

Stephanie Zehnle

## (Un)Heilige Klänge

### Lärmtoleranz und Religion in der Kolonialgeschichte

Ende des 19. Jahrhunderts errichtete die US-amerikanisch-evangelische Mission *United Brethren in Christ* an der sierra-leonischen Küste ein Kirchengebäude direkt neben einem alten Baum, dem indigene Anwohner\*innen eine spirituelle Bedeutung beimaßen. Als die Mission ihre Kirchenglocke einbaute, stürzte der Baum um. Die Dorfgemeinschaft betonte den Zusammenhang der Ereignisse und beschwerte sich, dass ein Geist im Baum gelebt habe, der durch das Läuten der Missionsschulglocke verärgert worden sei. Daher habe der Geist aufgrund des Glockenklangs diesen heiligen Baum verlassen, der folglich starb.<sup>1</sup> Die Missionar\*innen betrachteten den sakralen Baum als stumpfen Aberglauben, aber die lokale Bevölkerung legte anhand besonderer Bäume als Indikatoren beispielsweise die Ernte- und Schonzeiten für ihre bewirtschafteten Wälder fest. Zwischen den christlichen Missionen und den indigenen Gruppen wurde die Lärmbelästigung durch Glocken als ökologisch betrachtete Lärmverschmutzung in der Kolonie vielerorts zu einem Streitpunkt, welche die interreligiöse Toleranz strapazierte. Die christlichen Missionen zerstörten häufig sogar gezielt diese Bäume und Wälder, um dort – unter Umständen sogar mit diesem Holz – weitere Kirchengebäude zu errichten. Diese Wälder wurden von Indigenen einerseits als Treffpunkte für die Ausbildung und Initiation von Kindern genutzt, boten aber andererseits auch religiös und ökologisch begründeten Schutz für Pflanzen, Samen und Wildtiere. Diese Areale sollten weder durch den täglichen Glockenklang noch durch Baumfällarbeiten gestört werden.

Im ganzen Westafrika sind solche Hinweise auf die Lärmreduktion für spirituell-ökologische Erholungszeiten zu finden. Die Gemeinschaften der ghanaischen Küste forderten von Kirchen und der Kolonialregierung beispielsweise die Durchsetzung des traditionellen Lärmverbots während ihrer Erntefeste *Homowo* zur Regeneration der lokalen Fischbestände.<sup>2</sup> Zugleich versuchten christliche Missionen umgekehrt, spirituelle Musik, Tänze und Instrumente Westafrikas zu verdrängen. Sie lehnten insbesondere Trommelklänge ab und betrachteten sie als »teuflisch«.<sup>3</sup> Während eine solche Dämonisierung bisher als eine weitere Variante eines

1 West: »Letter from Shaingay«, S. 40.

2 Asante: »Ethnicity«.

3 Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.

allgemeinen kolonialen Rassismus und einer Herabwürdigung der Kolonisierten untersucht wurde,<sup>4</sup> kann sie trotz der bestehenden Ungleichheit im Kolonialismus auch als mögliche Basis von Toleranz betrachtet werden – denn nicht immer eskalierten diese Konflikte, wenn sich die Gruppen gegenseitig respektierten. Die indigenen Ritualleiter\*innen klagten bei Chiefs über die Glocken und Kirchenangehörige beschwerten sich bei den kolonialen Polizeistationen über die ›Lärmbelästigung‹, aber häufig einigten sich die Konfliktparteien außergerichtlich oder gerichtlich. Anhand dieser sozialen Aushandlungsprozesse um religiöse Lärmtoleranz und -intoleranz können Erkenntnisse über diese kolonialhistorischen Prozesse der gegenseitigen Ablehnung und des situativen Respekts durch die übergeordnete oder multiple Gruppenzugehörigkeit gewonnen werden.

## Toleranz und Kolonialisierung

Moderne Kolonialreiche waren multiethnische und multireligiöse Gebilde, die ihre Eroberung und Herrschaft teilweise durch das angebliche Ziel rechtfertigten, die sogenannten ›unzivilisierten‹ Völker zu ›befrieden‹, indem sie ihnen Religionsfreiheit und Religionstoleranz versprachen. Das Britische Weltreich war insbesondere von dieser Rolle der religiösen Mäßigung und des Schutzes religiöser Gruppen geleitet. Dem verstaatlichten Kolonialismus Großbritanniens gingen frühneuzeitliche Handelskolonien voraus, die aufgrund des fehlenden missionarischen Selbstverständnisses die Bevorzugung bestimmter Religionen in ihren Kolonien ablehnten. Basierend auf dieser »policy of pragmatic religious tolerance«<sup>5</sup> der East India Company gewährte Königin Victoria (reg. 1837–1901) ihren indischen Untertanen 1858 schließlich offiziell die Religionsfreiheit. Damals war der indische Subkontinent gerade erst eine einheitliche und staatliche Kolonie geworden, wofür die Königin gemäß einem Brief im Vorfeld schon »generosity, benevolence and religious toleration«<sup>6</sup> als Herrschaftsprinzipien ankündigte.

Damit war einerseits das Versprechen angedeutet, Toleranz zwischen den *kolonisierten* Religionsmehrheiten, den Hindus und Muslim\*innen, zu garantieren. Andererseits verpflichtete sich die *Kolonialregierung* damit selbst zu religiöser Toleranz, weil die neue Kronkolonie aus dem brutal niedergeschlagenen Indischen Aufstand von 1857 hervorgegangen war und dieser antikoloniale Sepoyaufstand eine dezidiert anti-christliche Note aufwies: Unter indisch-muslimischen und Hindu-Kolonialsoldaten kursierten Gerüchte, dass neu eingeführte Schießpulverpackungen mit einer Kuh- und Schweinefettschicht verschlossen seien. Diese Packungen mussten mit den Zähnen geöffnet werden und so wurden die tatsächlich mit Bienenwachs überzogenen Verpackungen als britisch-christliche Beleidigung betrachtet, um Muslime und Hindus nichtsahnend

---

4 McCallum: »Conflict and Compromise«.

5 Slight: »The British Empire and the Hajj«, S. 59.

6 Zitiert nach Chhabra: »Advanced Study«, S. 263.

zum Verzehr der jeweils religiös verbotenen Tierarten zu verleiten.<sup>7</sup> Die britische Kolonialregierung versuchte nach dieser Erfahrung in ihrer neuen Kronkolonie also dezidiert den Vorwurf der Zwangschristianisierung von sich zu weisen und sich als Stimme der religiösen Toleranz zu inszenieren.

Als das Britische Weltreich im späten 19. Jahrhundert verstärkt auf dem afrikanischen Kontinent weiter kolonialisierte, setzte es dieses Gebot der religiösen Toleranz auch auf diesem Kontinent gemäß dem indischen Vorbild um. Daher wurde den afrikanischen Muslim\*innen, Hindus, Buddhist\*innen, Zoroastrier\*innen und Christ\*innen die Religionstoleranz explizit gewährt. Dieser moralische Anspruch des Britischen Kolonialreichs wurde jedoch durch die Tatsache konterkariert, dass »tolerance was systematically absent in most of the colonies«<sup>8</sup> – zumindest in Bezug auf die alltäglichen Erfahrungen der Kolonisierten. Während die indische Geschichte der interreligiösen und religionspolitischen Beziehungen schon aufgrund der anhaltenden Politisierung von Religion recht dicht erforscht ist, fehlt es noch an Arbeiten zur afrikanischen Kolonialgeschichte. Und selbst wenn die angekündigte Religionstoleranz sich als reines Lippenbekenntnis der Kolonialregierungen herausstellen sollte, fehlt es ebenfalls an Erkenntnissen zum späten 19. Jahrhundert, als viele in Kolonialschulen ausgebildete Afrikaner begannen, die ihnen schriftlich eingeräumten Rechte auch politisch und juristisch einzufordern. Um einen Beitrag zur historischen Rolle der kolonialen Toleranz und Intoleranz von Religionen in Afrikas britischen Kolonien zu leisten, betrachten wir in diesem Beitrag konkrete historische Kulminationspunkte des zunächst abstrakten Begriffes »Toleranz«, indem wir uns archivalisch dokumentierten Auseinandersetzungen um Lärmtoleranz zuwenden.

