staatsanwaltliche Ermittlungen eingeleitet mit dem Ziel, den kollektiven und öffentlichen Mord an 42 Menschen aufzuklären.²

Da nun diese Befragungen in einem dermaßen fernen zeitlichen Abstand durchgeführt wurden, muss der Quellenwert der vom Institut für das Nationale Gedenken (IPN) hier auf nahezu 300 Seiten publizierten Materialien als höchst problematisch eingeschätzt werden. Die wenigen zeitnahen Dokumente aus den Jahren 1945/46 (Nr. 1-24, S. 149-204) bestätigen das seit den 1990er Jahren bekannte Bild. Insbesondere bieten sie keinen Anhaltspunkt dafür, dass dem Pogrom eine gezielte „Provokation“ seitens der Kommunisten oder ihrer sowjetischen Schutzherren vorausgegangen sei: Die Unruhen waren vielmehr spontan ausgebrochen, und sie weiteten sich auf dem Nährboden eines heftigen, gewaltbereiten Antisemitismus – der auch Angehörige der Sicherheitskräfte erfasst hatte – rasch aus.

Dieser hinreichend belegte Schluss wird heute nur noch von einer rechtsorientierten geschichtspolitischen Strömung in Polen selbst in Zweifel gezogen – wobei zugleich der Antisemitismus als Randerscheinung abgetan oder gar gelegnet wird. Bożena Szaynok, die hier kritisch

den Ertrag einiger Positionen aus der Forschungsliteratur analysiert, beklagt dies zu Recht in einem der vier einleitenden, thematisch ausgerichteten Aufsätze, die dem Dokumententeil vorangehen (bes. S. 121-125).³

Andere Beiträge in diesem Band weichen davon ab. So hält Janusz Kurtyka, der Präses des IPN, in seinem Vorwort eine „Provokation“ weiterhin für möglich, während der Begriff „Antisemitismus“ in seinem Text gar nicht auftaucht. „Die Polen hatten und haben das Recht auf ihre eigene [Kollektiv-]Erinnerung, sie haben das Recht, zu fordern, dass ihre Geschichtserzählung gehört wird. Völker, die – wie insbesondere das jüdische, aber auch das polnische [!] – Jahrhunderte hindurch eines eigenen Staates beraubt waren, besitzen eine besonders geartete und in ihren Genen dauerhaft kodierte [!] Erinnerung an die Vergangenheit. Die Polen hatten nicht die Absicht zu vergessen – nur dies war ihnen in den ersten Nachkriegsjahren geblieben. Und es war die katholische Kirche, die über die Kollektiverinnerung wachte.“⁴ Diese von Ressentiment geprägten Worte entstammen nicht etwa den politischen Leitsätzen einer rechtsnationalistischen Gruppierung, sondern sie finden sich in dieser Dokumentenedition am Ende des Aufsatzes von Jan Żaryn: „Die Führung der katholischen Kirche Polens und die polnisch-jüdischen Beziehungen in den Jahren 1945–1947“ (S. 110). Mit einer den römisch-katholischen Klerus entlastenden, apologetischen Grundhaltung wirft er die Debatte um Antisemitismus in die Trübnis der frühen 1980er Jahre zurück.⁵ Zum anderen ist doch recht

fraglich, ob die heutigen geschichtspolitischen Auseinandersetzungen sich davon herleiten lassen, dass Polen 125 Jahre als selbständiger Staat nicht bestand; hier bedürfte es eines näher liegenden Vergleichs, etwa mit der Lage bei Tschechen und Slowaken, den baltischen Völkern, oder auch den Iren oder den Kurden. Wie man als Geisteswissenschaftler annehmen kann, dass Überzeugungen in den Genen festgelegt seien, ist mir schließlich ein Rätsel. Ohne den Glauben an die Wandelbarkeit menschlicher Einstellungen (z. B. weg von Ignoranz und Eigendünkel und hin zu mehr Duldsamkeit gegenüber all jenem, was Nationalisten als unpolnisch – oder auch undeutsch – ablehnen) wäre die Aufarbeitung tabuisierter Verbrechen m. E. wenig Erfolg versprechend.

Von Antisemitismus spricht erstmals Szaynok in ihrem Überblick zu den bewegten Übergangsjahren zwischen dem Ende der deutschen Besatzung und dem Beginn sowjetischer Vorherrschaft in Polen (S. 14). Im Hinblick auf das schwierige polnisch-jüdische Verhältnis unterstreicht sie hier zu Recht das verhängnisvolle Erbe der Nationalsozialismus, verschweigt aber auch nicht den antijüdischen Furor der polnischen Rechtsnationalisten (S. 19 f.). Die von ihr angegebene Todesopferzahl der ethnisch polnischen Bevölkerung während des Krieges – 15%, was weit mehr als drei Millionen entspräche (S. 9, 11) – ist krass überhöht.

Ryszard Śmietanka-Kruszelnicki befasst sich mit der Rolle, welche die Machthaber in ihrer Interpretation der Geschehnisse dem antikommunistischen Widerstand zuschrieben. Im Sommer 1946 machte die kommunistische Propaganda ihre politischen Gegner (bzw. „die Reaktion“)

für den Pogrom verantwortlich. Dies entsprach dem in der KP verbreiteten Verschwörungsdenken und war zudem politisch opportun, entbehrte aber jeder sachlichen Grundlage.⁶

In den Aufsätzen wird die internationale Forschungsdiskussion um Antisemitismus, Krieg und Kollaboration sowie antijüdische Gewalt kaum reflektiert, sondern meistens nur polnische, in Einzelfällen auch englischsprachige Literatur herangezogen. Da der Dokumententeil, in den Jacek Żurek einführt, für die Erhellung der Geschehnisse am 4. Juli 1946 nur geringen Erkenntniswert aufweist, muss Wunder nehmen, warum IPN, das mit seiner Publikation zum Pogrom von Jedwabne einen historiografischen Meilenstein für die polnische Zeitgeschichte gesetzt hat⁷, nun so weit hinter diesen hohen Standard zurückgefallen ist. Dahinter ist ein – fehlgeleitetes – geschichtspolitisches Interesse zu vermuten, zumal die Beiträge auch in englischer Übersetzung angeboten werden, also auch für den ausländischen Leser bestimmt sind.⁸

Wer bereit ist, sich mit einer klugen Betrachtung der antijüdischen Gewalt im Nachkriegspolen auseinander zu setzen, sollte die Studie von Jan Gross über „Antisemitismus in Polen nach Auschwitz“ zu Hilfe nehmen. Im Mittelpunkt dieses historiografischen „Versuchs“ steht einmal mehr der heftige Antisemitismus in Polen in den ersten 3–4 Jahren nach dem nationalsozialistischen Mord an den Juden Polens.

