

Der Beitrag von Missionar:innen zur Kolonialmetropole Berlin

Eine kritische Analyse wirtschaftlicher und kultureller Verflechtungen

Julia Binter/Jan Hüsgen/Julia Richard

1881 verkaufte der Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft Carl Gottlieb Büttner 139 Objekte, die er von OvaHerero, Nama und #Nukhoen erworben hatte, an das Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin. In einer Publikation über seinen Aufenthalt auf dem Gebiet des heutigen Namibia rühmte Büttner sich, die Objekte – oder *cultural belongings*, wie sie in Namibia heute genannt werden¹ – nach langen Verhandlungen zu einem guten Preis im Tauschhandel gekauft zu haben. Zunächst hätten die OvaHerero, Nama und #Nukhoen »horrende Preise« in Form von importierten Waren verlangt. Erst der Rückgriff auf seine Herde als Tauschmittel hätte die Veräußerung der laut

1 Die Bezeichnung »Objekt« für materielle Kultur beschreibt den Bedeutungswandel, den Kulturgüter durch die Integration in Museen vollziehen. Diese Objektifizierung von Dingen wurde vielfach kritisiert und es wurden Alternativbegriffe eingeführt, die auf die regional und historisch spezifischen Translokationskontexte von Kulturgütern verweisen. Im Pazifischen Raum wird z.B. »Objekt/Subjekt« verwendet um der spirituellen Kraft und Präsenz der Ahn:innen, die den Dingen innewohnt, Rechnung zu tragen. Vgl. Edwards, Elizabeth/Gosden, Chris/Phillips, Ruth B. »Introduction«, in: Elizabeth Edwards/Chris Gosden/Ruth B. Phillips (Hg.), *Sensible objects: colonialism, museums and material culture*, Oxford: Berg 2006, S. 1–31. In Namibia wird derzeit, mit Rückgriff auf Steeve Buckridge, »cultural belongings« verwendet um die historische wie gegenwärtige Einbettung von Artefakten in kulturelle und spirituelle Lebenswelten zu betonen. Vgl. Buckridge, Steve O.: *The Language of Dress. Resistance and Accommodation in Jamaica, 1760–1890*, Mona, Jamaica: University of the West Indies Press 2004. In unserem Text benutzen wir, soweit möglich, regional und situativ spezifische Termini.

Büttner »recht wertlosen« Objekte möglich gemacht.² In Berlin erhielt er dafür die stattliche Summe von 1200 Reichsmark. Büttner kam selbst zu dem Schluss, dass »ein Kaufmann (im europäischen Sinn) [...] immer ein Betrüger ist«.³ Seine Sammlung zählt heute zu den historisch und kulturell bedeutendsten am Ethnologischen Museum in Berlin.⁴

Dieses Beispiel führt die engen Verflechtungen von kolonialem Handel und Missionierung vor Augen und veranschaulicht die aktive Rolle, die Missionar:innen nicht nur im Handel von Waren in kolonialen Kontaktzonen, sondern auch von außereuropäischer materieller Kultur auf dem sich etablierenden »Ethnographica«-Markt im langen 19. Jahrhundert hatten. Der Gründungsdirektor des Königlichen Museums für Völkerkunde Adolf Bastian (1826–1905) und der Direktorialassistent des Museums Felix von Luschan (1854–1924) nutzten frühzeitig missionarische Netzwerke, um Objekte für das Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin zu erwerben. Im Austausch mit den Missionsgesellschaften wird die Kenntnis der lokalen Marktsituation deutlich und unterstreicht die Bedeutung der Missionar:innen als Akteur:innen an der Schnittstelle von Handels- und Wissensnetzwerken. Die Sammlungen der Missionar:innen trugen entscheidend zur Etablierung von Bildern des »Fremden« in der Kolonialmetropole bei und schürten Sehnsüchte nach exotisch empfundenen Lebensweisen. Gleichzeitig griffen Missionar:innen durch die Aufoktroierung von neuen Arbeits- und Produktionsweisen tiefgehend in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben in den Kolonien ein. Der mit der Missionierung einhergehende Zivilisierungsanspruch sollte die lokale Bevölkerung »zur Arbeit erziehen«⁵ und stützte so koloniale Herrschaftsinteressen. Besonders deutlich wurde der Zusammenhang von Handels- und Missionsinteressen auf der ersten deutschen Kolonialausstellung im Treptower Park in Berlin 1896, wo nicht nur Kolonialkaufleute, sondern auch Missionsgesellschaften und -orden ihre Tätigkeiten in den Kolonialgebieten unreflektiert präsentierten.

2 Büttner, Carl Gotthilf: Das Hinterland von Walfischbai und Angra Pequena. Eine Übersicht der Kulturarbeit deutscher Missionare und der seitherigen Entwicklung des deutschen Landes in Südwestafrika, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1881, S. 232.

3 Ebd., S. 233.

4 Vgl. Binter, Julia T./Fine, Jonathan: »Eure Konzepte versus meine Philosophie«. Cynthia Schimmings künstlerische Auseinandersetzung mit den Sammlungen aus Namibia«, in: Baessler Archiv 66 (2020), S. 179–188.

5 Conrad, Sebastian: Deutsche Kolonialgeschichte, München: C. H. Beck 2019, S. 55ff.

In diesem Beitrag analysieren wir die Wechselwirkungen von Mission und Kolonialhandel und ihre Auswirkungen auf die Kolonialmetropole Berlin. Wir argumentieren, dass Missionar:innen als zentrale Akteur:innen in der Etablierung von wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen nicht nur koloniale Kontaktzonen,⁶ sondern auch die in der Hauptstadt des deutschen Kolonialreiches entstehenden kolonialen Vorstellungen des Eigenen und Fremden entscheidend geprägt haben.

Mission, Ökonomie und Kolonialpropaganda

Die seit der europäischen Expansion im 15. Jahrhundert durch christliche Missionsgesellschaften einsetzende globale Verbreitung des Christentums war ohne eine ökonomische Infrastruktur nicht denkbar. Die wirtschaftlichen Unternehmungen katholischer Orden oder evangelischer Missionsgesellschaften, die später in diesem Kontext entstanden, sind vor dem Hintergrund der ökonomischen Absicherung der Missionstätigkeit zu sehen. Dabei zeigt sich eine große Bandbreite wirtschaftlicher Aktivitäten. In der Karibik beteiligten sich Jesuiten und Anglikaner bereits im 17. Jahrhundert an einer auf die Produktion von Exportgütern ausgerichteten intensiven Plantagenwirtschaft,⁷ während z.B. die Basler Mission im 19. Jahrhundert eine eigene Missions-Handlungsgesellschaft betrieb, die mit Palmöl, Baumwolle und Kakao handelte und Manufakturen in Südindien betrieb, in denen Mitglieder der Missionsgemeinschaft beschäftigt wurden.⁸ Auch die Rheinische Missionsgesellschaft unterhielt ab 1870 eine »Wupperthaler Aktiengesellschaft für Handel in Arbeitsgebieten der Rheinischen Missionsgesellschaft«, die aber

6 Vgl. Krüger, Patrick Felix/Radermacher, Martin (Hg.): *Missionsgeschichtliche Sammlungen heute. Das Museum als Kontaktzone*, Bielefeld: transcript 2023; Becker, Judith (Hg.): *European missions in contact zones: transformation through interaction in a (post-)colonial world* (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 107), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

7 Lenik, Stephan: »Mission plantations, space and social control. Jesuits as planters in French Caribbean Colonies and frontiers«, in: *Journal of Social Archaeology* 12 (2012), S. 51–71; Glasson, Travis: *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, New York: Oxford University Press 2012.