## Toleranz als Lärmtoleranz

»Lärm ist der Klang, den andere machen«,<sup>9</sup> so lautet ein bekanntes Sprichwort, das dem deutschen Schriftsteller Kurt Tucholsky zugeschrieben wird. Dieser Aphorismus belegt in seiner Kürze recht umfassend, warum Lärmtoleranz ein aufschlussreiches Fallbeispiel für die Toleranzforschung ist: Er impliziert, dass soziale Konzepte von Eigengruppen (*in-groups*) und Fremdgruppen (*out-groups*) die wesentliche Ursache für die Missbilligung von »Lärm« oder die Akzeptanz von »Klang« sind. Einerseits interessiert sich die etablierte *sound history* dafür, welche Klänge und Geräusche in der Vergangenheit vorhanden waren, andererseits zeigte diese Forschungsrichtung aber auch, »dass die Art und Weise, wie Menschen hören und sehen, und welche Bedeutung sie den jeweiligen Sinnen zumessen, einem historischen und kulturellen Wandel unterliegen.«<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Morgenstein Fuerst: »Indian Muslim Minorities«, S. 31.

<sup>8</sup> Stearns: »Tolerance in World History«, S.129.

<sup>9</sup> Zitiert nach Payer: »Vom Geräusch zum Lärm«, S. 16.

<sup>10</sup> Gesine Krüger: »Der Klang des Kolonialarchivs«.

Über die Beurteilung von Klängen erhalten wir daher Zugang zu Selbst- und Fremdkategorisierungen in einem multireligiösen kolonialen Kontext. Dabei können wir die historischen Prozesse der Ablehnung oder Akzeptanz anderer Gruppen sehr situativ erfassen. Die Bewertungen müssen zudem nicht unbedingt in selbst verfassten Dokumenten archiviert sein, sondern es reichen auch kurze Erwähnungen von ablehnendem oder zugewandtem Verhalten oder entsprechenden Beurteilungen. Werden die Klänge als ›Lärm‹ abgelehnt, ist auf einer weiteren Ebene zu untersuchen, ob die Ablehnung sich als Intoleranz durchsetzen konnte oder diese durch den Respekt gegenüber Gleichen in einer übergeordneten oder parallelen Kategorie – etwa als Menschen, als Unterdrückte, als Monotheist\*innen usw. – eingehegt und zur Toleranz wurde. Indem also berücksichtigt wird, wo die Ablehnung dennoch nicht in Bekämpfung und Feindseligkeit gegen die Fremdgruppe mündete, können wir Toleranz historisch verorten und deren Rückbindung an gemeinsame Eigengruppen untersuchen. Es wird somit sichtbar, wann und warum tolerierbare religiöse Klänge für Hörer\*innen zu unerträglichem Lärm werden.<sup>11</sup>

Als angeblich ›objektive‹ Störung (gemessen in Dezibel) ist Lärmtoleranz eng mit subjektiven und kulturell spezifischen ästhetischen Werten verknüpft. Klang bzw. Lärm emotionalisiert Menschen, da sie sich unvorbereitet nur schlecht vor unerwünschten auditiven Wahrnehmungen schützen können und sich beispielsweise in Dörfern und Städten die Arbeits- und Schlafstätten nur unter hohem Aufwand räumlich verlegen lassen, um sich einem unangenehmen Geräusch zu entziehen. Aufgrund dieses starken Störfaktors ist die Ablehnung von Lärm historisch daher besonders gut dokumentiert: Wer schreiben konnte, notierte ablenkende Klänge, und wer sich sprachlich äußern durfte, beschwerte sich bei der Polizei über die Ruhestörung. Diese Ablehnung als eine Seite der Medaille von Toleranz nach dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ von Bernd Simon<sup>12</sup> ist folglich mit einer gewissen Häufigkeit in Archiven zu finden. Die zweite Seite der Medaille von Toleranz, der individuell ausgedrückte Respekt bei gleichzeitiger Ablehnung, ist hingegen weniger einfach historisch aufzuspüren. Während die Ausgrenzung sich auf direkte Konflikte und Verwerfungen im sozialen Nahbereich bezieht, ist der Respekt als Gleiche bzw. als Angehörige einer übergeordneten *in-group* auf einer anderen, erweiterten oder eben parallelen Ebene zu suchen: Allgemeinere soziale, ethische oder religiöse Normen der Bezugsgruppen werden bei weiter gefassten Gruppen, Gesellschaften oder Religionsgemeinschaften sichtbar, wenn die Argumente von Individuen durch die historische Überlieferung fehlen. Denn die Besonderheit dieses Toleranzmodells<sup>13</sup> ist das Schema der zwei Ebenen, wodurch zwar Respekt über Ablehnung eingezogen wird, aber dennoch auf *jeder* Ebene die – mitunter widersprüchlichen – Konstruktionen von Gruppenidentitäten in *in-* und/oder *out-group* einbezogen und nachzuforschen sind. Multiple religiöse Identitäten, die für die afrikanische Geschichte typisch sind, lassen sich daher differenziert mit dem Modell erfassen.

---

11 Goldsmith: »Discord«.

12 Siehe den Beitrag von Simon/Stucke in diesem Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p3>.

13 Simon: »Taking Tolerance Seriously«.

Eingeschlossen sind hinsichtlich der Analyse von Lärmtoleranz sowohl situative wie verbindlichere Gruppenzugehörigkeiten und deren jeweilige Relationen. Diese Gleichzeitigkeit von multiplen Gruppenidentitäten ist ein Wesensmerkmal kolonialisierter Gesellschaften, in denen Menschen sich zwischen sozialen, politischen und religiösen Rollen nicht unbedingt entscheiden mussten und konnten. Diese Definition von Toleranz lässt sich daher flexibel auch auf außer-europäische Gesellschaften der Vergangenheit anwenden, da sie nicht – wie etwa nach Rainer Forsts Postulat der Toleranz als »the modern concept *par excellence*«<sup>14</sup> – an die Philosophiegeschichte Europas anknüpft. Wo das Konzept der Toleranz einer kulturellen Rückbindung bedarf, ist das flexiblere ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ historisch weder teleologisch noch eurozentrisch angelegt. Zwar ist auch bei der Definition von Toleranz nach Forst nicht festgelegt, dass philosophische Reflexion anhand von spezifischen Konflikt- und Kriegserfahrungen nicht auch in nicht-westlichen Gesellschaften stattgefunden haben kann. Dennoch eignen sich solche kulturspezifischen Toleranz-Konzeptionen nicht für interkulturelle Vergleiche, weil ansonsten ›friedvolleren‹ Gesellschaften nur ein defizitäres Toleranzverständnis zugeschrieben werden könnte.

Anders als bei diesem an intellektuellen und politischen Debatten ausgerichteten ›Eliten-Begriff‹ von Toleranz, können in Simons Modell grundsätzlich alle Milieus durch Konzepte und Praktiken der Ablehnung und des Respekts eingebunden werden, sodass sich dieses gerade für asymmetrische, widersprüchliche und fragile Konstellationen der Ablehnung von Klang eignet. Hier wird nicht der Anspruch verfolgt, dass Toleranz in persistenter und kodifizierter Form an westliche Rechtsstaatlichkeit gebunden sein müsste. Denn entgegen Forsts Modell war die Frage von »religious freedom«<sup>15</sup> trotz der Verlautbarungen des britischen Königshauses im 19. Jahrhundert gar kein existierendes Problem in den meisten Gesellschaften Afrikas vor der Kolonialisierung, weil verschiedene Religionen gleichzeitig praktiziert werden konnten. Insofern ist dieses Tolerierungsmodell von der afrikanischen Geschichte aus betrachtet viel voraussetzungsvoller als das Modell von Ablehnung und Respekt. Anstatt Toleranz inhaltlich zu unterscheiden gemäß »political toleration, cultural and ethnic toleration, religious toleration and, finally, toleration on a global scale«,<sup>16</sup> sind die vielfältigen Gruppenbezüge (*in-group/out-group*) auf zwei Ebenen (Ablehnung/Respekt) zu differenzieren. Nicht die Toleranz ist also eine religiöse, ethnische oder politische, sondern die Grundlage des Respekts qua Gruppenkategorisierungen.