Gross hat neben einschlägiger Akten- und Zeugenüberlieferung zum Teil auch die zeitgenössische Publizistik ausgewertet. Er zeichnet auf dieser Grundlage ein schonungsloses Bild der Verhältnisse, die

geprägt waren von weit verbreitetem, überkommenem Antisemitismus (46, 72, 108, 112, 164), extrem antijüdischen Einstellungen in der Führung der polnischen katholischen Kirche (140, 148) und mangelndem Interesse der Machthaber an Schutz und Unversehrtheit jüdischer Bürger (98 f., 156, 219, 243).

Gross' Hauptthese erfährt der Leser bereits auf den Einführungsseiten: „it was widespread collusion in the Nazi-driven plunder, spoliation, and eventual murder of the Jews that generated Polish anti-Semitism after the war, not the alleged post-war Jewish collusion in the imposition of Communism on the Poles“ (XIV). Er vertritt damit die Gegenthese zur Position von Marek Jan Chodakiewicz. Die Schärfe seiner brillanten Analyse geht allerdings weit über das hinaus, was zuvor publiziert wurde. Auch wird der Pogromversuch in Rzeszów am 12. Juni 1945 erstmals in einiger Ausführlichkeit dargestellt (73-80). Die antijüdischen Unruhen in Krakau am 11. August bleiben dagegen allzu blass. Gross' eigene Version vom Pogromverlauf in Kielce ist vollauf überzeugend (156-158). Es erschüttert, wie sehr Kinder und Jugendliche – vielfach Pfadfinder – als Helfer oder gar Mittäter in das Verbrechen hineingezogen wurden (71 f., 110, 114-117, 137).

Im ersten Kapitel – „Poland abandoned“ – gibt der Vf. einen Überblick über den zeitgeschichtlichen Kontext beim Übergang des von der nationalsozialistischen Besatzung befreiten Landes und seiner Bevölkerung in den sowjetischen (Vor-)Herrschaftsbereich. Wie Gross im 2. Abschnitt ausführt, schlug den 1945/46 aus NS-Lagern, Verstecken, einer angenommenen (nichtjüdischen) Identität und aus

dem sowjetischen Exil in das öffentliche Leben zurückkehrenden Jüdinnen und Juden unerwartet großer Unwillen, Abneigung, ja Gewalt entgegen, besonders unter den Gegnern der Kommunisten. Sie kulminierte, so das folgende Kapitel, am 4. Juli 1946 in der zentralpolnischen Wojewodschafts-Stadt Kielce während eines Judenpogroms, dem 42 Menschen zum Opfer fielen. Weitere wurden in Zügen von und nach Kielce und auf Bahnhöfen ermordet. In Kapitel 4 geht es um Reaktionen auf den antijüdischen Gewaltausbruch aus der polnischen Gesellschaft, insbesondere der kommunistischen Machthaber und deren Unterstützer sowie der römisch-katholischen Kirche. Kapitel 5 thematisiert die soziale Kluft zwischen Juden und Nichtjuden im Polen der Okkupationsjahre. Daraus ergaben sich einerseits für beide Nationalitäten, aber andererseits auch für die bürgerliche *inteligencja* und die übrige ethnisch polnische Bevölkerung unterschiedliche Erfahrungen. Im letzten Kapitel wendet sich Gross dem verbreiteten Klischee vom „jüdischen Bolschewismus“ (*żydokomuna*) sowie der Verwicklung von Menschen jüdischer Herkunft in offene und geheime kommunistische Unternehmungen in Polen und Osteuropa zu.

Da Gross die Forschungsliteratur nur im Ausschnitt einbezieht⁹ und er seine Aussagen fast durchweg nur auf Quellen und Literatur in polnischer und englischer Sprache zu stützen vermag, entgehen ihm hier manche Nuancen. Allzu wenig wird in dieser Abhandlung über „Antisemitismus in Polen nach Auschwitz“ verdeutlicht, dass „Auschwitz“ schon in den Okkupationsjahren für Polen und für polnische Juden und Juden „im We-

sten“ dreierlei bedeutete. In der ethnisch polnischen Bevölkerung sprach sich seit 1940 rasch herum, dass dort unter dem staatsterroristischen NS-Besatzungsregime potenzielle Widerstandsaktivisten eingesperrt und quasi in (Vorbeuge-)Haft genommen wurden. Bei Kriegsende war das Stammlager Auschwitz I jenes unter den NS-Lagern, wo die meisten Polen eingesperrt hatten, von denen nahezu die Hälfte (etwa 70.000) umgekommen waren. Neben dem Warschauer Aufstand von 1944 und den Massenmorden des NKVD an polnischen Offizieren in Katyn und anderswo wurde „Auschwitz“ zu einem Symbol der ‚Polenvernichtung‘. Für die polnischen Juden trat die Bedeutung des Lagers Auschwitz als Ort der Vernichtung von Juden aus Polen hinter jener von Treblinka oder Belzec zurück, wo dem NS-Judenmord jeweils mindestens doppelt so viele Menschen zum Opfer fielen. Zum Synonym für den nationalsozialistischen Mord an den Juden Europas wurde „Auschwitz“ erst über den Umweg einer Begriffsbildung in Westeuropa und Nordamerika, die den Namen zum Symbol für den NS-Rassenwahn und seine Verbrechen stilisierte.