8 Haller, Lea: »Globale Geschäfte. Wie die ressourcenarme Schweiz zur Drehscheibe für den globalen Rohstoffhandel wurde«, in: *NZZ Geschichte* 4 (2016), S. 80–95.

trotz des Handels mit Elfenbein und Straußenfedern bald Verluste machte und 1880 aufgelöst wurde.⁹

Die enge Verbindung zwischen Mission und Ökonomie wird am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine besonders deutlich. Gisela Mettele betont, dass diese bereits zu Beginn nicht »nur [eine] religiöse Gemeinschaft sondern auch wirtschaftliche Organisation gewesen« sei.¹⁰ Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Brüdergemeine waren auf den Betrieb von Manufakturen, Gewerben und Handel fokussiert. In den Missionsgebieten entwickelten sich verschiedene Schwerpunkte, die insbesondere in den karibischen Plantagengebieten – wie bei Jesuiten und Anglikanern auch – zum Erwerb und Betrieb von Plantagen führte.¹¹ Die Brüdergemeine entwickelte sich dadurch selbst zu einem integralen Bestandteil der Kolonialgesellschaft. Dabei gelang es der Mission, sich an die verändernden Verhältnisse zur Zeit der ab 1800 einsetzenden Sklavenemanzipation anzupassen. In Surinam und anderen Kolonien unterstützte die Brüdergemeine das Interesse der Kolonialregierungen unter dem Vorwand, die versklavten Menschen für die Freiheit »vorzubereiten« und weiterhin die Akzeptanz der gegebenen staatlichen Ordnung zu predigen.¹² Damit lässt sich am Beispiel der Brüdergemeine, welche die Transformationsphase von der Sklaverei zur »Freiheit« in den Amerikas und Afrika begleitete, schon früh das ideologische Element der »Erziehung zur Freiheit« feststellen. Die Missionar:innen waren davon überzeugt, dass die Menschen für ein Leben nach der Sklaverei vorbereitet werden müssten, nicht zuletzt um weiterhin billige Arbeitskräfte für die verschiedenen Formen der Plantagenwirtschaft sicherzustellen.¹³

Dieses Argument der »Erziehung zur Freiheit« sollte einige Jahre später in leicht abgewandelter Form wieder auftauchen, als die deutschen Missionsgesellschaften 1885 auf der außerordentlichen Missionskonferenz in Bremen ihr

9 Braun, Thomas: Die Rheinische Missionsgesellschaft und der Missionshandel im 19. Jahrhundert, Erlangen: Verlag der Evang.-Luth. Mission 1992.

10 Mettele, Gisela: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 63.

11 Hüsgen, Jan: »Die Herrnhuter Brüdergemeine als globales Unternehmen«, in: Zeitschrift für Weltgeschichte 14 (2013), S. 13–27.

12 van Stipriaan, Alex: »July 1. Emancipation Day in Suriname. A Contested Lieu de Mémoire, 1863–2003«, in: New West Indian Guide 78 (2004), S. 269–304, hier S. 272.

13 Hüsgen, Jan: Mission und Sklaverei. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklavenemanzipation in Britisch- und Dänisch-Westindien (= Missionsgeschichtliches Archiv 25), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2016, hier S. 210f.

Verhältnis zur kolonialen Expansion des Deutschen Kaiserreichs klären wollten.¹⁴ In den Diskussionen des Verhältnisses zwischen Kolonialmacht und den Einwohner:innen in den Kolonien spielte dabei die Frage der »Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit«¹⁵ eine zentrale Rolle. Diese war vor allem von Friedrich Fabri (1824–1891), von 1857 bis 1884 Leiter der Rheinischen Missionsgesellschaft, propagiert worden. Seine Zeitgenoss:innen bezeichneten Fabri nicht zu Unrecht als »Vater der kolonialen Bestrebungen«.¹⁶ Spätestens mit seiner Publikation *Bedarf Deutschland der Kolonien?* im Jahr 1879 war er einer der vehementesten Vertreter einer deutschen Kolonialisierung außereuropäischer Gebiete.¹⁷ Fabri sah im Kolonialismus eine Antwort auf mehrere wirtschaftspolitische Fragen. Überpopulation könnte durch Auswanderung in die Kolonien abgeschwächt, die schwächelnde Industrie in Deutschland durch neue Absatzmärkte in den Kolonien und durch die Ausbeutung und den Import von Rohstoffen aus den Kolonien gestärkt werden. Dies alles habe zum Ziel, so Fabri-Experte Klaus Bade, eine erneute auf Demokratie hin ausgerichtete Revolution, wie Fabri sie 1848/49 erlebt hatte, zu verhindern.¹⁸ Während Kaufleute, Beamte und Militärs eine »äußere Erziehung«¹⁹ in den Kolonien herbeiführen bzw. erzwingen sollten, könnte die innere, »kulturelle Erziehung«²⁰ der kolonial Unterworfenen nur durch Mission herbeigeführt werden.

Die Delegierten der außerordentlichen Missionskonferenz in Bremen sprachen sich gegen solche Zwangsmaßnahmen aus und plädierten für eine »Erziehung zur Arbeit von innen heraus«. Die Konferenz konnte sich aber auf keine gemeinsame Resolution verständigen.²¹ In der Forschung wird die

-
- 14 Moritzen, Niels Peter: »Koloniale Konzepte der protestantischen Mission«, in: Klaus J. Bade (Hg.): *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden: Steiner 1982, S. 51–67.
 - 15 Warneck, Gustav: »Eine bedeutsame Missions-Konferenz«, in: *Allgemeine Missions Zeitschrift* 12 (1885), S. 544–563, hier S. 562, Streichung im Zitat durch die Autor:innen.
 - 16 Bade, Klaus: *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion*, Freiburg i.Br.: Atlantis Verlag 2005, S. 404.
 - 17 Fabri, Friedrich: *Bedarf Deutschland der Kolonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung*, Gotha: Perthes 1879.
 - 18 K. Bade: *Friedrich Fabri und der Imperialismus*, S. 55ff.
 - 19 Fabri, Friedrich: »Koloniale Aufgaben«, in: *Kölnische Zeitung* 1885.
 - 20 Fabri, Friedrich: *Deutsch-Ostafrika. Eine colonial-politische Skizze* (= Sonderdruck aus der *Kölnischen Zeitung*), Köln: M. DuMont-Schaumberg 1886, S. 28, 30.
 - 21 Warneck, Gustav: »Eine bedeutsame Missions-Konferenz«, in: *Allgemeine Missions Zeitschrift* 12 (1884), S. 544–563, hier S. 562.

Konferenz dennoch häufig als Wendepunkt hin zu einer Kolonialmission angesehen, da nur Vertreter:innen deutscher Missionsgesellschaften anwesend waren und in der Folge ein Ausschuss gegründet wurde, an den sich die Regierung und Vertreter:innen kolonialer Interessengruppen wenden konnten.²² Damit legten dieser und folgende Kongresse die Grundlage für die komplexe Aushandlung des Verhältnisses zwischen Kolonialmacht und Mission.

Die »Erziehung zur Arbeit« war dabei nur ein Aspekt, anhand dessen die säkularen und religiösen Mittel zur vermeintlichen kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung der lokalen Bevölkerung in den Kolonien veranschaulicht werden konnten.²³ Wie stark einzelne Vertreter:innen von Missionsgesellschaften dabei die Interessen der Kolonialpolitik unterstützten, zeigt auch das Beispiel von Alexander Merensky, dem Leiter der Berliner Mission, der mit seinem Aufsatz *Wie erzieht man am besten den Neger zur Plantagenarbeit?* 1886 den ersten Preis der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft gewann.²⁴ Seinen Artikel leitete er mit einem Vergleich zur Sklavenemanzipation in den Amerikas ein, deren Folgen für den Arbeitsmarkt immer noch nicht überwunden seien.²⁵ Für Merensky stand fest, »daß durch die Entlassung der Sklaven die Kolonisten, in Jamaica sowohl als in Südafrika und Amerika in große Bedrängnis gerathen sind.«²⁶ Dem war laut Merensky nur durch eine konsequente Durchsetzung kolonialer Interessen zu begegnen, welche die Einweisung in Reservate, die Landenteignung und die Einführung von sogenannten Hütten- und Heiratssteuern umfassen sollte. Auf die Bedeutung der Missionstätigkeit in den Kolonien ging er dabei erst am Ende seines Beitrags ein. Geprägt von den Erfahrungen des Berliner Missionswerkes in der Kapkolonie betonte er die grundsätzliche Bedeutung der Mission für eine nachhaltige Überwindung lokaler Glaubensvorstellungen und spiritueller Praktiken – nur so sei eine Heranbildung von »civilisierten Leuten« möglich.²⁷ Mit dieser Nähe zur

22 Altena, Torsten: »Ein Häufchen Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster: Waxmann 2003, S. 28.

23 Wetjen, Karolin: Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des religiösen in Ostafrika (= Missionsgeschichtliches Archiv 31), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2021, S. 140–155.