Über die Klangtoleranz lassen sich auch machtlose historische Gruppen analysieren, die aufgrund fehlender Schriftzeugnisse ansonsten kaum historische Spuren hinterlassen haben. So wurden beispielsweise bereits Gesänge von Versklavten in den USA hinsichtlich ihrer eigenen Klanglandschaft (*soundscape*) untersucht und ermittelt, dass die ästhetische Ablehnung Schwarzer Musik durch Weiße vor allem in der Angst vor Aufständen begründet war, an de-

---

<sup>14</sup> Forst: »Toleration in Conflict«, S. 359.

<sup>15</sup> Forst: »Toleration in Conflict«, S. 395.

<sup>16</sup> Forst: »Toleration in Conflict«, S. 388.

ren Planung durch geheime Trommelcodes als ›talking drums‹ Weiße vielfach glaubten.<sup>17</sup> In der kolonialen Klanggeschichte Afrikas erhielt insbesondere die phonographische Sammlung von Musik- und Sprachproben eine große Aufmerksamkeit: Europäische Ethnologen und Musikwissenschaftler begannen schon um 1900 angeblich ›primitive‹ Stimmen der Kolonisierten aufzunehmen, wobei es »zu massiver Nötigung von Akteur\*innen«<sup>18</sup> kam. Unter dem Vorwand, untergehende Sprachen und Kulturen dokumentieren zu wollen, wurde der Zwang zum Klang als koloniales Herrschaftsinstrument eingesetzt. Besonders eindrücklich ist dieser Gebrauch von Tonaufnahmen durch deutsche Forscher belegt, die kriegsgefangene Afrikaner\*innen und Asiat\*innen während des Ersten Weltkrieges systematisch zum Sprechen und Singen zwangen.<sup>19</sup> Ähnlich einem Verhör entstanden diese Aufnahmen »an Orten und in Situationen, in denen die Machtverhältnisse asymmetrisch waren: Kriegsgefangenenlager, Gefängnisse, Missionsstationen, Schulen, Kolonien, koloniale Privathäuser usw.«<sup>20</sup> Zwar drückten viele dieser ›Verhörten‹ durch die Wahl der Lieder und Texte oder in Kommentaren ihren Protest gegenüber dem Kolonialismus und den Tonaufnahmen aus, aber oft finden sich auch verzweifelte Bitten um bessere Behandlung, Nahrung und Wasser darunter.<sup>21</sup> Natürlich ist auch die Erforschung von Klang- und Lärmtoleranz in der afrikanischen Kolonialgeschichte von diesen Machtasymmetrien betroffen. Sie bezieht sich allerdings stärker auf das interreligiöse Miteinander und den Alltag in diesen Ungleichheitsverhältnissen. Festzuhalten ist auf Basis des Forschungsstandes, dass der Klang auch offene Provokation oder arkaner Ausdruck von Protest sein kann.

Einige innovative Ansätze der kolonialen *sound history* konzentrieren sich also auf die rassistischen und gewalttätigen Praktiken des Sammelns, Archivierens und Interpretierens von Klang.<sup>22</sup> Sie beleuchten den Prozess der kolonialen Aneignung von Klang, zögern jedoch meist, indigene, afrikanische oder asiatische Diskurse über *sound* einzubeziehen. Somit bleibt unberücksichtigt, welche Geräusche von kolonisierten Gruppen als unangenehm, irritierend, blasphemisch oder einfach nur störend empfunden wurden. Zudem reduziert die koloniale *sound history* Klänge oft auf Musik, wobei vorrangig die Weiße Wahrnehmung jener im Fokus ist und religiöse Klänge gar nicht behandelt werden.<sup>23</sup> Diese Arbeiten widmen sich kritisch der Geschichte akademischer Diskurse in den Metropolen Europas und Nordamerikas, während sie die lebhaften und kontroversen Debatten über Klang und Musik in den sogenannten kolonialen Peripherien – auch aufgrund fehlender regionaler Sprachkenntnisse – weniger berücksichtigen.

---

17 White/White: »The Sounds of Slavery«, S. 46–47.

18 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 100.

19 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 101.

20 Kalibani: »Koloniales Leiden«, S. 102.

21 Hoffmann: »Kolonialgeschichte hören«.

22 Hoffmann: »Kolonialgeschichte hören«; Berlin/Simon: »Music archiving«; Agnew: »The Colonialist Beginnings«.

23 Howell: »The Impact of Sound«.

## Religion und Lärmtoleranz

Die meisten religiösen Praktiken in der Weltgeschichte umfassen Klänge, die durch Stimmen, Tanzen, Klatschen und den Einsatz von Körper und Instrumenten erzeugt werden. Gleichzeitig waren in vielen Religionen ›profane‹ oder andere Klänge jedoch verboten, tabuisiert oder reguliert, um bestimmte spirituelle Zustände nicht zu stören.<sup>24</sup> Religiösen Gruppen dienten Stille und Klang also nicht nur dazu, soziale Grenzen zu setzen, sondern auch »difference between the sacred and the profane«<sup>25</sup> zu markieren. Daher konnten Spannungen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, zwischen verschiedenen Religionen sowie zwischen religiösen Personen und agnostischen Teilen der Gesellschaft entstehen. Obwohl diese Merkmale für alle Formen der Religiosität gelten, hat auch die Religionsgeschichte Toleranz auf die Ursprünge als moralisches Konzept der europäisch-amerikanischen Frühen Neuzeit zurückgeführt.<sup>26</sup> Der historische Diskurs über Toleranz wird innerhalb europäischer Religionen und Sekten oder zwischen Europa und kolonisierten Gesellschaften im Rahmen der Aufklärung verankert.<sup>27</sup> Darüber hinaus steht die christliche und muslimische (In)Toleranz gegenüber der jüdischen Religion oft im Mittelpunkt. Zwar bieten Religionswissenschaften und Philosophie allgemeine Theorien der Religionstoleranz als Kombination von Missbilligung und Akzeptanz,<sup>28</sup> aber sie konzentrieren sich auf intellektuelle Theorien und nicht auf in Praktiken geäußerte (In)Toleranz. Dadurch kann die Geschichte textlich unterschiedlich reich überlieferter Gruppen (inklusive Nicht-Alphabetisierten) nicht ausgewogen miteinbezogen werden. Selbst Historiker\*innen der Globalgeschichte folgen in der Religionstoleranz-Forschung diesen Ansätzen und analysieren die Vergangenheit ausgehend von religionsphilosophischen Perspektiven. Somit wenden sie abermals einen dezidiert ›westlichen‹ Blickwinkel der Aufklärungsdiskurse und der Entwicklung der Moderne an.<sup>29</sup> Kolonisierte Gesellschaften und deren religiöse Gemeinschaften erscheinen dadurch passiv und deren Meinungen und Einstellungen fehlen.

Dabei war die alltagsgeschichtliche Methodik und Annäherung an religiöse Lärmtoleranz eigentlich bereits in den Ursprüngen der Klanggeschichtsschreibung angelegt: Der französische Historiker Alain Corbin begründete die Geschichte religiöser Klänge mit seiner Monographie über französische Kirchenglocken.<sup>30</sup> Er analysierte das Entstehen kollektiver Identitäten auf der Grundlage des Kirchenglockenklangs als gemeinsamer Klanglandschaft. Die französischen Revolutionäre untersagten und beschlagnahmten im langen 19. Jahrhundert Kirchenglocken als

---

24 Schmidt: »Hearing Things«.

25 Stasik: »DISCOnections«, S.10.

26 Scotton/Zucchi: »Tracing the Path«.

27 Bödeker et al.: »Discourses of Tolerance«.

28 Newman: »Foundations«, S. 5.

29 Stearns: »Tolerance in World History«.

30 Corbin: »Village Bells«.

klangliche Symbole der Heiligkeit von Raum und Zeit. Doch im selben historischen Zeitraum wurden Kirchenglocken von zahlreichen christlichen Missionsgesellschaften in (quasi-)kolonialen Gebieten in großer Zahl eingesetzt.<sup>31</sup> Zugleich breitete sich auch der missionierende Islam in vielen Regionen Afrikas und Asiens aus, was zum Bau neuer Moscheen und einer neuen klanglichen Erfahrung durch die Gebetsrufe führte. Der von Corbin herausgearbeiteten klanglichen Säkularisierung der Landschaft in Frankreich und anderen Teilen Europas müssen daher auch Prozesse der klanglichen Klerikalisierung in den durch europäische Imperien kolonisierten Gebieten entgegengestellt werden. Obwohl sich Corbin in seiner Studie nicht explizit mit Lärm-toleranz beschäftigt, ruft er abschließend zur Erforschung der »intolérance au bruit«<sup>32</sup> auf: Die Ablehnung religiöser Klänge in den Metropolen des 19. Jahrhunderts können sich dafür eignen, so seine Argumentation, da Frankreichs Kirchenglocken in städtischen Umgebungen einer stärkeren Ablehnung ausgesetzt waren als in Dörfern.