Auch die Problematik von Antisemitismus und Kollaboration im Kontext der deutsch-polnisch-jüdischen Beziehungsgeschichte erfährt keine systematische Behandlung. Die Angst, die 1944–1946 in Polen umging, rührte indessen von den Bedingungen her, welche die NS-Besatzung den Einwohnern aufgezwungen hatte. Sie sollte das Zusammenleben von Polen und Juden fundamental verändern, ja vergiften. Die polnische Gesellschaft konnte – trotz der Herausbildung von weit reichenden Untergrundstrukturen

(eines sog. Untergrundstaates) – der Demoralisierung und Korruption von Teilen der eigenen ethnischen Gruppe nicht wirksam gegensteuern.

Stellenweise lesen sich die Ausführungen dieses Buches wie eine Fortsetzung der Gross'schen Darstellung über das Massaker in Jedwabne vom Juli 1941.¹⁰ Dies stört jedoch nicht – solange der Verf. seine Aussagen diesmal aus den Quellen gründlich belegt. Und es spricht natürlich für die Konsequenz seines Forschungsinteresses, wenn Gross sich nun mit dem blutigsten Judenpogrom befasst hat, das sich nach dem Ende des Nationalsozialismus in Europa ereignete.

Anmerkungen:

- 1 Siehe die zweibändige Edition: Antyżydowskie wydarzenia kieleckie 4 lipca 1946 r. Dokumenty i materiały. [Die Kielcer antijüdischen Vorfälle vom 4. Juli 1946. Dokumente und Materialien], Bd. 1: Akta procesów uczestników wydarzeń oraz funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej i Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego [Die Akten der Prozesse gegen die Teilnehmer an den Vorfällen sowie gegen die Funktionsträger der Bürgermiliz und des Wojewodschaftsamtes für Öffentliche Sicherheit], hrsg. von S. Meducki / Z. Wrona, Kielce 1992; Bd. 2: Dokumenty władz państwowych, stanowiska organizacji politycznych, władz kościelnych, środowisk społecznych, wspomnienia, relacje [Dokumente der Staatsorgane, Standpunkte politischer und kirchlicher Organisationen und gesellschaftlicher Gruppierungen, Erinnerungen, Berichte], hrsg. von S. Meducki, Kielce 1994.
- 2 Zum Hintergrund vgl. K.-P. Friedrich, Antijüdische Gewalt nach dem Holocaust. Zu einigen Aspekten des Judenpogroms von Kielce, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997), S. 115–147.
- 3 Als prominentestes Beispiel solch tendenziöser Darstellung, die, um mehr Wirkung zu erzielen, gleich auf Englisch angeboten wird, siehe: M. J. Chodakiewicz, After the

- Holocaust. Polish-Jewish Conflict in the Wake of World War II, Boulder 2003. Dazu meine Rezension in PolHist vom März 2006: <http://www.markuskrzoska.de/archiv45.htm>
- 4 Polacy mieli i mają prawo do własnej pamięci, mają prawo dopominać się, by ich narracja historyczna stała się słyszalna. Narody, które przez wieki – zwłaszcza żydowski, ale także polski – były pozbawiane własnej państwowości, mają szczególnie wyrobioną i na trwałe zakodowaną w genach pamięć o przeszłości. Polacy nie zamierzali zapominać – tylko tyle im w pierwszych latach po wojnie pozostało. Kościół katolicki zaś stał na straży zbiorowej pamięci.
 - 5 Als kritischer und erhellender Beitrag zu diesem Sachverhalt sei empfohlen: D. Libionka, Antisemitism, Anti-Judaism and the Polish Catholic Clergy, in: Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland, hrsg. von R. Blobaum, Ithaca 2005, 233–264.
 - 6 Siehe hierzu ausführlicher: K.-P. Friedrich, Die Legitimierung ‚Volkspolens‘ durch den polnischen Opferstatus. Zur kommunistischen Machtübernahme in Polen am Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 52(2003)1, S. 1-51, und ders., Zweigeteilte Erinnerung. Der Rückblick auf den NS-Judenmord während der kommunistischen Machtübernahme in Polen (1944-1946), in: Zeitschrift für Genozidforschung 5(2004) 2, S. 81-113.
 - 7 Siehe meine Rezension zu dem Band: Wokół Jedwabnego [Der Fall Jedwabne und sein Umfeld], hrsg. von P. Machcewicz/K. Persak, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 53 (2004), S. 457-459.
 - 8 Reflections on the Kielce pogrom, ed. by Ł. Kamiński/J. Żaryn, Warsaw: Instytut Pamięci Narodowej 2006.
 - 9 Ignoriert werden z. B. M. Hillel, Le massacre des survivants. En Pologne après l'holocauste (1945–1947), Paris 1985; K.-P. Friedrich, Das Pogrom von Kielce am 4. Juli 1946. Anmerkungen zu einigen polnischen Neuerscheinungen, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 45 (1996), S. 411-421, sowie ein gewichtiger Teil der polnischen Stellungnahmen zum Thema wie etwa D. Libionka, Antysemityzm i zagłada na łamach prasy w Polsce w latach 1945-1946, in: Polska 1944/45-1989. Studia i materiały, Bd. 2, Warszawa 1996, S. 151-190.
 - 10 J. T. Gross, Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne, München 2001.

Inhaltsverzeichnis des 17. Jahrgangs 2007

Themen der Hefte

- Heft 1: Postemanzipation und Gender, hrsg. von Ulrike Schmieder
- Heft 2: Hafenstädte: Mobilität, Migration, Globalisierung, hrsg. von Lars Amenda und Malte Fuhrmann
- Heft 3: Ernährung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Maren Möhring und Alexander Nützenadel
- Heft 4: Border Research in a Global Perspective, hrsg. von Steffi Franke und James W. Scott
- Heft 5/6: Religious Space and the Shaping of Gender Encounters in African Christianity, hrsg. von Adam Jones

Aufsätze

Lars Amenda / Malte Fuhrmann

Hafenstädte in globaler Perspektive. Einleitung Heft 2, S. 7

Lars Amenda

„Einfallstore“. Hafenstädte, Migration und Kontrolle 1890–1930 Heft 2, S. 27

Marian Burchardt

Speaking to the Converted? Religion and the Politics of Gender
in South African AIDS Discourse Heft 5/6, S. 95