24 Merensky, Alexander: *Wie erzieht man am besten den Neger zur Plantagen Arbeit*, Berlin: Walter & Apolant 1886. Anpassung des Titels durch die Autor:innen.

25 Ebd., S. 4.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 5.

Kolonialpolitik stellte Merensky zwar eine Minderheit dar. Die Mehrheit der Teilnehmer:innen auf der Missionskonferenz von 1885 setzten sich für den »internationalen und unpolitischen Charakter der Mission« ein, widersprachen jedoch grundsätzlich nicht, die deutschen Kolonialgebiete als neuen Tätigkeitsbereich zu nutzen.²⁸

Die Missionsgesellschaften und -orden auf der Ersten Deutschen Kolonialausstellung in Treptow 1896

Die ideologische Verortung der Missionsgesellschaften und -orden innerhalb der Kolonialbestrebungen des deutschen Kaiserreichs lässt sich besonders anschaulich durch ihre Präsenz auf der Ersten Deutschen Kolonialausstellung in Treptow im Jahr 1896 verdeutlichen.²⁹

Solche Ausstellungen waren ein beliebtes Massenmedium des 19. Jahrhunderts, das hierarchisierende Vorstellungen vom Eigenen und Fremden entscheidend mitprägte. Tony Bennett spricht in diesem Zusammenhang vom »exhibitionary complex«, in dem Weltausstellungen, sogenannte Völker-schauen und Museen mithilfe von Gesten des Zeigens ihre Macht demonstrierten, sich Dinge und Menschen anzueignen, diese zu kategorisieren und zu ordnen.³⁰ Die Organisatoren der Ersten Deutschen Kolonialausstellung auf der Gewerbeausstellung in Berlin hofften, dieses öffentlichkeitswirksame Potential von Ausstellungen zu nutzen, um mehr Akzeptanz bei einem gegenüber dem kolonialen Projekt zu großen Teilen »kritisch veranlagten Publikum«³¹ zu erreichen. Ähnliche Motivationen standen hinter der Teilnahme der evangelischen Missionsgesellschaften und katholischen Missionsorden. Man hoffte, durch eine Schau der »Leistungen und Erfolge« neue »Freunde

28 K. Wetjen: Mission als theologisches Labor, S. 141.

29 Vgl. van der Heyden, Ulrich: »Die Kolonial- und die Transvaal-Ausstellung 1896/97«, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.): Kolonialmetropole Berlin: Eine Spurensuche, Berlin: Berlin Edition, 2002, S. 135–142.

30 Bennett, Tony: *Pasts beyond memory: evolution, museums, colonialism*, London: Routledge 2004.

31 Meinecke, Gustav: »Einleitung«, in: Arbeitsausschuss der deutschen Kolonialausstellung (Hg.), *Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896: Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1896, S. 1.

erwerben« zu können.³² Die erste Deutsche Kolonialausstellung war zwölf Jahre nach der Afrika-Konferenz in Berlin³³ und dem offiziellen Beginn der Annexion fremder Territorien in Afrika, Asien und dem Pazifischen Raum die größte und wirkmächtigste Werbekampagne des deutschen Kolonialismus, bei der Akteur:innen aus Wirtschaft, Wissenschaft, Politik und Kultur ihre Tätigkeiten zur Schau stellten.

Um zur Ausstellung der Missionsgesellschaften gelangen zu können, durchquerten Besucher:innen zunächst die Inszenierung der Völkerschau, wo Personen aus den damals deutschen Kolonien, also dem heutigen Togo, Kamerun, Namibia, Tansania und Papua-Neuguinea, großteils unter Zwang dem exotisierenden und rassifizierendem Blick der Betrachtenden ausgesetzt wurden und Kunsthandwerk, Musik- und Tanzdarstellungen darbieten mussten.³⁴ In der Halle der Kolonialausstellung angekommen, schritten die Besucher:innen an Büsten von Vertretern von »Agitations-Gesellschaften« entlang, allen voran der Deutschen Kolonialgesellschaft, um schlussendlich zur Ausstellung der Missionsgesellschaften zu gelangen. Die Unterschiede in der Präsentation von evangelischen Missionsgesellschaften und katholischen Missionsorden waren eklatant.

-
- 32 Merensky, Alexander: »Die Missionsabteilung der deutschen Kolonialausstellung auf der Berliner Gewerbeausstellung«, in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 23 (1896), S. 337–343.
 - 33 Förster, Stig/Mommsen, Wolfgang J./Robinson, Ronald Edwald (Hg.), Bismarck, Europe and Africa: the Berlin Africa Conference 1884–1885 and the onset of partition, Oxford: Oxford University Press [for] German Historical Institute 1988.
 - 34 Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung »exotischer« Menschen in Deutschland 1870–1940, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005; Thode-Aurora, Hilke: Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeckschen Völkerschauen, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 1989; Blanchard, Pascal et al., Human zoos: the invention of the savage, Arles: Actes Sud 2011.

Abbildung 1: Illustration zur Ausstellung der evangelischen Missionsgesellschaften auf der Ersten Deutschen Kolonialausstellung 1896.



Arbeitsausschuss der deutschen Kolonial-Ausstellung (Hg.), Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1896, S. 124.

Während die katholischen Missionsorden, vertreten von den Steyler Missionaren in Togo und der Mission zum Hl. Herz Jesu in Papua Neuguinea, auf visuelle Überwältigung setzten, indem sie drei große, raumhohe Schränke mit materieller Kultur und Zoologica füllten, vertraten die evangelischen Missionsgesellschaften die Ansicht, dass weniger materielle Kultur als vielmehr Publikationen, Fotografien und Modelle von Missionsstationen und dorthin importierten Technologien wie Dampfern und Schnellbooten die Tätigkeiten der Missionare und Missionsschwestern darstellen könnten. Nur einige wenige religiöse *cultural belongings* sollten als Beweisstücke für vorchristliche Glau-

bensvorstellungen und Konvertierung dienen.³⁵ Viele der Kulturgüter wurden im Ausstellungskatalog als »geheim«³⁶ bezeichnet und »wegen der Schwierigkeit, in ihren Besitz zu gelangen, sehr geschätzt«.³⁷ Aus postkolonialer Sicht würde ein Großteil der ausgestellten *cultural belongings* aufgrund ihrer religiösen und kulturellen Bedeutung als »sensibel«³⁸ und ihre öffentliche Präsentation als höchst problematisch eingestuft werden. Die Aneignungskontexte und -weisen, also die Provenienz der *cultural belongings*, stellen ein wichtiges zukünftiges Forschungsdesiderat dar.

Die Ausstellungsstrategien der beiden Konfessionen hatten jedoch auch Gemeinsamkeiten, allen voran die Verschränkung von religiösen und wirtschaftlichen Interessen. Die »Erziehung zur Arbeit«, die Friedrich Fabri als Kernaufgabe von Mission zu Beginn des deutschen Kolonialismus propagiert hatte und die 1885 auf der Missionskonferenz in Bremen noch kontrovers diskutiert worden war, wurde durch zahlreiche Fotografien von Missionswerkstätten und Plantagen sowie die Präsentation von in den Werkstätten vor Ort produzierten Tischlerarbeiten verdeutlicht. Nicht nur die »innere«, sondern vor allem auch die äußere »Erziehung« der Gesellschaften in den Kolonien, durch die Einführung neuer Bau-, Produktions- und Wirtschaftsstile, wurde als zentral für die Missionstätigkeit propagiert.