In kolonialen Siedlungen war die mit Kirchenglocken verbundene Klangintoleranz jedoch nicht auf säkulare Kritik beschränkt, sondern eingebettet in multireligiöse Umgebungen und spirituelle Ablehnungen. Christliche Missionen gingen sogar meist rigoroser gegen indigene Musik vor als die säkularen Kolonialregierungen, sodass die rigide missionarische Musikpolitik zum Verlust vieler indigener klanglicher Ausdrucksformen führte.<sup>33</sup> Diese christlich-missionarische Ablehnung afrikanischer Klänge in der kolonialen Vergangenheit konnte etwa sowohl auf theologischen, ästhetischen, rassistischen oder anderen Argumenten basieren. Im Zusammenspiel von individuellen biografischen Merkmalen und Konzepten spiritueller Musik und Liturgie einerseits und kollektiven katholischen oder protestantischen Einstellungen zu Klängen andererseits, konnte die Beurteilung der Klänge einer *out-group* dabei sehr unterschiedlich ausfallen. Daher integrierten manche Missionar\*innen verschiedene afrikanische Gottesbegriffe und Instrumente in die Liturgie, während diese in anderen Kontexten zugleich dämonisiert und kriminalisiert wurden. Das religiöse Musikverbot war indes nicht nur eine christlich-koloniale oder indigen-afrikanische Praxis. Tatsächlich zeigten sich auch afrikanisch-muslimische Gemeinschaften mitunter streng gegen jegliche Musik. Während puritanische Gelehrte und Sekten innerhalb des Islam sogar ein vollständiges Musikverbot für Muslime und Nicht-Muslime einforderten und Musik als Akt der Blasphemie propagierten,<sup>34</sup> schlossen andere Gruppen nicht nur die Koranrezitation und die Gebetsrufe vom Verbot aus, sondern erlaubten auch das Singen und Spielen von Musikinstrumenten. In der westafrikanischen Geschichte führten etwa islamische Einflüsse seit dem 17. Jahrhundert zu muslimischen sozialen und politischen Bewegungen, die mitunter militant dschihadistisch waren. In Zentrum der Debatten standen innerislamische Vorwürfe der Blasphemie und Häresie gegen jene, die etwa Trommeln abseits militärischer Ver-

---

31 Zehnle: »Colonial Man-Eaters«, S. 110.

32 Corbin: »Village Bells«, S. 277.

33 Torp: »Klavierwelten«, S.145.

34 Zehnle: »A Geography of Jihad«.



wendungen benutzten. Während die christliche Ablehnung von Klang sich auf die *out-group* beschränkte, forderten islamische Gelehrte und einige traditionelle Ritualleiter\*innen ein allgemeineres Klangverbot.

Die moderne Kolonialisierung führte zu einer Konfrontation dieser verschiedenen religiösen Regeln und Rituale in Bezug auf Klang in öffentlichen Räumen: Religiöse Autoritäten beschwerten sich bei kolonialen Polizeistationen über Lärmbelästigung durch profane Gruppen oder andere religiöse Gemeinschaften. Gleichzeitig forderten benachbarte Anwohner\*innen von Kirchen, Moscheen oder traditionellen afrikanischen Initiationsgesellschaften, dass der muslimische Gebetsruf, Kirchenglocken oder nächtliches Trommeln verboten werden sollten. Exemplarisch werden Westafrika allgemein, und insbesondere die dort verortete britische Kolonie Sierra Leone, als empirische Fallbeispiele für diese komplexen Gruppenbeziehungen dienen.

## Kontroverse Glockenklänge und Trommelrhythmen im kolonialen Westafrika

Die Gesellschaften Westafrikas waren mit Glockenklängen in spirituellen Kontexten schon vor den Handels- und Kolonialkontakten mit Europa sehr vertraut. Diese waren üblicherweise dreieckig oder viereckig und unterschieden sich zumindest optisch stark von den runden europäischen Glocken. Im frühneuzeitlichen Staat Benin, im heutigen Südnigeria, wurden diese Glocken zum Beispiel an Opferaltären genutzt oder an der Kleidung von königlichen Soldaten befestigt, um Glück im Kampf zu bringen. Dutzende dieser Glocken wurden nach dem Überfall auf den Beniner Palast durch das britisch-koloniale Militär 1897 geraubt und sind heute als koloniale Raubkunst in europäischen Museen und Sammlungen zu finden. Die Töne dieser eckigen Glocken klingen wesentlich kürzer nach als runde Kirchenglocken, wirken aber ähnlich metallisch.<sup>35</sup> Politische, ökonomische und religiöse Macht war in Westafrika mit diesen Glockenklängen verbunden, denn auf diesen Glocken dokumentierte der vorkoloniale Staat Benin einerseits afrikanische Leoparden als indigene Quelle der politischen Macht,<sup>36</sup> andererseits Portraits portugiesischer Händler als Ursprung der ökonomischen Macht als ›Handelsnation‹ (Abb. 1).

Durch die Kontakte des transatlantischen Handels lernten afrikanische Küstenbewohner\*innen europäische Glocken zunächst als Schiffsglocken kennen, die seit dem 16. Jahrhundert unter anderem als Warnsignal und als Weckruf für den Wechsel der Schiffswache dienten. Mitunter übernahmen afrikanische Gruppen diese Praxis und schmückten eigene Kanus mit hölzernen, nicht klingenden Nachbildungen der europäischen Schiffsglocke. Der kamerunische Schiffsschnabel, der heute in einem Münchener Museum ausgestellt ist und den westafrikanischen

35 Aufnahme der Beniner Glocken N.S. 2298, 2299 und 4283 des Weltkulturen Museums Frankfurt, CCP Studios, Offenbach 2023, <https://www.weltkulturenmuseum.de/de/museum/aktuell/?aktuell=dominante-klänge-aufnahmen--1> (18.03.2025).

36 Zehnle: »Leoparden an Ketten?«. Siehe auch die Objekte Af1897 und Af498 im British Museum, [https://digitalbenin.org/catalogue/5\\_Af1897498](https://digitalbenin.org/catalogue/5_Af1897498) (27.03.2025).



Abb. 1: Diese Glocke aus dem Palast des Königreiches Benin (16./17. Jh.) zeigt einen Portugiesen. Gemeinfrei. The MET, Objekt Nummer 1991.17.85, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/316555>.

Besitzern vom deutschen Kolonialmilitär geraubt worden war,<sup>37</sup> zeigt eine solche Schiffsglocke als Dekoration und Glücksbringer in einem regionalen Bootsrennen (Abb. 2). Hier diente die Glocke als Dekoration und Glücksbringer am Schiffsschnabel eines langen Einbaum-Kanus für regionale Bootsrennen und abermals als Repräsentation der Handelsverbindungen nach Europa – neben anderen »europäischen Motiven wie etwa Kanonenrohr, Gewehr, [...] Petroleumlampe, Schnapsflasche und -gläschen sowie westlichen bunten wasserfesten Ölfarben.«<sup>38</sup> Im frühneu-

<sup>37</sup> Hölzl: »Dark Trophy?«.

<sup>38</sup> Heuermann: »Der schizophrene Schiffsschnabel«, S. 73.