Harald Fischer-Tiné

Europäische Seeleute als koloniales Ordnungs- und Identitätsproblem
im Kalkutta der 1860er Jahre Heft 2, S. 37

Steffi Franke

Introduction. Border Research in a Global Perspective Heft 4, S. 7

Ulrike Freitag

Handelsmetropole und Pilgerstation: Djidda in spätosmanischer Zeit Heft 2, S. 64

Malte Fuhrmann

Meeresanrainer – Weltenbürger? Zum Verhältnis von hafenstädtischer Gesellschaft und Kosmopolitismus Heft 2, S. 12

Claus Füllberg-Stolberg

Britisch- und Dänisch-Westindien nach der Sklaverei Heft 1, S. 38

Deborah Gaitskell

Home and Away: Creating Female Religious Space for 20th-Century Anglican Missions in Southern Africa Heft 5/6, S. 36

Päivi Hasu

Testimonies of Poverty and Prosperity in Tanzanian Charismatic Christianity Heft 5/6, S. 115

Andreas Heuser

„Contested charisma“. Reflections on the Appearance and Disappearance of Female Visionary Power in a South African Independent Church Heft 5/6, S. 76

Adam Jones

Introduction Heft 5/6, S. 9

Lize Kriel

A Space Too Vast and Silent? German Deaconesses and the Patriarchy of the Berlin Mission in Apartheid Transvaal Heft 5/6, S. 55

Olivier Thomas Kramsch/Chiara Brambilla

Transboundary Europe through a West African Looking Glass: Cross-Border Integration, ‘Colonial Difference’ and the Chance for ‘Border Thinking’ Heft 4, S. 96

Ilkka Liikanen

The Clash of Territorialities. Regional Dimensions of a New Neighbourhood with Post-Communist Russia Heft 4, S. 56

Boris Lobeide

Beef Around the World – Die Globalisierung des Rindfleischhandels bis 1914 Heft 3, S. 46

Roman Loimeier

Sansibar: eine ostafrikanische Hafenstadt und ihre Zeiten im 19. und 20. Jahrhundert Heft 2, S. 94

- Steffen Mau/Sonja Wrobel/Jan Hendrik Kamlage/Till Kathmann*
Territoriality, Border Controls and the Mobility of Persons in a Globalised World Heft 4, S. 16
- Stephan Miescher*
From *Pato* to Parlor. Domesticity, Masculinity, Religious Space, and Alternative Archives in 20th-Century Ghana Heft 5/6, S. 131
- Maren Möhring/Alexander Nützenadel*
Einleitung Heft 3, S. 7
- Maren Möhring*
Gastronomie in Bewegung. Migration, kulinarischer Transfer und die Internationalisierung der Ernährung in der Bundesrepublik Deutschland Heft 3, S. 68
- Heather N. Nicol*
Popular Geopolitics and North American Borders in Global Context: Identifying the „Borders that Count“ in Post 9/11 America Heft 4, S. 72
- Alexander Nützenadel*
„A World without Famine?“ Internationale Ernährungspolitik im Zeitalter der Weltkriege Heft 3, S. 12
- Laura Rischbieter*
Globalisierungsprozesse vor Ort. Die Interdependenz von Produktion, Handel und Konsum am Beispiel „Kaffee“ zur Zeit des Kaiserreichs Heft 3, S. 28
- Katja Schmidtpott*
Offene Häfen, geschlossene Gesellschaft: Die gesellschaftliche Wahrnehmung der Chinesen in Japan zur Zeit der Konzessionsgebiete (1859–1899) Heft 2, S. 51
- Ulrike Schmieder*
Einführung: Die Historiographie der letzten Jahre Postemanzipation und Gender Heft 1, S. 7
- Ulrike Schmieder*
Forschungsstand und offene Fragen zu Postemanzipation und Gender in Französischwestindien Heft 1, S. 79
- Eva-Maria Stolberg*
Russland als eurasisches Imperium: Grenzregime und Grenzgesellschaft von der Neuzeit bis zum 20. Jahrhundert Heft 4, S. 37
- Silke Strickrodt*
“If She no Learn, She no Get Husband.” Christianity, Domesticity and Education at the Church Missionary Society’s Female Institution in Freetown, 1848–1880 Heft 5/6, S. 14

Astrid Windus

Hafenstadt und nationaler Gründungsmythos – Zur Bedeutung von Buenos Aires als Element des argentinischen Nationendiskurses (19.-21. Jahrhundert)

Heft 2, S. 80

Michael Zeuske

Sklaverei, Postemanzipation und Gender auf Kuba. Ein Überblick

Heft 1, S. 18

Forum

Detlev Brunner

Sozialstaaten in international vergleichender Perspektive. Entstehung und Entwicklung im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Heft 3, S. 105

Andreas Heuser

„Heidenlärm und wilde Charaktere“ – koloniale Grenzziehungen und religiöse Kontaktzonen in Südafrika

Heft 3, S. 86

Thomas Höpel

Zwischen nationaler Außenpolitik und interurbaner Kommunikation und Zusammenarbeit: Die Städtepartnerschaft zwischen Leipzig und Lyon in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Heft 4, S. 117

Trude Maurer

Egalität und Weltläufigkeit: Zur Modernität rußländischer Universitäten und ihrer Professorenschaft

Heft 5/6, S. 146

Tobias Sander

Der Wertewandel der 1960er und 1970er Jahre und soziale Ungleichheit – Neue Befunde zu widersprüchlichen Interpretamenten

Heft 1, S. 101

Maria Todorova

Die Kategorie Zeit in der Geschichtsschreibung über das östliche Europa

Heft 5/6, S. 161

Bericht

Zoltán Cora

Comparing societies or unfolding entanglements? International Conference on Comparative History at the Central European University (Budapest)

Heft 1, S. 119

Helmut Goerlich

Vom Siegeszug übergreifenden Rechts in der Dämmerung des Staates

Heft 2, S. 113

Helmut Goerlich

Grundrechte und Wissenschaft vom Öffentlichen Recht in Deutschland Heft 4, S. 137