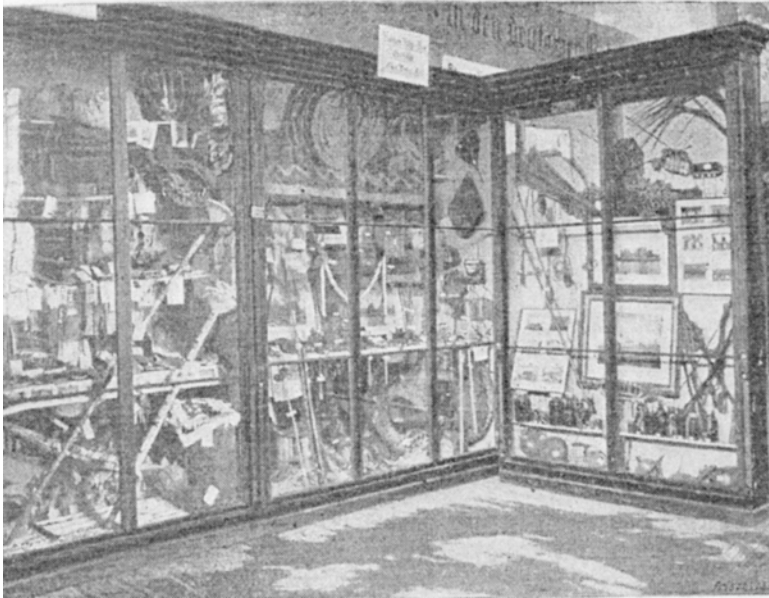
35 Linkens, H.: »Die Ausstellung der katholischen Missionen«, in: Arbeitsausschuss der deutschen Kolonial-Ausstellung (Hg.), Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung, ed. Arbeitsausschuss der deutschen Kolonial-Ausstellung, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1896, S. 127–131; Merensky, Alexander: »Die Ausstellung der evangelischen Missionen«, in: Arbeitsausschuss der deutschen Kolonial-Ausstellung (Hg.), Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung, Berlin, Dietrich Reimer Verlag 1896, 121–127.

36 A. Merensky: »Die Ausstellung der evangelischen Missionen«, S. 124.

37 A. Merensky: »Die Missionsabteilung der deutschen Kolonialausstellung auf der Berliner Gewerbeausstellung«, S. 342.

38 Berner, Margit/Hoffmann, Anette/Lange, Britta (Hg.): *Sensible Sammlungen*, Hamburg: Philo Fine Arts 2011.

Abbildung 2: Illustration zur Ausstellung der katholischen Missionen auf der Ersten Deutschen Kolonialausstellung 1896.



Arbeitsausschuss der deutschen Kolonial-Ausstellung (Hg.), Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1896, S. 129.

Die Ausstellung imaginierte eine ideale Situation der Missionsarbeit, die nur wenig der gelebten Realität in den deutschen Kolonien entsprach. Zwar wurde beispielsweise auf die hohe Sterblichkeitsrate von Missionar:innen aufgrund von Tropenkrankheiten in Papua-Neuguinea hingewiesen, die Präsentation der Rheinischen Missionsgesellschaft war jedoch weit entfernt von dem »Fiasko«³⁹, das Klaus Bade in seiner Analyse der Missionsgesellschaft unter dem Regime der Neuguinea-Compagnie diagnostizierte. 1887 hatte die Missionsgesellschaft widerwillig einen Vertrag mit der Neuguinea Handelscompagnie unterschrieben, durch den sie nicht nur der Jurisdiktion der Handelscompagnie unterworfen war, sondern auch zur Vermittler- und Übersetzer-

39 Bade, Klaus: »Colonial Missions and Imperialism. The Background of the Fiasco of the Rhenish Mission in New Guinea«, *The Australian Journal of Politics and History* 21/2 (1975), S. 72–94.

rolle zwischen der Lokalbevölkerung und der Compagnie verpflichtet wurde. Die Missionare und Missionsschwestern mussten sich mit dem sich etablierenden Ausbeutungssystem der Neuguinea-Compagnie arrangieren und hatten der Eskalationsspirale aus Landraub, Zwangsumsiedelungen und Verdrängung der Lokalbevölkerung durch aus dem Ausland verschleppte Zwangsarbeiter:innen wenig entgegenzusetzen.⁴⁰ Im Jahr der Ersten Deutschen Kolonialausstellung in Treptow zog Missionsinspektor Eduard Kriele (1858–1937) ein nüchternes Fazit: »3 (derzeit nur 2) Stationen, keine Christen; aber 10 Gräber in 8 Jahren!«⁴¹. Auch wenn diese Episode nicht stellvertretend für die Erfahrungen von deutschen Missionsgesellschaften weltweit stehen kann, weist sie doch auf die wirtschaftlichen und kolonialpolitischen Spannungsverhältnisse hin, in denen und mit denen sie operierten.⁴²

Um die hohen Investitionen in die Kolonialausstellung zu rechtfertigen und dem Publikumsansturm (über zwei Millionen Besuchende in knapp sieben Monaten) Rechnung zu tragen, wurde bald die Gründung eines Kolonialmuseums angedacht, welches die vielen Exponate nach Beendigung der Ausstellung aufnehmen und dem Berliner Publikum weiterhin zugänglich machen sollte.⁴³ Diese Pläne waren jedoch umstritten und wurden vor allem vom Direktorialassistenten Felix von Luschan als potentielle Konkurrenz für das Königliche Museum für Völkerkunde vehement kritisiert. Dennoch öffnete das Deutsche Kolonialmuseum unter Beteiligung der Missionsgesellschaften und -orden von 1899 bis 1915 im Berliner Stadtteil Moabit seine Pforten.⁴⁴ Von Luschan nahm von den in Treptow ausgestellten Objekten unter anderem von den Steyler Missionaren 16 *cultural belongings* aus Togo,

40 Ebd.

41 Kriele, Eduard: »Der gegenwärtige Stand der Rheinischen Mission«, in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 23 (1896), S. 77.

42 Mückler, Hermann: Mission in Ozeanien, Wien: facultas 2010; Thomas, Nicholas: Entangled objects: Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press 1991; Gosden, Chris/Knowles, Chantal (Hg.): Collecting colonialism: Material culture and colonial change, Oxford: Berg 2001.

43 U. van der Heyden: Die Kolonial- und die Transvaal-Ausstellung; Zeller, Joachim: »Das Interesse an der Kolonialpolitik fördern und heben: Das Deutsche Kolonialmuseum in Berlin«, in: van der Heyden/Zeller, Kolonialmetropole Berlin (2002), S. 142–148; Gouaffo, Albert: Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

44 A. Gouaffo: Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext.

darunter ein »Kriegsgott« und ein »Abwehrzauber«, als Geschenke für sein Museum an.⁴⁵ Die geringe Anzahl an Kulturgütern, die von Luschan von der Ersten Deutschen Kolonialausstellung akzeptierte, steht im Kontrast zu den heute umfangreichen Sammlungen des Ethnologischen Museums in Berlin, der Nachfolgeinstitution des Königlichen Museum für Völkerkunde, die auf Missionar:innen und Missionsgesellschaften zurückzuführen sind. Grund dafür könnte die Strategie der evangelischen Missionsgesellschaften gewesen sein, statt vorkolonialen *cultural belongings* Beweisstücke erfolgreicher Mission in Form von exportierten Technologien oder auf Missionsstationen gefertigte Werkstücke europäischen Stils auszustellen. Prinzipiell umwarben nämlich von Luschan ebenso wie der Museumsdirektor Adolf Bastian Missionsgesellschaften und Missionar:innen als wichtige Quelle im sich etablierenden »Ethnographica«-Markt.

Missionssammlungen im Ethnologischen Museum in Berlin

Bereits Adolf Bastian hatte versucht, Missionsgesellschaften für den Bestandsaufbau der Sammlungen in Berlin zu gewinnen. In einem Rundschreiben an die Vorsteher der deutschen Missionsgesellschaften und -orden im Jahr 1872 vermerkte er

durch ihren langen Aufenthalt in den Ländern, wohin sie ihr Beruf führt, sind die Missionare vorzugsweise dazu befähigt sich mit den Landesverhältnissen [...] vertraut zu machen und diejenigen Gegenstände zu erwerben, die geeignet sind in den Museen die besondere Volksthümlichkeit zu charakterisieren, gerade in dem Augenblicke, wenn die ~~Naturvölker~~ ihre einheimische Produktion aufgeben.⁴⁶

Der Brief wurde von den Adressaten – der Gossner Mission, der Berliner Mission, der Herrnhuter Mission in Berthelsdorf, der Missionsgesellschaft zu Basel, der Mission Hermannsburg und dem Rheinischen Missionshaus Barmen – mit Bereitwilligkeit beantwortet. Der »Ankauf und Transport der

45 »1. Ein Kriegsgott, 2. Ein Thonfetisch, [...] 5. zwei Fetischbeile« Hermann auf der Heide an Felix von Luschan, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/0717 Bl. 67, 69.