Abb. 2: Schiffschnabel aus Südkamerun (Duala) mit Holzglocke (19. Jh.). Museum Fünf Kontinente, München, Objekt-nummer 7087.

zeitlichen Westafrika schätzten die indigenen Eliten alte und neue Glockenklänge zunächst offenbar nebeneinander und für religiöse Rituale konnte man bei Bedarf weit weg von den Handelsschiffen Ruhe finden oder die Handelspartner gezielt zur Ruhe auffordern. Dies änderte sich mit den vielen Missionsschulen und -kirchen, die im späten 19. Jahrhundert afrikanische Städte und Dörfer mit ihren Glocken und den zugehörigen Normen beeinflussten.

Das Britische Kolonialreich bietet aufgrund seiner globalen Dimension, seines propagierten Engagements für Religionsfreiheit, seiner langen Dauer sowie seiner kolonialen Migrationen und Transfers vielfältige Fallstudien für die Geschichte der Lärmtoleranz. Die westafrikanische Kolonie Sierra Leone ist dabei in besonderem Maße von ethnischer und religiöser Diversität geprägt. Die britische Kolonialisierung begann dort bereits im Jahr 1787, als die Krone nach einem Ort suchte, um dort die Schwarzen Veteranen des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges anzusiedeln, die unter den Versklavten der USA mit dem Versprechen der Freiheit rekrutiert worden waren. Die Wahl fiel auf Sierra Leone, wo zwar nur wenige Schwarze Kolonist\*innen überlebten, aber bald auch weitere ehemalige Versklavte durch die britische Anti-Sklaverei-Bewegung aus dem ganzen atlantischen Raum angesiedelt wurden.<sup>39</sup> Diese waren mitunter bereits durch verschiedene christliche Missionsschulen geprägt, als im Laufe des 19. Jahrhunderts Weiße und Schwarze Missionar\*innen aus Europa und den USA sukzessive nach Sierra Leone kamen.

<sup>39</sup> Walker: »The Black Loyalists«.



Abb.3: Eine Autorität der *Poro* mit metallener Glocke, fotografiert durch einen britischen Kolonialbeamten in Sierra Leone. Cambridge Museum, NWT Collection, [P.33578](#).

Indigene Religionen sind entlang der Küsten des kolonialen Westafrika schwer zu fassen, weil diese nicht separat von anderen sozialen Institutionen organisiert waren. Erschwerend kommt hinzu, dass die kollektive und spirituelle Wissensweitergabe an Heranwachsende geschlechtergetrennt und im Wald als geheimer Prozess angelegt war, sodass Außenstehenden Informationen darüber verwehrt wurden. Im britisch-kolonialen Sierra Leone, wo verschiedene Kirchen auf engem Raum missionierten, formulierten Unterstützer\*innen der afrikanischen Initiationsgesellschaften jedoch Kritik und es entbrannten Konflikte um den Glockenklang: Dieser war in den Dörfern eng mit der Ausbildung und Disziplinierung von Kindern verknüpft, weil auch indigene spirituelle Lehrer metallene Glocken trugen (Abb. 3). Neben Trommeln oder der Stimme wurde der Beginn der Initiationszeit für heranwachsende Jungen eines Dorfes durch Glocken der ankommenden Lehrer angekündigt. Die Jungen wurden zusammengerufen und – in oder ohne Absprache mit den Eltern – in ein Camp in den Wald geführt, wo sie einige Wochen bis Monate unterrichtet, beschnitten und auf ein Leben als erwachsene Männer vorbereitet wurden. Zu dieser Eröffnung der männlichen Initiationszeit sollten sich bei Ankunft der Ritualleiter der sogenannten *Poro* alle Frauen und Mädchen in den Häusern verstecken, während die initiierten Männer die Jungen an die *Poro*-Leiter übergaben. Dazu sollten alle Arbeiten sofort unterbrochen werden und jegliche Geräusche und Unterhaltungen sofort enden. Die dabei vorhandene Mischung aus echter Angst und karnevaleskem Humor ist historisch schwer einzuschätzen. Jedenfalls wurde trotz der möglichen Ablehnung der *Poro* – wenn Eltern ihre Kinder etwa nicht für eine lange Zeit gehen lassen wollten – deren religiöses Monopol für die kulturell als unabdingbar betrachtete Beschneidung (bzw. Genitalverstümmelung) und die Initiation respektiert und damit Toleranz gezeigt.

Als die US-amerikanisch-protestantische *United Brethren in Christ Mission* (UBC) im sierraleonischen Hinterland, in Bompeh (Bumpe), um 1880 ein Kirchen- und Schulgebäude mit Glocke errichtete, beharrte diese Mission auf ihrem Monopol der Religion und der Schulausbildung. Ein Konflikt entwickelte sich darüber, weil in der folgenden Trockenzeit die lokale Initiationsgesellschaft der *Poros* ins Dorf kam, um die männliche Initiationsphase zu beginnen, erwarteten diese, dass alle Frauen aus der Öffentlichkeit verschwanden und Stille im Dorf einkehrte. Alle nicht initiierten Jungen würden sodann mit ihnen in das Camp im Wald ziehen, so die Tradition. Die UBC Missionslehrerin war über diese Normen des Umgangs mit den *Poros* wohl vorab informiert worden, zog sich aber nicht zurück, sondern läutete zum Beginn des Schulunterrichts stoisch die Glocke der Missionskirche. Sie erklärte ihrer Missionsgesellschaft in den USA selbst in einem postalisch übersandten Bericht ihrer Arbeit: »School-time came, I sent one of our mission boys [...] to ring the bell.«<sup>40</sup> Die afrikanischen Eltern der christianisierten Schulkinder warnten daraufhin die Missionar\*innen, sie sollten die *Poros* nicht provozieren, da diese ansonsten auch die Erwachsenen des Dorfes entführen würden. Die Missionar\*innen verzichteten jedoch auf ein Zeichen des Respekts für dieses Ritual, begannen mit ihrem Unterricht und ärgerten sich anschließend über das Fehlen einiger Schulkinder. Kurz darauf kehrten die *Poros* wirklich zurück an den Ort und kidnappten ein erwachsenes Gemeindemitglied, einen Schmied.

Die *Poros*-Autoritäten hatten sich in diesem Dorf bis zur beschriebenen Eskalation offenbar noch tolerant gezeigt: Sie lehnten die christliche Beschulung der Kinder und deren Klang-Dominanz der Glocke zwar ab, respektierten die Missionar\*innen jedoch. Aufgrund der Praxis der Geheimhaltung ist über die Ursache des Respekts wenig herauszufinden. Möglicherweise achteten die *Poros* die Missionar\*innen als Gleiche auf Basis der ähnlichen Tätigkeit in der Ausbildung von Heranwachsenden.<sup>41</sup> Zumindest schloss ihr Ausbildungsideal andere Schulformen – etwa Koran- oder Missionsschulen – nicht kategorisch aus, solange ihre *Poros*-Initiation en bloc in Abgeschiedenheit ohne Kontakte mit Angehörigen oder Schulklassen stattfinden konnte. Auf der Ebene der Ablehnung standen sich Mission und *Poros* als kulturell sehr verschiedene Gruppen gegenüber, aber auf der übergeordneten Ebene der geteilten institutionalisierten Bildung von Kindern wäre der Respekt möglich gewesen. Durch die verschiedenen Klänge der Kirche und der *Poros* konnte die Macht im Bildungssektor zeitlich geteilt werden. Die *Poros* beanspruchten den Zugriff auf die Kinder für die Initiation nur alle paar Jahre und überließen ansonsten der Mission die Beschulung. Zudem wurde der eigene Einfluss räumlich separiert, denn die Missionen standen im Zentrum der Siedlungen, wohingegen die *Poros* ihre Camps im abgelegenen Wald errichteten. Dennoch beklagten sich Missionar\*innen wie Mary M. Mair von der UBC Mission, dass sie während einer *Poros*-Saison nicht schlafen konnten: »After dark, the ›Purrow‹ drumming began its noise, and that, with the hardness of my clay bed, with only a country mat between it and me, kept me from sleeping.«<sup>42</sup> Obwohl die Missionar\*innen meist über das ›Trommeln‹ klagten, war der Hin-

40 Johnson: »Letter from Palli«, S. 162.

41 Hölzl: »Missionary Masculinity«, S. 30.

42 Mair: »Letter from Rotifunk«, S. 128.

tergrund solcher Beschwerden weitreichender und ›Trommeln‹ nur ein Code für ihre allgemeine Ablehnung jeglicher *Poró*-Aktivitäten und die Gefahr des Synkretismus. Die Klänge der Trommeln – ein Instrument, das damals in christlichen Gottesdiensten nicht verwendet wurde – schienen ausreichender Beweis für den weitreichenden Einfluss der Geheimgesellschaften zu sein. Alle vier bis fünf Jahre, wenn die Initiationen während der Trockenzeit abgehalten wurden, beschwerten sich Missionar\*innen und christliche Anwohner\*innen über nächtliches Trommeln.