Helmut Goerlich

Religionsfreiheit und Religionsrecht aus deutscher, europäischer, indischer und islamischer Perspektive – jenseits des „Kampfes der Kulturen“ Heft 5/6, S. 189

Alexander von Schwerin

30 Jahre „Geschichte der Gouvernemenalität“: Wir brauchen mehr Geschichte des Wissens Heft 3, S. 123

Buchbesprechungen

Jaana Eichhorn: Geschichtswissenschaft zwischen Tradition und Innovation. Diskurse, Institutionen und Machtstrukturen der bundesdeutschen Frühneuezeitforschung, Göttingen 2006 (*Rebekka v. Mallinckrodt*) Heft 5/6, S. 223

Katja Gesche, Kultur als Instrument der Außenpolitik totalitärer Staaten. Das Deutsche Ausland-Institut 1933–1945, Köln 2006 (*Frank-Rutger Hausmann*) Heft 1, S. 126

Graduiertenkolleg Identität und Differenz (Hrsg.), Ethnizität und Geschlecht. (Post-) Koloniale Verhandlungen in Geschichte, Kunst und Medien, Köln 2005 (*Jochen Dubiel*) Heft 1, S. 133

Ulrich von Hehl (Hrsg.), Sachsens Landesuniversität in Monarchie, Republik und Diktatur. Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig vom Kaiserreich bis zur Auflösung des Landes Sachsen 1952, Leipzig 2005 (*Stefan Gerber*) Heft 2, S. 144

Otto Heim/Caroline Wiedmer (Hrsg.), *Inventing the Past. Memory Work in Culture and History* (Vol. 9, International Cooper Series in English Language and Literature) Basel 2005 (*Allan Megill*) Heft 3, S. 140

Łukasz Kamiński/Jan Żaryn (Hgg.), *Wokół pogromu kieleckiego* [Der Pogrom von Kielce und sein Umfeld], Warszawa 2006; Jan T. Gross, *Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation*. Princeton 2006 (*Klaus-Peter Friedrich*) Heft 5/6, S. 227

Christoph Kivelitz, *Die Propagandaausstellung in europäischen Diktaturen. Konfrontation und Vergleich: Nationalsozialismus in Deutschland, Faschismus in Italien und die UdSSR der Stalinzeit*, Bochum 1999 (*Friedemann Scriba*) Heft 2, S. 139

Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Transatlantische Religionsgeschichte. 18.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2006 (*Martin C. Wald*) Heft 5/6, S. 220

- David Ludden, Geschichte Indiens, Essen 2006 (Michael Mann) Heft 5/6, S. 208
- Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.), Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische Welt, Göttingen 2006 (*Michel Espagne*) Heft 5/6, S. 206
- Martin Lynn (Hrsg.), The British Empire in the 1950s. Retreat or Revival, Basinstoke 2006 (*Anne Friedrichs*) Heft 1, S. 129
- Ludger Mees, Hans-Jürgen Nagel, Hans-Jürgen Puhle: Kampf um den Wein. Modernisierung und Interessenpolitik im spanischen Weinbau. Rioja, Navarra und Katalonien 1860–1940, Wien / München 2005 (*Markus Lampe*) Heft 5/6, S. 214
- Eckard Michels, Von der Deutschen Akademie zum Goethe-Institut. Sprach- und auswärtige Kulturpolitik 1923–1960, München 2005 (*Anna Slavtcheva-Raiber*) Heft 2, S. 137
- Uwe Pfullmann (Hrsg.), G. A. Wallin. Reisen in Arabien (1845–1848), Berlin 2005; Uwe Pfullmann (Hrs.), Richard Francis Burton. Das Land Midian, Berlin 2005 (*Eckehard Schulz*) Heft 5/6, S. 211
- Katrin Pieper, Die Musealisierung des Holocaust. Das Jüdische Museum Berlin und das U.S. Holocaust Memorial Museum in Washington D.C. Ein Vergleich. Europäische Geschichtsdarstellungen, Köln 2006 (*Ines Keske*) Heft 1, S. 138
- Stefan Plaggenborg, Experiment Moderne. Der sowjetische Weg, Frankfurt a. M. 2006 (*Lutz Häfner*) Heft 3, S. 142
- Tilman J. Röder, Rechtsbildung im wirtschaftlichen ‚Weltverkehr‘. Das Erdbeben von San Francisco und die internationale Standardisierung von Vertragsbedingungen, 1871–1914, Frankfurt a. M. 2006 (*Isabella Löhr*) Heft 2, S. 130
- Susanne Schötz, Handelsfrauen in Leipzig. Zur Geschichte von Arbeit und Geschlecht in der Neuzeit, Köln 2004 (*Stefanie Bietz*) Heft 5/6, S. 204
- Tobias Singelstein, Peer Stolle, Die Sicherheitsgesellschaft. Soziale Kontrolle im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2006 (*Peter Ullrich / Andreas March*) Heft 2, S. 133
- Pär Ström, Die Überwachungsmafia. Das gute Geschäft mit unseren Daten, München 2005 (*Peter Ullrich / Andreas March*) Heft 2, S. 133
- Peter Ullrich (Hrsg.), Europa – Transnationale Normierung und nationales Beharren, Berlin 2005 (*Ana Belén García Timón*) Heft 5/6, S. 217
- Siegfried Weichlein, Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa, Darmstadt 2005 (*Friedemann Scriba*) Heft 1, S. 141

Joachim Wintzer, Deutschland und der Völkerbund 1918–1926, Paderborn 2006 (*Isabella Löhr*)
Heft 3, S. 138

Wörterbuch der Religionen, hrsg. von Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg und Axel Michaels, Stuttgart 2006 (*Thomas Hase*)
Heft 2, S. 150

2007 im Fachforum *geschichte.transnational* erschienene Rezensionen

Im Fachforum *geschichte.transnational* erschienen 2007 die folgenden 97 Buchbesprechungen (<http://geschichte-transnational.clio-online.net>)