46 Bastian, Adolf an Vorsteher der deutschen Missionsanstalten, 27.11.1872, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV) I/MV/0441, Bl. 56–58.

betreffenden Gegenstände [sollte jedoch] auf Kosten der Generalverwaltung der Königlichen Museen stattfinde[n].«⁴⁷ Zudem wurden Kataloge und Verzeichnisse von den eigenen Beständen der Missionsgesellschaften übersandt, um die »Bestimmung der gewünschten Gegenstände« zu erleichtern, wobei erwähnt wurde, dass eine Abgabe direkt aus den Missionsmuseen grundsätzlich nicht stattfand.⁴⁸ Wenige Jahre später wandte sich von Luschan auch an britische Missionsgesellschaften, die bereits vor deutschen Missionar:innen in numehr durch das das deutsche Kaiserreich kolonialisierten Gebieten in Ostafrika tätig waren.⁴⁹ Bastian und von Luschan schätzten Missionsgesellschaften und -orden also auch unabhängig von ihrer nationalen Zugehörigkeit als zentrale Akteur:innen in kolonialen Kontaktzonen wegen ihres langjährigen, kulturell informierten Zugangs zu *cultural belongings*.

Dementsprechend gab es auch bereits vor der 1873 erfolgten Gründung des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin Eingänge aus Missionskontexten. So bot der im Dienst der Basler Mission stehende Deutsche Gustav Carl Halleur (1818–1866) bereits 1846 Leopold von Ledebur, Direktor der ethnographischen Sammlung der königlichen Kunstkammer im Berliner Schloss, einige Asante *belongings* an, die später, wie viele andere Kulturgüter aus kolonialen Kontexten, in die Sammlung des Museums für Völkerkunde übergingen. Sein Angebot, weitere Kulturgüter einzusenden, wurde begrüßt, und so versandte Halleur innerhalb von zwei Jahren über zweihundert *belongings* aus Westafrika.⁵⁰

Als eine der ersten Erwerbungen durch einen Missionar ist dieser Bestand nicht nur aufgrund seiner frühen Datierung interessant, sondern zeigt auch

47 Evangelische Missionsgesellschaft Barmen an Adolf Bastian, 11.7.1875, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/0431, Bl. 78.

48 P. Oettinger im Namen des Comittess der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel an die Generalverwaltung der Königlichen Museen Berlin, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/0441, Bl. 78–79.

49 Weber-Sinn, Kristin: Objekte als Spiegel kolonialer Beziehungen – Das Sammeln von Ethnographica zur Zeit der deutschen kolonialen Expansion in Ostafrika (1884–1914). Unveröffentlichte Magisterarbeit am Seminar für Afrikawissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin 2005, S. 58; Hamilton, Majida: Mission im Kolonialen Umfeld: Deutsche protestantische Missionsgesellschaften in Deutsch-Ostafrika, Göttingen: Universitätsverlag 2009, S. 13.

50 Brief von H. Halleur an Leopold von Ledebur, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/701, Bl. 57.

die bereits eröffneten Verbindungen der christlichen Mission zum transatlantischen Versklavungshandel. Halleur war zum Zeitpunkt der Veräußerung der Kulturgüter für die Finanzen der Basler Missionsstation Akropong verantwortlich. Mit der im frühen 19. Jahrhundert einsetzenden und erst 1888 in Brasilien formal abgeschlossenen Abolition der Sklaverei in den Amerikas intensivierten sich die Ansiedlungen von Missionsgesellschaften an der afrikanischen Westküste. Dort sollte die mit der Abolition in den Amerikas begonnene »Erziehung zur Freiheit« fortgesetzt werden.⁵¹ Dafür wurden vereinzelt auch freie Schwarze Konvertierte aus der Karibik als sogenannte »native agents« zur Christianisierung in Westafrika angesiedelt, wo sie in der Landwirtschaft, im Handel und im Schulwesen arbeiteten.⁵² Einer der 26 afrokaribischen Personen, die aus der britischen Karibik nach Akropong kamen, wurde der offizielle Rang eines Missionars zuteil.⁵³ Die karibischen Katecheten – John und Mary Hall und ihr Sohn, John und Mary Rochester und ihre zwei Kinder, Ann Rochester, Joseph und Catherine Miller und ihre drei Kinder, James G. und Margarethe Mullings und ihre Tochter, John Edward und Sarah Walker, James und Catherine Green, Catherine Mulgrave Thompson und David Robertson, Alexander Worthy Clerk und Jonas Hosford – waren jedoch zentral für den Erfolg der Station, und ihnen wird bis heute eine wichtige Rolle bei der Christianisierung Ghanas zugeschrieben.⁵⁴ Offen bleibt, ob, und wenn ja, welche Handlungsmacht sie bei der Aneignung jener Kulturgüter hatten, die Halleur dem Museum verkaufte. Klar ist, dass auch vereinzelt afroamerikanische Missionare in Aneignungsprozessen beteiligt waren, beispielsweise für das Berliner Völkerkundemuseum C. Harris Richardson, der im kolonialen Kontext Kameruns um 1880 für die englische Baptisten Mission tätig

-
- 51 Der Vorwurf, afrikanische Länder würden trotz der Abolition des Versklavungshandels durch das Britische Empire im Jahr 1807 weiterhin Sklaverei praktizieren, wurde am Ende des 19. Jahrhunderts als eines der Hauptargumente verwendet um die Kolonialisierung ebendieser Gebiete durch europäische Mächte zu rechtfertigen. Vgl. Law, Robin: »Abolition and Imperialism. International Law and the British Suppression of the Atlantic Slave Trade«, in: Derek R. Peterson (Hg.), *Abolitionism and imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens: Ohio University Press 2010, S. 150–174.
- 52 Katja, Füllberg-Stolberg: »Von Fairfield (Jamaika) nach Akropong (Ghana): Afroamerikanische Emigration in der Postemanzipationsphase«, in: *Zeitschrift für Weltgeschichte* 15 (2014), S. 37–63, hier S. 38.
- 53 Ebd., S. 49.
- 54 Ebd., S. 49; vgl. Kwakye, Abraham: »Returning African Christians in Mission to the Gold Coast«, in: *Studies in World Christianity* 24 (2018), S. 24–54.

war. Vor dem Hintergrund musealer Sammlungen eröffnen ihre komplexe Positionierungen Fragen über das Zusammenspiel von Mission, Versklavung und Kolonialismus.

Die Missionsstation in Akropong – wie auch das anfangs erwähnte Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft auf dem Gebiet des heutigen Namibia – zeigt, dass bereits vor der deutschen Kolonisierung deutsche Missionar:innen in den späteren Regionen formaler Kolonialherrschaft aktiv waren.⁵⁵ Bereits in dieser frühen Phase lässt sich belegen, dass Missionar:innen sich *cultural belongings* unter anderem aus finanziellem Interesse aneigneten, um sie an das Museum in Berlin zu verkaufen. Durch die deutsche kolonial-militärische Besetzung in Afrika und dem Pazifischen Raum kam es jedoch zu einem großflächigen Ausbau der Missionsstationen und zu einer systematisierten Aneignung von Kulturgütern, die über koloniale Infrastrukturen abtransportiert werden konnten. Somit sind die meisten Eingänge von Objekten, Tonaufnahmen⁵⁶ und Fotografien durch Missionar:innen und Missionsgesellschaften im Ethnologischen Museum in Berlin in der Zeit der formalen deutschen Kolonialherrschaft zwischen 1884 und 1918

55 van der Heyden, Ulrich: »Christian Mission Societies in the German Colonies 1884/85 – 1914/15«, in: Volker Langbehn/Mohammad Salama (Hg.), *German Colonialism. Race, the Holocaust, and Postwar Germany*. New York: Columbia University Press 2011, S. 215–253, hier S. 219.