Die Toleranz setze sich im Fall des Glockenläutens zunächst bei der UBC Mission durch: Sie lehnten die *Poró* zwar grundsätzlich als ›teuflisch‹ ab, respektierten jedoch in den ersten Jahren deren Beitrag zur Ausbildung der Jungen. Die von den *Poró* bei der Initiation vorgenommene männliche Genitalverstümmelung wurde als ›Beschneidung‹ im 19. Jahrhundert sowohl in Großbritannien als auch in den USA aus medizinischen und psychologischen Gründen unter Christ\*innen propagiert und normalisiert.<sup>43</sup> Vermutlich finden sich in den missionarischen Quellen Sierra Leones aus diesem Grund keinerlei kritische Stimmen dazu. Aber ab den 1870er Jahren trafen die Missionsärzt\*innen zunehmend auch auf Frauen und Mädchen, deren Genitalien von den weiblichen Initiationsgesellschaften ›Bundu‹ verstümmelt worden waren. Diese Praxis war den christlichen Missionen fremder und schockierender – und anders als die männlich-jüdische Beschneidung ohne biblische Vorbilder. Weil die weibliche Initiation in Sierra Leone außerdem viel näher an den Dörfern stattfand als die männliche, waren deren Trommeln wesentlich deutlicher in den Missionsstationen zu hören, sodass die Trommelklänge in missionarischen Kreisen durch die Imagination der gleichzeitig stattfindenden weiblichen Genitalverstümmelungen zunehmend als schauderhaft und barbarisch wahrgenommen wurden. In den 1880er Jahren erreichte die weibliche Initiation durch Landflucht auch die Küstenstädte der dort angesiedelten, ehemals Versklavten. In einem Stadtviertel der Hauptstadt Freetown wurde 1887 eine Schwarze Christin unter Trommelmusik und Gesang in das Initiationscamp der Frauen verschleppt:

» [They] entered her house beating drums and dancing to Bundoo songs, [...] insisted on initiating her into those rites [...] and carried [her] into the Bundoo house in the bush, where a certain objectionable operation [Genitalverstümmelung] was performed on her person«.<sup>44</sup>

Mit diesen Erfahrungen endete die christliche Gleichheitsanerkennung hinsichtlich der Ausbildungsstätten, die nur Jungen aus religiösen (monotheistisch-jüdische oder afrikanische Tradition) oder medizinischen (britisch-kolonialer Zivilisierungsdiskurs) beschnitten. Weil aufgrund der *Poró*- und *Bundu*-Codices der Geheimhaltung und der sprachlichen Verständigungsprobleme zwischen den Gruppen keine direkte Kommunikation und Aussprache möglich war, fungierte der Klang bzw. die provokativ geläutete christliche Glocke als Symbol des fehlenden Respekts vor den *Poró*.

Im Fall der verschleppten und zwangsverstümmelten Christin wurde der Konflikt mit dem Ende des missionarischen Respekts vor spirituell-medizinischen Bräuchen schließlich bei der britisch-

<sup>43</sup> Gollaher: »Circumcision«.

<sup>44</sup> Police Intelligence: »Forcing a Wife to the Bundoo Bush«, S. 4.

kolonialen Polizei angezeigt. Damit wurde in diesem und vergleichbaren Fällen immer häufiger die koloniale Justiz einbezogen, die hier gemäß dem eigenen Anspruch der garantierten Religionsfreiheit und -toleranz vermitteln sollte. Während der Missionslehrerin im oben geschilderten Fall der störende Glockenklang nicht zum Schutz der *Poró* amtlich untersagt wurde, weil sich schlicht niemand an die weit entfernte Polizeistation gewendet hatte, ging die Polizei gegen die *Bundu*-Leiterin in Freetown vor. Ein koloniales Gericht verurteilte sie aufgrund der erzwungenen Genitalverstümmelung der genannten Christin, ohne dabei aber die eigentlichen Verletzungen in den Amtsdokumenten zu nennen: »It was also found out that defendant was trying to introduce Bundooism in that village, to which the inhabitants have a strong aversion. She was sent to Gaol [Gefängnis] for one week with hard labour.«<sup>45</sup> In den kolonialen Städten wurden die Initiationen von Mädchen und Frauen vehementer abgelehnt als die der Männer, weil weibliche Rituale – mit Gesang, Trommeln und Umzügen – erstens näher an einer Siedlung stattfanden als die abgelegenen Lager der Jungen im Wald und dadurch lauter waren und weil mit den Klängen zweitens Laute des Schmerzes während der weiblichen Genitalverstümmelungen überdeckt wurden.

Weil die koloniale Polizei und Justiz wenig über die Geheimgesellschaften wussten und sie zunächst als schützenswerte indigene ›Religionen‹ wahrnahmen, schränkten die kolonialen Institutionen die Aktivitäten der *Poró* und *Bundu* nur hinsichtlich der Lärmtoleranz pauschal ein: Nach vielen Anzeigen gegen die *Bundu* vergab die Kolonialregierung 1887 offiziell und auf Antrag Trommellizenzen. Die Kolonialregierung vertrat dabei eine tolerante Einstellung, weil sie die *Bundu* zwar als ›primitiv‹ und ›rückschrittlich‹ verachtete, deren urbane Aktivitäten über die Lärmkontrolle des Trommelns aber kulturell anerkannte. Weder kriminalisierte die Kolonialregierung die Genitalverstümmelungen noch das traditionelle Kidnapping, sondern lediglich die Ruhestörungen, obwohl die Kolonialverwalter die sierra-leonischen Initiationsgesellschaften fast ausnahmslos verachteten und ablehnten.<sup>46</sup> Übergeordnete Gruppenzugehörigkeiten, welche die Regierung mit den Missionar\*innen teilte, waren hier nicht ausschlaggebend – weder die rassistische Identität als Weiße, die gemeinsame britische Staatsangehörigkeit (Mary M. Mair war Schottin)<sup>47</sup> noch der gemeinsame christliche Glaube. Stattdessen stellte sich der koloniale Staat über die verschiedenen edukativ-religiösen Gruppen und drückte jeweils den zumindest formal gleichrangigen Respekt für diese aus.

Auf Basis dieser verordneten Toleranz sollten die *Bundu* in die vielseitigen städtischen Feste und Rituale der Kolonie aufgenommen und staatlich kontrolliert und legitimiert werden. Christliche und westafrikanische Rituale wurden in diesem Fall von der Kolonialregierung als gleichwertig eingestuft. Es wurde anerkannt, dass Klänge zu diesen Ritualen gehörten, die dann aber zur Vermeidung von nächtlichen Ruhestörungen als Trommellizenzen zeitlich eingeschränkt wurden. Bei gesetzlichen Verordnungen der britischen Kolonialmacht gegen das Trommeln stand die versprochene Religionstoleranz durch die hörbare Dominanz religiöser Gruppen im öffentli-

<sup>45</sup> Police Intelligence: »Beating Drum without Licence«, S. 3.

<sup>46</sup> Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.