Abdo, Geneive: *Mecca and Main Street. Muslim Life In America After 9/11*. New York 2006 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Ali, Ayaan Hirsi: *Infidel*. New York 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Allen, John: *Lost Geographies of Power*. Oxford 2003 (*Adèle Garnier*)

Amrith, Sunil S.: *Decolonizing International Health. India and Southeast Asia, 1930–65*. New York 2006 (*Klaas Dykmann*)

Armitage, David: *The Declaration of Independence. A Global History*. Cambridge 2007 (*Matthias Middell*)

Bailyn, Bernard: *Atlantic History. Concept and Contours*. Cambridge 2005. (*Michael Braddick*)

Baudendistel, Rainer: *Between Bombs and Good Intentions. The International Committee of the Red Cross (ICRC) and the Italo-Ethiopian War, 1935–1936*. New York 2006 (*David P. Forsythe*)

Becker, Klaus: *Stadtkultur und Gesellschaftspolitik. Frankfurt am Main und Lyon in der Zwischenkriegszeit 1918–1939*. Frankfurt a. M. 2005. (*Thomas Höpel*)

Bender, Thomas: *A Nation Among Nations. America's Place in World History*. New York 2006 (*Klaus Kiran Patel*)

Berger, Stefan: *The British Labour Party and the German Social Democrats, 1900–1931. A Comparative Study*. Oxford 2002 (*Fergal Lenehan*)

Berghahn, Volker R.: *Europe in the Era of two World Wars. From Militarism and Genocide to Civil Society, 1900–1950*. Princeton 2006 (*Hartmut Kaelble*)

Bose, Sugata: *A Hundred Horizons. The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. London 2006 (*Dietmar Rothermund*)

Braig, Marianne; Ette, Ottmar; Ingenschay, Dieter; Maihold, Günther (Hrsg.): *Grenzen der Macht – Macht der Grenzen. Lateinamerika im globalen Kontext*. Frankfurt am Main 2005 (*Steffi Franke*)

Calabi, Donatella: *The Market and the City. Square, Street and Architecture in Early Modern Europe*. Aldershot 2004 (*Marc Schalenberg*)

Carreras, Sandra; Maihold, Günther (Hrsg.): *Preußen und Lateinamerika. Im Spannungsfeld von Kommerz, Macht und Kultur*. Münster 2004 (*Barbara Vogel*)

Chabal, Patrick; Daloz, Jean-Pascal: *Culture Troubles. Politics and the Interpretation of Meaning*. London 2006 (*Ulf Engel*)

Chatzipanagioti-Sangmeister, Julia: *Griechenland, Zypern, Balkan und Levante. Eine kommentierte Bibliographie der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts*. Eutin 2007 (*Sandrine Maufray*)

Coker, Christopher: *The Future of War. The Re-Enchantment of War in the Twenty-First Century*. Oxford 2004 (*Herfried Münkler*)

Conrad, Sebastian: *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*. München 2006 (*Ulf Engel*)

Conrad, Sebastian; Sachsenmaier, Dominic (Hrsg.): *Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements, 1880s–1930s*. Basingstoke 2007 (*Alexis Rossi*)

Crews, Robert D.: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge 2006 (*Jörn Happel*)

Cueto, Marcos: *The Value of Health. A History of the Pan American Health Organization*. Washington, D.C. 2007 (*Klaas Dykmann*)

Daftary, Farimah; Troebst, Stefan (Hrsg.): *Radical Ethnic Movements in Contemporary Europe*. New York 2003 (*David Rey*)

Daum, Andreas W.; Mausbach, Wilfried; Gardner, Lloyd C. (Hrsg.): *America, the Vietnam War and the World. Comparative and International Perspectives*. Cambridge 2003 (*Matthias Middell*)

Donald, Diana; O’Gorman, Frank (Hrsg.): *Ordering the World in the Eighteenth Century. Studies in Modern History*. Houndmills 2006 (*Martina Winkler*)

Dykman, Klaas: *Perceptions and Politics. The Foreign Relations of the European Union with Latin America*. Frankfurt a. M. 2006 (*Felix Brahm*)

Earle, Tom; Lowe, Kate J. P. (Hrsg.): *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge 2005 (*Allison Blakely*)

Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried; Morrissey, John (Hrsg.): *Mediterraner Kolonialismus. Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter*. Essen 2005 (*Axel Havemann*)

Frey, Marc: *Dekolonisierung in Südostasien. Die Vereinigten Staaten und die Auflösung der europäischen Kolonialreiche*. München 2006 (*Dirk Sasse*)

Gardner, William O.: *Advertising Tower: Japanese Modernism and Modernity in the 1920s*. Cambridge 2006 (*Marco Gerbig-Fabel*)

Gerber, Adrian: *Gemeinde und Stand. Die zentraljapanische Ortschaft Oyamazaki im Spätmittelalter. Eine Studie in transkultureller Geschichtswissenschaft*. Stuttgart 2005 (*Reinhard Zöllner*)

Goldblatt, David: *The Ball is Round. A Global History of Football*. London 2006 (*Scarlett Cornelissen*)

Goody, Jack: *Islam in Europe*. Cambridge 2004 (*Raphael Veit*)

Gunder Frank, Andre (hrsg. von Gerald Hödl): *Orientierung im Weltsystem. Von der Neuen Welt zum Reich der Mitte*. Wien 2006 (*Hans-Heinrich Nolte*)

Hughes-Warrington, Marnie (Hrsg.): *Palgrave Advances in World Histories*. Houndmills, Basingstoke 2005 (*Matthias Middell*)

Islam, Iyanatul; Hossain, Moazzem (Hrsg.): *Globalisation and the Asia-Pacific. Contested Perspectives and Diverse Experiences*. Cheltenham 2006 (*Brian McVeigh*)

J. A. Baker u. a. (Hgg.): *The Iraq Study Group Report. The Way Forward – A New Approach*. New York 2006 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Jones, Geoffrey: *Multinationals and Global Capitalism from the Nineteenth to the Twenty-First Century*. Oxford 2005 (*Maria Hidvegi*)

Kidd, Colin: *The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000*. Cambridge 2006 (*Christina Proenza-Coles*)