56 Die Transformation des immateriellen in materielle Form findet auch in der Phonogramm Sammlung des Museums ihren Ausdruck als »koloniales Ohr« (vgl. Kalibani, Mèhèza: »Kolonialer Tinnitus, Das belastende Geräusch des Kolonialismus«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 72 (2021), S. 540–553.). Missionar:innen, die oft als Sprachforscher:innen und Übersetzer:innen tätig waren und publizierten, entsandten Tonaufnahmen aus den Kolonien an das Museum. Sprache und Klang waren nicht nur Medium der Bekehrung in Bibel und Gottesdienst, sondern wurden so auch zum musealen Objekt. Die 130 Tonwalzen des Herrnhuter Missionars Johann Traugott Bachmann (1865–1948), die er vermutlich in den Stationen Rungwe und Mbozi in Tansania aufnahm, stehen hierfür beispielhaft (vgl. Ziegler, Susanne: »Die akustischen Sammlungen. Historische Tondokumente im Phonogramm-Archiv und im Lautarchiv«, in: Horst Bredekamp/Jochen Brüning/Cornelia Weber (Hg.), *Theater der Natur und Kunst, Ausstellungskatalog*. Berlin: Henschel Verlag 2000, S. 197–206.). Für eine tiefgreifende Analyse des Berliner Phonogramm Archivs siehe Kalibani, Mèhèza: *Das koloniale Ohr. Phonographische Aufnahmen aus deutschen Kolonien und ihre Bedeutung im (post)kolonialen Kontext am Beispiel der Smend-Sammlung im Berliner Phonogramm-Archiv*, unveröffentlichte Masterarbeit, Universität Siegen 2019.

zu verzeichnen.⁵⁷ Erstaunlich dabei ist, dass die Eingänge ins Museum meist über einzelne Missionar:innen erfolgten, die Kulturgüter zum Kauf oder zur Schenkung anboten, also ohne direkt erkennntliche Vermittlung der Missionsgesellschaften beziehungsweise -orden. Zu den größten Sammlungen zählen jene von Karl Roehl (1870–1951, Bethel Mission, ca. 303 Inventare um 1904 aus Usambara, Tansania), Nicol Wettengel (1869–1923, Neuendettelsauer Missionsanstalt, ca. 493 Inventare um 1906 aus Australien), Hans Fuchs (1875–1934, Leipziger Mission, ca. 214 Inventare um 1906/1908 aus Pare-Bergen, Tansania) sowie die von Martti Rautanen (1845–1926, Finnische Missionsgesellschaft) und August Wulhorst (1861–1936, Rheinische Missionsgesellschaft), die über die Vermittlung des Kaufmanns und Minenbesitzers Georg Hartmann 193 Kulturgüter aus den Aawambo-Königreichen, heutiges Namibia und Angola, dem Museum in Berlin im Jahr 1898 schenkten. Darüber hinaus ist aber ein Großteil der deutschen Missionsgesellschaften und -orden auch institutionell unter den Veräußerern an Sammlungen in Berlin vertreten.⁵⁸

Neben alltäglicheren Besitztümern wie Kleidung und Schmuck, deren affektive und individualisierbare Bedeutung sich aus den kolonialen Archiven

57 Auch wenn eine sensible und tiefgehende Analyse der Rolle von Missionar:innen in der Translokation von menschlichen Überresten als besonders gewaltvolle Form der Enteignung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, soll hier mit zwei kurzen Beispielen zumindest darauf verwiesen werden. So zeigte sich 1903 der Leipziger Missionar Lars Fuchs, welcher in den Pare-Bergen Tansanias stationiert war, zur Mithilfe der Aneignung menschlicher Schädel für das Museum für Völkerkunde bereit (K. Weber-Sinn: Objekte als Spiegel kolonialer Beziehungen, S. 162). In Namibia wiederum weigerten sich OvaHerero Ende der 1870er Jahre, dem anfangs erwähnten Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft Carl Gotthilf Büttner menschliche Überreste zu verkaufen; siehe Büttner, Carl Gotthilf: »Die Herero und ihre Toten«, in: Das Ausland 20 (1884), S. 389. Somit muss missionarisches Sammeln auch im Zusammenhang mit der rassistischen physischen Anthropologie des 19. Jahrhunderts und deren gewaltvollen Vermächtnissen betrachtet werden, vgl. Ruhland, Thomas/Dornick, Sarah: »Im Netzwerk von Mission und Naturwissenschaft. Die Geistergeschichte von Mqhayi, die Herrnhuter Brüdergemeine und die Meckelschen Sammlungen in Halle (Saale)«, in: FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 29/1 (2023), S. 39–59.

58 Als Veräußerer treten folgende Missionsgesellschaften im Museum auf: Basler Mission, Herrnhuter Mission (Herrnhuter Brüdergemeine), Englische Mission, Gossner Mission, Missionshaus der PP. Oblaten, Neuendettelsauer Mission, Wesleyan Mission, St. Crischona Mission, Pilger-Mission, Missionshaus Barmen (Rheinische Missionsgesellschaft), Bethel Mission, Church Missionary Society, Norddeutsche Missionsgesellschaft, Berliner Mission, Weiße Väter in Trier, Vereinte Evangelische Mission, Steyler Mission, Beagle Bay Mission, Trappistenmission.

kaum erschließen lässt, findet sich in den Sammlungen eine Vielzahl sakral-religiöser Objekte/Subjekte, die Rückschlüsse sowohl auf die ikonoklastischen Strategien von Missionierung als auch auf die *agency* von konvertierten Personen geben können.⁵⁹ Die Aneignung von religiösen Objekten/Subjekten wurde von Missionar:innen als »Siegeszeichen des Christentums« gesehen.⁶⁰ Die Verschiebung ihres Besitzes ins Museum führte zu einer Entkopplung spiritueller Bedeutungen und kann, so Sabina Brevaglieri et al., als eine Form des Ikonoklasmus verstanden werden.⁶¹

Aber auch die öffentlich vollzogene Zerstörung sakraler Objekte/Subjekte war eine oftmals eingesetzte Strategie der politischen und sozialen Entmachtung religiöser Strukturen, wie sie auch von Richard Tsogang Fossi (2023) und Isabella Bosza (2019) im Kontext der kolonialen Kulturgutverlagerung Kameruns diskutiert wird. In diesem Gewaltkontext lässt sich auch die menschlich geformte Figur Kigiilya aus Bukerebe Tansania situieren, die sich heute in den Beständen des Ethnologischen Museums Berlin befindet. Ihre Holznarben und Schnitte sind Zeugen ihrer Verstümmelung durch Missionsangehörige der Weißen Väter.⁶² In der 2023 im Humboldt Forum eröffneten Werkstattausstellung »Leerstellen. Ausstellen. Objekte aus Tansania und das koloniale Archiv« wurde die gewaltsame Translokation und Verstümmelung der Kigiilya zentral thematisiert. Nach dem Konzept »No Consent. No Object.« wurde nicht die originale Figur, sondern eine 3D Nachbildung mit rot eingefärbten Schnittwunden angefertigt und ausgestellt. Ähnliche ikonoklastische missionarische Strategien lassen sich auch am weiter oben erwähnten Missionierungsversuch der Rheinischen Missionsgesellschaft in Papua-Neuguinea festmachen. Hier im Kontext von ökonomischer Ausbeutung durch wirtschaftliche Unternehmen und von kultureller Entmachtung durch Ko-

59 Vgl. Pels, Peter: *The spirit of matter. Modernity, religion and the power of objects*, New York/Oxford: Berghahn 2023.

60 Ziegler 1912, S. 13, in: Bosza, Isabella: *Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien*, Basel: Museum der Kulturen Basel 2019, S. 5.

61 Brevaglieri, Sabina: »Missionary collecting between object eradications and re-sedimentations. An introduction«, in: *Quaderni Storici* LVII 169/1 (2022), S. 3–20, hier S. 10.