<sup>47</sup> United Brethren in Christ: »History of the Woman's Missionary Association«, S. 18.

chen Raum auf dem Spiel. Als Kompromiss gab die koloniale Polizei von Freetown Lizenzen zum Trommeln von 16 bis 21 Uhr aus und im Frühjahr 1887 wurden tatsächlich mehrere Personen der *Bundu* und *Poro* wegen lizenzierten Trommelns nach dem erlaubten Zeitraum mit Geldstrafen belegt. Zwei Männer wurden sogar zu einer Woche Gefängnis verurteilt, weil sie von 21 bis 22 Uhr getrommelt hatten.<sup>48</sup> Damit achtete die Kolonialregierung die von den Initiationsgesellschaften geforderte visuelle Geheimhaltung der Genitalverstümmelungen, indem nur der Lärmpegel überprüft und bestraft wurde. Die Gleichheitsanerkennung erfolgte durch die Kolonialregierung über den Lärmpegel und die Lärmtoleranz, die kulturell-religiös gleichrangig behandelt wurde. Jedoch ist kein Fall bekannt, in dem die Kolonialregierung die lokalen Gemeinschaften vor dem Aufbau von Missionen, der Installation von christlichen Glocken oder der Zerstörung bedeutender Bäume mit staatlich erzwungener Toleranz geschützt hätte. Das koloniale Eingreifen zugunsten der Toleranz stellt sich folglich als einseitig und rassistisch-diskriminierend dar.

Im Laufe der 1890er Jahre schien sich das Miteinander von Kirchen und Initiationsgesellschaften (zunächst) zu harmonisieren, weil sich der ›Synkretismus‹ als Neben- und Miteinander religiöser Praktiken durch getaufte Afrikaner\*innen und koloniale Verordnungen durchsetzte. Einige Missionare ließen sich gerüchtehalber sogar durch die *Poro* initiieren und Autoritäten der Initiationsgemeinschaften wurden in christliche Gemeinden aufgenommen. Eine solche *Bundu*-Leiterin vereinbarte etwa mit der Kirche, dass sie das Trommeln trotz laufender Initiation sonntags aus Respekt für die christliche Messe unterbreche.<sup>49</sup> Dafür respektierten wiederum die Missionslehrer\*innen, dass die Schülerinnen während der Initiationsphase dem Unterricht fernblieben und das Trommeln die gebliebenen Schüler\*innen im Unterricht ablenkte. Während die Genitalverstümmelung in den historischen Quellen überhaupt nicht mehr thematisiert wird, wurden interreligiöse Spannungen auf das Problem von Klang und Lärm verlegt. Das bewusste koloniale Nichtwissen bzw. die Tabuisierung dieser sexuellen Dimension der Initiationen ermöglichte die Durchsetzung der interreligiösen Toleranz vielleicht erst. Auf der Ebene der Lärmtoleranz wurde Ende des 19. Jahrhunderts die Religionstoleranz verhandelt und gegebenenfalls zwischen den (religiösen) Institutionen geschaffen. Die Kolonialregierung scheint in diesem Kontext zur interreligiösen und interkulturellen Toleranz beigetragen zu haben, bis sie um 1900 herum die brachiale Kriminalisierung der Initiationsgesellschaften als angebliche Ritualmörder einleitete.<sup>50</sup>

## Fazit

Am Beispiel der britischen Kolonie Sierra Leone zeigte sich, inwiefern Glocken- und Trommelklänge aus religiöser oder säkularer Sicht abgelehnt wurden. In einigen Fällen konnte ermittelt werden, wie und durch wen trotz dieser Missbilligung der gegenseitige Respekt ermöglicht wurde und sich

<sup>48</sup> Police Intelligence: »Drum-Beating«, S. 4.

<sup>49</sup> Mair: »Letter from Rotifunk«, S.128.

<sup>50</sup> Zehnle: »Colonial Man-Eaters«.



somit ein toleranter Umgang miteinander etablierte. Quantifizierende Angaben zu existierendem oder fehlendem Respekt sind jedoch nicht möglich, weil in Archiven typischerweise nicht das funktionierende Zusammenleben auf Basis von Respekt dokumentiert ist, sondern nur der ausbleibende Respekt erwähnenswert war. Neben klassischen innerreligiösen Schriften (Theologie, Missionszeitschriften und -tagebücher) konnten insbesondere Erkenntnisse durch Polizeiberichte in kolonialen Tageszeitungen sowie durch Gerichtsprozesse gewonnen werden, wodurch viele der Lärmbeschwerden polizeilich und journalistisch dokumentiert sind. Aber aufgrund der besseren Dokumentation von Konflikten im Vergleich zur sozialen Harmonie ist in den kolonialen Polizeiakten nicht direkt die Lärmtoleranz, sondern eher die Lärmbelästigung zu finden. Daher muss die Toleranz historisch-methodisch über den Umweg der Intoleranz gesucht werden.

Auf diese Weise werden Einblicke in die historischen Dynamiken der Toleranz auf der Grundlage unterschiedlicher religiös-spirituellen Kontexte in den Kolonien ermöglicht. Dadurch sind insbesondere Erkenntnisse zur Rolle multireligiöser Imperien und Staaten möglich, die hier am Beispiel des Britischen Kolonialreiches gewonnen wurden. Aufschlussreich ist dabei das Agieren der kolonialen Institutionen, die mit der übergeordneten kulturellen Gleichsetzung von christlichen Kirchen und indigenen Initiationsgemeinschaften vorübergehend gegenseitigen Respekt von den Konfliktparteien verlangten. Damit verteidigte die Kolonialregierung Ende des 19. Jahrhunderts die religiösen Rituale mit klanglicher Begleitung und das säkulare Recht auf Nachtruhe, um dem umfangreichen moralischen Anspruch des *British Empire*, die Welt durch religiöse Toleranz zu befrieden, in lokalen kolonialen Streitigkeiten über religiöse Klänge zu genügen. Mit diesem Fokus auf Gruppenzugehörigkeiten entlang von religiösen Institutionen wurden jedoch die Rechte anderer Kategorien von Gruppen ignoriert – etwa der Schutz von Minderjährigen, welche durch die Initiationsgesellschaften und die Missionen den Familien entzogen und seelisch sowie körperlich verletzt wurden. Und sobald die Kolonialregierung um 1900 begann, die *Poro* auch als politische Institution zu begreifen, reaktivierte sie die missionarischen Ressentiments gegen die *Poro* als Gefahr für Kinder und verurteilte sie als politische Macht.

Daraus gehen auch theoretische Schlussfolgerungen für das verwendete Toleranz-Modell hervor: Wenn Toleranz als Zusammenspiel von Ablehnung (Ebene 1) und Respekt (Ebene 2) verschiedener Gruppen auf den genannten zwei Ebenen definiert wird, dann ist weiter zu untersuchen, ob eine übergeordnete Staatlichkeit auf einer dieser beiden Ebenen oder sogar auf einer dritten Ebene zu verorten ist, weil eine politische Macht mitunter die Kategorie der Gleichheitsanerkennung der zweiten Ebene (als koloniale ›Subjekte‹ mit entsprechenden Rechten oder als zu schützende Religionen) vorgibt. Zu analysieren ist auch, ob die Gleichheitsanerkennung wirklich wie in diesem Toleranzmodell angedeutet in Respekt mündete. Schließlich bedeutete die koloniale Präsenz von christlichen und indigenen Einrichtungen als ›Schulen‹ damit auch eine eindeutige Konkurrenz als ›Gleiche‹, die gemäß dem Wunsch nach einer Monopolstellung gerade keinen Respekt nach sich zieht.<sup>51</sup>

---

51 Hölzl: »Missionary Masculinity«, S. 30.

Einen wichtigen Beitrag leistet diese Toleranz-Konzeption jedenfalls zur *sound history* des kolonialen Nichtwissens: Die Missionar\*innen und Initiationsleiter\*innen sahen die Rituale der *out-group* nicht, hörten aber das sonntägliche Glockenläutern oder die nächtlichen Trommelklänge. Darüber reagierte die jeweils andere Gruppe genervt oder verängstigt. Es scheint hier das gewusste Nichtwissen (*known unknown*) zu sein, welches die Ablehnung katalysierte. Eine sinnesbezogene Erweiterung der Toleranzforschung um die unterschiedliche gegenseitige Sicht- und Hörbarkeit von Gruppen generiert somit neue Forschungsfragen und -methoden.