Klutsch, Christoph: *American Empire – Die Bürde des reichen Mannes? Zur transnationalen Interessenidentität „neoliberal-imperialistischer“ Herrschaftsmuster*. Münster 2006 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Kopp, Kristin; Müller-Richter, Klaus (Hrsg.): *Die „Großstadt“ und das „Primitive“. Text – Politik – Repräsentation*. Stuttgart 2004 (*Kristina Starkloff*)

Kostka, Alexandre; Lucbert, Françoise (Hrsg.): Distanz und Aneignung. Kunstbeziehungen zwischen Deutschland und Frankreich 1870–1945. Berlin 2004 (*Elana Passman*)

Kunze, Rolf-Ulrich: Nation und Nationalismus. Darmstadt 2005 (*Hedwig Herold-Schmidt*)

Kupperman, Karen Ordahl: The Jamestown Project. Cambridge, Mass. 2007 (*Markus Hünemörder*)

Laurinat, Marion: Kita Ikki (1883–1937) und der Februarputsch 1936. Eine historische Untersuchung japanischer Quellen des Militärgerichtsverfahrens. Münster 2006 (*Maik Hendrik Sprotte*)

Lewis, Bernard: Europe and Islam. Washington 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Liedtke, Rainer: N M Rothschild & Sons. Kommunikationswege im europäischen Bankwesen im 19. Jahrhundert. Köln 2006 (*Margarete Wagner-Braun*)

Linke, Angelika; Tanner, Jakob (Hrsg.): Attraktion und Abwehr. Die Amerikanisierung der Alltagskultur in Europa. Köln 2006 (*Katja Kanzler*)

Lowy, Dina: The Japanese New Woman. Images of Gender and Modernity, 1910–1920. Piscataway, NJ 2007 (*Nadin Hee*)

Lübken, Uwe: Bedrohliche Nähe. Die USA und die nationalsozialistische Herausforderung in Lateinamerika, 1937–1945. Stuttgart 2004 (*Holger M. Meding*)

Lung, Yingtai; Meyer, Christian: Taiwans ‚kulturelle Schizophrenie‘. Drei Beiträge Lung Yingtais zur taiwanesischen Identitätsdiskussion. Mit einem Anhang „Ein offener Brief an Herrn Hu Jintao“. Bochum 2006. (*Ann Heylen*)

Luutz, Wolfgang: Raum, Macht, Einheit. Sozialphilosophische und politiktheoretische Reflexionen. München 2005 (*Guillaume Garner*)

Maier, Charles S.: Among Empires. American Ascendancy and Its Predecessors. Cambridge, MA 2006 (*Anne Friedrichs*)

Marques, Joao Pedro: The Sounds of Silence. Nineteenth-Century Portugal and the Abolition of the Slave Trade. Oxford 2006 (*Debora Gerstenberger*)

Maul, Daniel: Menschenrechte, Sozialpolitik und Dekolonisation. Die Internationale Arbeitsorganisation (IAO) 1940–1970. Essen 2007 (*Klaas Dykmann*)

Messmer, Matthias: China. Schauplätze west-östlicher Begegnungen. Wien 2007 (*Hajo Frölich*)

Müller, Guido: Europäische Gesellschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg. Das Deutsch-Französische Studienkomitee und der Europäische Kulturbund. München 2005 (*Thomas Meyer*)

Mund, Gerald: Ostasien im Spiegel der deutschen Diplomatie. Die privatdienstliche Korrespondenz des Diplomaten Herbert v. Dirksen von 1933 bis 1938. Stuttgart 2006 (*Susanne Kufß*)

Nagel, Silke: Ausländer in Mexiko. Die „Kolonien“ der deutschen und US-amerikanischen Einwanderer in der mexikanischen Hauptstadt 1890–1942. Frankfurt a. M. 2005 (*Thomas Cieslik*)

Nolte, Hans-Heinrich: Weltgeschichte. Imperien, Religionen und Systeme. 15.–19. Jahrhundert. Wien 2005 (*Peer Vries*)

Oren, Michael B.: Power, Faith, and Fantasy. America in the Middle East: 1776 to the Present. New York 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Ott, Michaela; Uhl, Elke (Hrsg.): Denken des Raums in Zeiten der Globalisierung. Münster 2005 (*Micha Braun*)

Perdikis, Nicholas; Read, Robert (Hrsg.): The WTO and the Regulation of International Trade. Recent Trade Disputes between European Union and the United States. Cheltenham 2005 (*Gerold Ambrosius*)

Pistiak, Arnold; Rintz, Julia (Hrsg.): Zu Heinrich Heines Spätwerk „Lutezia“. Kunstcharakter und europäischer Kontext. Berlin 2007 (*Marie-Ange Maillet*)

Raj, Kapil: Relocating Modern Science. Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900. Houndmills 2007 (*Michael Mann*)

Reagan, Ronald; Brinkley, Douglas (Hrsg.): The Reagan Diaries. New York 2007. (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Roussillon, Alain: Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIX^e–XX^e siècle). Arles 2005 (*Nora Lafi*)

Rustemeyer, Angela: Dissens und Ehre. Majestätsverbrechen in Russland (1600–1800). Wiesbaden 2006 (*Richarda Vulpius*)

Sammelrez: (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Tueni, Ghassan; Khoury, Eli (Hrsg.): The Beirut Spring. Beirut 2005; Harris, William: The New Face of Lebanon. History's Revenge. Princeton 2006

Sammelrez: Slavery (*Michael Mann*)

Campbell, Gwyn (Hrsg.): The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia. London 2004; Campbell, Gwyn (Hrsg.): Abolition and its Aftermath in Indian Ocean Africa and Asia. London 2005

Schaebler, Birgit; Stenberg, Leif (Hgg.): Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity. New York 2005 (*Astrid Meier*)

Schmitz, David F.: *The United States and Right-Wing Dictatorships, 1965–1989*. Cambridge 2006 (*Jochen Hils*)

Schulze Wessel, Martin (Hrsg.): *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*. Stuttgart 2006 (*Xavier Galmiche*)