62 Während des Krieges der deutschen Kolonialarmee gegen den omukama (Herrscher-titel) Rukonge 1895 raubten Soldaten Kigiilya und verschleppten die Figur in eine nahe gelegene katholische Missionsstation, wo sie zur Schau gestellt wurde (»Figur von Ukerewe« in: *Leerstellen. Ausstellen* (2023–2024), Berlin: Humboldt Forum).

lonialverwaltung und Mission.⁶³ Ein Propagandafilm (Dachwitz 1927)⁶⁴ der Rheinischen Missionsgesellschaft setzte diese öffentlich ausgetragenen Vernichtungsrituale vor der Kamera in Szene, diesmal an der Küste Sumatras auf den Mentawai Inseln.⁶⁵

Missionarisches »Sammeln« bewegte sich somit im Spannungsfeld von Enteignung, Zerstörung und Konvertierung.⁶⁶ Denn die Vernichtung religiöser *belongings* kann als Begleiterscheinung in der Aneignung ebendieser Kulturgüter betrachtet werden. Bereits 1898 argumentierte von Luschan, dass sich Missionar:innen zur Sammlungsarbeit verpflichtet fühlen sollten, da sie »berufsmäßig alles zerstören, was wir studieren wollen«.⁶⁷ In einem Schreiben an von Luschan ein Jahr später unterstreicht der Direktor der Basler Mission, Theodor Oehler (1850–1915), das »Recht« und die »Notwendigkeit« zur öffentlichen Vernichtung religiöser Werke.⁶⁸

63 Towara, Tino: Bekehren, brennen, bewahren? Indigene Kulte und Rheinische Mission in Neuguinea 1888–1925, Unveröffentlichte Masterarbeit, Bochum 2019.

64 Die Kamera stellte den Missionar:innen ein Medium dar, welches die propagandistischen Darstellungen der Christianisierung visuell reproduzieren und verbreiten ließ (siehe Jenkins, Paul: »Camera evangelistica – camera lucida? Trans-border experiences with historical photographs from a mission archive«, in: Michael Albrecht (Hg.), *Getting pictures right: context and interpretation*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag 2004, S. 110–134, hier S. 117). Somit wurden die Fotografien zumeist an das Museum geschenkt. Aus einem weißen Blick heraus wurden porträtierte Personen oft als »passive Subjekte« missionarischer Bekehrung und Aktivitäten dargestellt, vgl. Stornig, Katharina: »Vielfache Bedeutungen. Missionsfotografie zwischen Deutschland und Neuguinea«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 24 (2013), S. 113–138. Schulen, Kapellen und Missionsstationen stellten dabei den symbolischen Referenzrahmen der Mission. Durch die als sensibel zu betrachtenden Porträts lokaler Missionshelfer:innen, Schüler:innen und Katechisten werden jedoch auch jene Akteur:innen sichtbar, die im Kolonialen Archiv sonst nicht dokumentiert wurden. Neben einer rein materiell orientierten Betrachtung muss die Missionsfotografie daher auch als eine relationale Praxis gesehen werden, die durch Machtasymmetrien bedingt, aber auch herausgefordert wurde; vgl. M. Albrecht: *Getting pictures right*. Für eine weitreichende Diskussion zu Missionsfotografien siehe auch P. Jenkins: *Camera evangelistica*.

65 Corbey, Raymond/Weener, Frans Karel: »Collecting while converting: Missionaries and ethnographics«, in: *Journal of Art Historiography* 12 (2015), S. 1–14, hier S. 4.

66 Vgl. auch S. Brevaglieri: *Missionary collecting*, S. 6.

67 Luschan in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/1039, Bl. 115.

68 Theodor Oehler an Luschan in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV 0720, Bl. 667–669.

Missionskontexte waren aber auch ein Handlungsraum, in dem vielfältige und konkurrierende Positionen zu religiösen Objekten/Subjekten aufeinandertrafen.⁶⁹ Insbesondere der Verzicht auf – und die Abgabe von – religiösen Besitztümern durch konvertierte Personen zählt zu diesen Aushandlungsprozessen. In einem kurz gefassten Verkaufsangebot zu einer priesterlichen Kopfbedeckung aus Togo an das Völkerkundemuseum schrieb der Missionar K. Fies am 24. April 1898, er »habe auch den Priesterhut einer Fetischpriesterin, die kurz vor meiner Abreise zum Christentum übergetreten ist.«⁷⁰ Die Handlungsmacht der Priesterin kann zwar bisher nur vermutet, aber vor dem Hintergrund der christlichen Moralherrschaft und der kolonial-militärischen Besetzung Togos auch in einem größeren machtpolitischen Rahmen verstanden werden.⁷¹ Es bleibt eine Aufgabe, die Stimmen und Erfahrungen von Konvertierten bei der Translokation von Kulturgütern im missionarischen Kontext hörbar zu machen.⁷²

Mit Missionssammlungen Zukunft schaffen?

Einerseits ist es wichtig, die wirtschaftlichen Verflechtungen von Mission in der Zeit europäischer Expansion kritisch zu analysieren, um das Ausmaß und den Einfluss von Missionsbestrebungen über die offensichtliche kulturelle und religiöse Transformation in kolonialen Kontaktzonen hinaus zu verstehen. Die

69 Vgl. S. Brevaglieri: *Missionary collecting*, S. 6.

70 Der Hut wurde unter der Inventarnummer III C 7998 im Bestand des Ethnologischen Museum Berlin inventarisiert und gilt als vermisst.

71 Siehe auch Toffa, M. Ohiniko: *Christliche Moral und koloniale Herrschaft in Togo. Die Missionskonzeption Franz Michael Zahns (1862–1900)*, Bielefeld: transcript Verlag 2023. Ausserdem zur Kolonialgeschichte Togos siehe Habermas, Rebekka: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag 2016. Zur agency von westafrikanischen Akteur:innen in ethnographischen Sammlungen siehe Kingdon, Zachary: *Ethnographic Collecting and African Agency in Early Colonial West Africa: A Study of Trans-Imperial Cultural Flows*, London: Bloomsbury 2019.

72 Frauen wie sie sind jedoch in den schriftlichen Überlieferungen der kolonialen Archive meist nicht präsent. Ebenso wie Kinder und versklavte Individuen wurden sie bewusst ausgeblendet oder verbleiben namenlos. Somit bleiben auch die lokalen Missionslehrerinnen und Schüler:innen, die eng in das koloniale Missionsumfeld eingebunden waren, wie es die fotografischen Quellen belegen, in den Archivalien des Ethnologischen Museums Berlin weitgehend fern.

Verstrickungen von Missionsgesellschaften und -orden im Versklavungshandel – im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Abolition – vom 18. bis 19. Jahrhundert und die zeitgenössisch umstrittene Rolle von Missionar:innen in der Propagierung deutscher Kolonisation ab den 1870er Jahren lassen sie als zentrale ökonomische, politische und kulturelle Akteur:innen in Erscheinung treten. Damit waren sie auch immer mit der Kolonialmetropole Berlin verbunden. Ob als Berater für koloniale Fragen für Kanzler Bismarck (wie Friedrich Fabri ab den 1880er Jahren)⁷³ oder kollektiv als Kurator:innen in der Ersten Deutschen Kolonialausstellung in Treptow: Missionar:innen prägten koloniale Verständnisse des Eigenen und Fremden in der Reichshauptstadt entscheidend mit. Unser kursorischer Einblick in die vielfältigen Missionssammlungen des Ethnologischen Museums in Berlin zeigt darüber hinaus dringliches Desiderat für die sich etablierende Provenienzforschung zu Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten mit einem Fokus auf Missionssammlungen auf.⁷⁴

Andererseits sollte die Analyse von Missionsgeschichte und ihrer materiellen und immateriellen Vermächtnisse nicht in einer reinen Täterhistoriographie verharren. 2021 eröffneten die neuen Dauerausstellungen des Ethnologischen Museums und Museums für Asiatische Kunst im Humboldt Forum im wiederaufgebauten Berliner Schloss. Neben den vielen Kontroversen, die den Wiederaufbau der Preußischen Schlossfassade und den Einzug der ethnologischen Sammlungen in das Gebäude begleiteten⁷⁵, ist die Aufarbeitung der Verstrickungen Brandenburg-Preußens mit dem Versklavungshandel eine der vielen offenen Kapitel der Geschichte dieses Ortes.⁷⁶ Die Spuren dieser Verbin-

73 Bade, Klaus: Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion. Freiburg: Alantiv Verlag AG 1975, S. 369.

74 Förster, Larissa/Edenheiser, Iris/Fründt, Sarah: Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit. Positionen in der aktuellen Debatte, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin 2018. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18452/19029>; Ivanov, Paola/Reyels, Lili/Weber-Sinn, Kristin (Hg.): Humboldt Lab Tanzania: Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin – Ein tansanisch-deutscher Dialog, Berlin: Reimer Verlag 2018; Labischinski, Ilja/Seyerl, Elisabeth: »Francis La Flesche zwischen zwei Welten«, in: Ilja Labischinski/Elisabeth Seyerl (Hg.), Gegen den Strom. Die Omaha, Francis La Flesche und seine Sammlung. Stiftung Humboldt Forum im Berliner Schloss, Berlin: Deutscher Kunstverlag 2023, S. 9–18.