---

## Abstract

During the Christian missionary efforts in the late 19th century, church members in West Africa complained about indigenous drumming rhythms during Sunday Mass. At the same time, the colonized population saw their local spiritual practices threatened by the loud church bells. Facing these conflicts, colonial administrations were pressured to enforce the promised religious tolerance. This article examines religious tolerance and intolerance between Christian missions and indigenous institutions in colonial West Africa, focusing on the religious disapproval of specific sounds as the basis for noise tolerance and intolerance. The study particularly looks at the interreligious and intercultural perception of bell and drum sounds, using the British colony of Sierra Leone as a case study, and explores how, despite this disapproval, mutual respect was either established or lacking between the conflicting parties. The colonial government attempted to protect both religious rituals with sound accompaniment and the secular right to quiet during the night, in order to meet its moral claim of religious tolerance. It is argued that competition, colonialist racism, and ignorance, in particular, amplified intolerance. The article suggests expanding the historical concept of tolerance beyond intellectual discourses of the past to include the sensory dimensions – such as mutual visibility and audibility – based on the ›disapproval-respect model‹.

## Quellenverzeichnis

Johnson, J.B.W.: Letter from Palli, Bompeh River, in: *Woman's Evangel* 1,10 (1882), S. 162.

Mair, Mary M.: Letter from Rotifunk, 16. Mai 1882, in: *Woman's Evangel* 1,8 (1882), S. 128.

Police Intelligence: Beating drum without Licence, in: *Sierra Leone Weekly News*, 19. Februar 1887, S. 3.

Police Intelligence: Drum-Beating, in: *Sierra Leone Weekly News*, 18. Juni 1887, S. 4.

Police Intelligence: Forcing a Wife to the Bundoo Bush, in: *Sierra Leone Weekly News*, 29. Januar 1887, S. 4.


United Brethren in Christ: *History of the Woman's Missionary Association*, Dayton, OH 1910.

West, Lida M.: Letter from Shaingay, 2. Januar 1884, in: *Woman's Evangel* 3,3 (1884), S. 40.

## Literaturverzeichnis

- Agnew, Vanessa: The colonialist beginnings of Comparative Musicology, in: Ames, Eric et al. (Hg.): *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln 2005, S. 41–60.
- Asante, Richard: Ethnicity, religion, and conflict in Ghana. The roots of nativism, in: *Ghana Studies* 14 (2011), S. 81–131, <https://doi.org/10.1353/ghs.2011.0003>.
- Berlin, Gabriele; Simon, Artur (Hg.): *Music archiving in the world. Papers presented at the Conference on the Occasion of the 100th Anniversary of the Berlin Phonogramm-Archiv*, Berlin 2002.
- Bödeker, Hans Erich; Donato, Clorinda; Reill, Peter H. (Hg.): *Discourses of Tolerance & Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto 2008, <https://doi.org/10.3138/9781442687882>.
- Chhabra, G. S.: *Advanced Study in the History of Modern India, 1707–1813*, Delhi 2005 [1965].
- Corbin, Alain: *Village Bells. Sound and Meaning in the 19th-century French Countryside*, New York 1998.
- Forst, Rainer: *Toleration in Conflict. Past and Present*, Cambridge 2013, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051200>.
- Goldsmith, Mike: *Discord. The Story of Noise*, Oxford 2012.
- Gollaher, David: *Circumcision. A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York 2000.
- Heuermann, Johanna: *Der schizophrene Schiffsschnabel. Biographie eines kolonialen Objektes und Diskurs um seine Rückforderung im postkolonialen München*, München 2015.
- Hoffmann, Anette: *Kolonialgeschichte hören. Das Echo gewaltsamer Wissensproduktion in historischen Tondokumenten aus dem südlichen Afrika*, Wien 2020.
- Hölzl, Richard: Dark Trophy? Der Kameruner Tangué – oder wie im Museum Objekte (miss-)gedeutet werden, in: Hölzl, Richard; *Museum Fünf Kontinente* (Hg.): *Kolonialismus in den Dingen. Das Museum Fünf Kontinente und seine Bestände aus der Kolonialzeit*, Regensburg 2024, S. 107–120.
- Hölzl, Richard: *Missionary Masculinity and Ethnographic Collecting. The Gendered Context of a German Museum Expedition to Colonial Tanzania in 1927/28*, in: *Boasblogs Papers* 3 (2021), S. 27–33.
- Howell, Mark: The Impact of Sound on Colonization. Spanish, French and British Encounters with Native American Cultures, from Colonial Guatemala to Virginia, in: Eichmann, Ricardo et al. (Hg.): *Music and Politics in the Ancient World*, Berlin 2019, S. 119–143.
- Kalibani, Mèhèza: *Koloniales Leiden in Lied und Wort*, in: *Werkstattgeschichte* 89 (2024), <https://doi.org/10.14361/zwg-2024-890107>.
- Krüger, Gesine: *Der Klang des Kolonialarchivs*, in: *Geschichte der Gegenwart*, 22. August 2021, <https://geschichtedergewegung.ch/der-klang-des-kolonialarchivs/> (29.07.2025).
- McCallum, Jenny: Conflict and compromise over processional sound in 19th-century Singapore, in: *Indonesia and the Malay World* 45 (2017), S. 315–333, <https://doi.org/10.1080/13639811.2017.1340533>.
- Morgenstein Fuerst, Ilyse R.: *Indian Muslim Minorities and the 1857 Rebellion. Religion, Rebels and Jihad*, Bloomsbury 2017, <https://doi.org/10.5040/9781350986817>.
- Newman, Jay: *Foundations of Religious Tolerance*, Toronto 1982, <https://doi.org/10.3138/9781487577759>.
- Payer, Peter: Vom Geräusch zum Lärm. Zur Geschichte des Hörens im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Tröndle, Martin (Hg.): *Das Konzert II. Beiträge zum Forschungsfeld der Concert Studies*, Bielefeld 2018, S. 233–254, <https://doi.org/10.14361/9783839443156-013>.
- Sarpong, Peter: *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974.
- Schmidt, Leigh Eric: *Hearing Things. Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Cambridge, MA 2000.
- Scotton, Paolo; Zucchi, Enrico (Hg.): *Tracing the Path of Tolerance. History and Critique from the Early Modern Period to the Present Day*, Cambridge 2016.
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously. A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: *American Psychologist* 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Slight, John: *The British Empire and the Hajj, 1865–1956*, Cambridge, MA 2015, <https://doi.org/10.4159/9780674495029>.
- Stasik, Michael: *DISConnections. Popular music audiences in Freetown, Sierra Leone, Leiden/Bamenda* 2012.
- Stearns, Peter: *Tolerance in World History*, London 2017, <https://doi.org/10.4324/9781315222875>.
- Torp, Claudius: *Klavierwelten Aufstieg und Verwandlung einer europäischen Kultur, 1830–1940*, Frankfurt 2022.
- Walker, James W. St. G.: *The Black Loyalists. The Search for a Promised Land in Nova Scotia and Sierra Leone, 1783–1870*, Toronto 2019 [1993].
- White, Shane; White, Graham: *The Sounds of Slavery. Discovering African American History through Songs, Sermons, and Speech*, Boston, MA 2005.
- Zehnle, Stephanie: »Leoparden an Ketten«? Afrikanische Tierdarstellungen in kolonialen Kunstsammlungen, in: Chichester, K. Lee; Gisler, Priska (Hg.): *Koloniale Tiere? Tierbilder im Kontext des Kolonialismus*, Berlin 2024, S. 119–149.
- Zehnle, Stephanie: *Colonial Man-Eaters. Human-Animal Murder Trials and Conspiracy-Thinking in British Sierra Leone*, Habilitationsschrift, Universität Kiel 2021.

## Autorin

**Prof. Dr. Stephanie Zehnle** 

Professorin für Umwelt- und Technikgeschichte an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau. In ihren Forschungen verfolgt sie einen globalgeschichtlichen Ansatz mit Schwerpunkten in der afrikanischen Geschichte, der Kolonial- und Missionsgeschichte.

E-Mail: [stephanie.zehnle@uni-passau.de](mailto:stephanie.zehnle@uni-passau.de)



### Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

### Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.