Schütte, Heinz: *Zwischen den Fronten. Deutsche und österreichische Überläufer zum Viet Minh*. Berlin 2006 (*Michel Espagne*)

Schütze, Stephanie: *Die andere Seite der Demokratisierung. Die Veränderungen politischer Kultur aus der Perspektive der sozialen Bewegung der Siedlerinnen von Santo Domingo, Mexiko-Stadt*. Berlin 2005 (*Helen Rupp*)

Sen, Amartya: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt (aus dem Englischen von Friedrich Griese)*. München 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Shaw, Thomas M.: *Irony and Illusion in the Architecture of Imperial Dakar*. Lewiston 2006 (*Eike Karin Ohlendorf*)

Siegert, Bernhard: *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*. München 2006 (*Arndt Brendecke*)

Sikosek, Marcus: *Die neutrale Sprache. Eine politische Geschichte des Esperanto-Weltbundes*. Bydgoszcz 2006 (*Martin C. Wald*)

Spuler-Stegemann, Ursula: *Die 101 wichtigsten Fragen: Islam*. München 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Steen, Andreas: *Zwischen Unterhaltung und Revolution. Grammophone, Schallplatten und die Anfänge der Musikindustrie in Shanghai, 1878–1937*. Wiesbaden 2006 (*Lena Henningsen*)

Stephan, Alexander (Hrsg.): *The Americanization of Europe. Culture, Diplomacy, and Anti-Americanism after 1945*. New York 2006 (*Helke Rausch*)

Stockhammer, Robert: *TopoGraphien der Moderne. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen (Trajekte)*. München 2005 (*Antje Dietze*)

Stoker Jr., Donald J.; Grant, Jonathan A. (Hrsg.): *Girding for Battle. The Arms Trade in a Global Perspective, 1815–1940*. Westport/Connecticut 2003 (*Matthias Middell*)

Takeuchi, Yoshimi: *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*, hrsg. und übers. von Wolfgang Seifert und Christian Uhl. München 2005 (*Hans Martin Krämer*)

Tenet, George J. (with Bill Harlow): *At the Center of the Storm. My years at the CIA*. New York 2007 (*Wolfgang G. Schwanitz*)

Trubeta, Sevasti; Voss, Christian (Hrsg.): Minorities in Greece. Historical Issues and New Perspectives. München 2003 (*Adamantios Skordos*)

van der Heyden, Ulrich; Stoecker, Holger (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945. Stuttgart 2005 (*Gisela Maria Mettele*)

Varwick, Johannes; Zimmermann, Andreas (Hrsg.): Die Reform der Vereinten Nationen – Bilanz und Perspektiven. Berlin 2006 (*Matthias Middell*)

Völkel, Markus: Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive. Köln 2006 (*Stephan Schmal*)

Walravens, Hartmut: Joseph Franz Rock (1884–1962). Tagebuch der Reise von Chieng Mai nach Yünnan, 1921–1922. Briefwechsel mit C. S. Sargent, University of Washington, Johannes Schubert und Robert Koc. Wien 2007. (*Evelyn Gottschlich*)

Wehr, Ingrid (Hrsg.): Un continente en movimiento. Migraciones en América Latina. Frankfurt a. M. 2006 (*Christof Parnreiter*)

Willoweit, Dietmar; Lemberg, Hans (Hrsg.): Reiche und Territorien in Ostmitteleuro

pa. Historische Beziehungen und politische Herrschaftslegitimation. München 2006 (*Matthias Mesenhöller*)

Zapata Galindo, Martha: Der Preis der Macht. Intellektuelle und Demokratisierungsprozesse in Mexiko 1968–2000. Berlin 2006 (*Stefania Maffei*)

Autorinnen und Autoren

Stephanie Bietz

Universität Leipzig

Email: bietz@uni-leipzig.de

Marian Burchardt

Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig.

Email: marian.burchardt@gmx.de

Michel Espagne

Prof., Ecole normale supérieure, Paris

Email: michel.espagne@ens.fr

Klaus-Peter Friedrich

PD Dr., Marburg

Email: klaus-peter.friedrich@gmx.de

Deborah Gaitskell

Dr., Department of History, School of Oriental & African Studies,

University of London. Email: rgaitskell@lineone.net

Helmut Goerlich

Prof. Dr., Universität Leipzig, Juristenfakultät

Email: goerlich@uni-leipzig.de

Päivi Hasu

Dr. Department of Systematic Theology, University of Helsinki.

Email: paivi.hasu@helsinki.fi

Andreas Heuser

Dr., Profilstelle Ökumene und Bildung, Haus der Kirche, Limburg/

Lahn. Email: heuserandreas@yahoo.de Limburg/Hermannsburg

Adam Jones

Prof. Dr., Institut für Afrikanistik, Universität Leipzig.

Email: jones@uni-leipzig.de Universität Leipzig

Lize Kriel

Dr., Department of Historical & Heritage Studies, University of Pretoria

Email: lize.kriel@up.ac.za University of Pretoria

Markus Lampe

M.A., Münster

Email: mlampe@uni-muenster.de

Rebekka von Mallinckrodt

Jun.-Prof. Dr., Freie Universität Berlin, Friedrich-Meinecke-Institut

Email: rvm@zedat.fu-berlin.de

Michael Mann

PD Dr., Fern-Universität Hagen

Email: mgmann@hotmail.com

Trude Maurer

Prof. Dr., Universität Göttingen, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte

Email: tmaurer1@gwdg.de

Stephan Miescher

Assoc. Prof., Department of History, University of California, Santa Barbara

Email: miescher@history.ucsb.edu

Eckehard Schulz

Prof. Dr., Universität Leipzig, Orientalisches Institut

Email: profschulz@rz.uni-leipzig.de

Silke Strickrodt

Dr., Institut für Asien- und Afrikawissenschaften, Humboldt Universität zu Berlin

Email: silke.strickrodt@staff.hu-berlin.de

Ana Belén García Timón

M.A., Universität Leipzig

Email: anitatimon@web.de

Maria Todorova

Prof. Dr., University of Illinois, Urbana-Champaign

Email: mtodorov@uiuc.edu