75 von Bose, Friedrich: Das Humboldt-Forum. Eine Ethnografie seiner Planung, Berlin: Kadmos 2016; Heller, Mareike: No Humboldt 21! Dekoloniale Einwände gegen das Humboldt-Forum, Berlin: AfricAvenir International e.V. 2017.

76 Einen ersten Auftakt zur Auseinandersetzung mit der preussischen Kolonialgeschichte bot die Ausstellung »Schlösser. Preußen. Kolonial. Biografien und Sammlungen im

dung endeten nicht mit dem Ende der imperialen Festung Groß Friedrichsburg im heutigen Ghana, über die Preußen von 1683 bis 1717 versklavte Menschen in die Mittelpassage verschleppte, sondern setzen sich fort in den Kulturgütern in der Berliner Kunstkammer, die bis ins 19. Jahrhundert im Schloss beherbergt wurden. Unter den ersten der 200 Objekte, die der in Akropong stationierte Basler Missionar Halleur 1846 der Kunstkammer anbot, war auch eine »eiserne Krampe«, ⁷⁷ also ein Gegenstand, mit dem versklavte Menschen gefesselt wurden. Auch wenn diese Fessel in ihrer Präsentationsweise die missionarische Rhetorik des Abolitionismus unterstützen sollte: Das Palimpsest an kolonialen Verflechtungen des Berliner Schlosses wird vielschichtiger, je tiefer man in den Archiven gräbt. ⁷⁸

Einige der Ausstellungen im Humboldt Forum haben sich zum Ziel gesetzt, die Verflechtungen der Sammlungen mit Versklavung und Kolonialisierung zu thematisieren, und vereinzelt auch auf die Rolle von Mission in der Sammlungsgeschichte des Ethnologischen Museums hingewiesen. Dabei werden Missionssammlungen nicht nur bezüglich ihrer oftmals gewaltvollen Aneignungsgeschichten, sondern auch auf ihr Potential hin beleuchtet, historisch marginalisierte Persönlichkeiten heute bekannt zu machen und Geschichten des Widerstands zu schreiben. So wird in zwei Ausstellungen, darunter die Sonderpräsentation *Kunst als Beute. 10 Geschichten*, vom Widerstand der Menschen in Surinam erzählt, die sich weder von der Herrnhuter Brüdergemeinde bekehren ließen noch freiwillig ihre Besitztümer aufgeben wollten. ⁷⁹ Trotz ihres Widerstands wurde auch ihre religiöse materielle Kultur

Fokus« der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten, die vom 4. Juli bis 31. Oktober 2023 gezeigt wurde vgl. <https://www.spsg.de/aktuelles/ausstellung/schloesser-preussen-kolonial/>. Zur Beteiligung Preußens am transatlantischen Versklavungshandel vgl. van der Heyden, Ulrich: Roter Adler an der Küste Afrikas. Die brandenburg-preußische Kolonie Großfriedrichsburg in Westafrika, Berlin: Selignow 2001; Weindl, Andrea: »The Slave Trade of Northern Germany from the Seventeenth to the Nineteenth Century«, in: David Eltis/David Richardson (Hg.), *Extending the frontiers. Essays on the new transatlantic slave trade database*, New Haven, Conn.: Yale University Press, S. 250–273.

77 Brief von H. Halleur und Leopold von Ledebur, in: Staatliche Museen zu Berlin (SMB), Museum für Völkerkunde (MV), I/MV/701. Bl. 57.

78 Für den Begriff des Palimpsests in der Geschichtsschreibung siehe Shaw, Rosalind: *Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*, Chicago/London: University of Chicago Press 2002.

79 Missionssammlungen aus Surinam sind seit 2021 sowohl in der Dauerausstellung unter dem Themenkomplex »Der Transatlantische Versklavungshandel (1650–1860)« so-

durch Missionare geraubt, gestohlen und schlussendlich an das Museum verkauft. Auch die Ausstellung »Confronting Colonial Pasts, Envisioning Creative Futures« über das gleichnamige kooperative Forschungs-, Ausstellungs- und Restitutionsprojekt von Sammlungen aus Namibia unterstreicht die historische und kulturelle Bedeutung von Missionssammlungen des Ethnologischen Museums.⁸⁰ Von den 23 *cultural belongings*, die in einem mehrstufigen Auswahlprozess von Wissenschaftler:innen, Kurator:innen, Künstler:innen und Community-Vertreter:innen in Namibia für eine erste Rückgabe ausgewählt wurden, stammen acht aus Missionskontexten. Fünf davon gehen auf Carl Gotthilf Büttners Zeit auf dem Gebiet des heutigen Namibia (1872–1879) zurück. Solche frühen Sammlungen ließen Rückschlüsse auf das soziale und kulturelle Leben vor territorialer Eroberung, Kolonialkriegen und Völkermord zu, so Golda Ha-Eiros, Ko-Kuratorin der Ausstellung im Humboldt Forum.⁸¹ Das Zusammenspiel einer kritischen Analyse schriftlicher kolonialer Archive mit mündlichen Überlieferungen, Kenntnissen in Mode und Design sowie performativem und verkörpertem Wissen ermöglicht es außerdem, Frauen und Kindern nachzuspüren, die Missionskontakte entscheidend geprägt haben, aber oftmals nicht dokumentiert wurden.⁸²

Neuere Ansätze in der kooperativen Forschung mit Missionssammlungen zeigen also das Potential auf, nicht nur wirtschaftlich-kulturelle Verflechtungen von Kulturgütern kritisch zu analysieren, sondern auch selbstermächtigende Zukunftsvisionen zu gestalten. Die über Jahrhunderte von katholischen

wie 2023/2024 in der Sonderausstellung »Kunst als Beute. 10 Geschichten« im Humboldt Forum zu sehen. Zum Forschungsstand siehe Augustin, Stephan/Scholz, Andrea: »Verdienste um die Ethnologische Wissenschaft« – Herrnhuter Missionare als Sammler für das Berliner Museum für Völkerkunde«, in: Baessler Archiv 62 (2015), S. 67–90; Andrea Scholz, »Surinam/Benin«, in: Humboldt Lab Dahlem – Prodebühne 1 (2015), http://www.humboldt-lab.de/fileadmin/user_upload/HLD_Begleitheft_Surinam.pdf

80 Binter, Julia/Fine, Jonathan/Förster, Larissa: »Historische Forschung und Kreative Praktiken. Ein Kooperationsprojekt zu Objekten aus Namibia im Ethnologischen Museum Berlin«, in: Provenienz und Forschung 2 (2020), S. 46–51; J. Binter/J. Fine: »Eure Konzepte versus meine Philosophie«.

81 Ha-Eiros, Golda in: »Tracing Namibian-German Collaborations« (2020, R: Moritz Fehr © Staatliche Museen zu Berlin).

82 J. Binter/J. Fine: »Eure Konzepte versus meine Philosophie«; Binter, Julia: »Towards Democratising the Formation of Knowledge. Collaboratively Researching Sensitive Collections from Namibia«, in: Hans-Jörg Dilger et al. (Hg.), *Collections as Relations. Belonging, Cultural Heritage, and Infrastructures of Knowing*, London: Routledge 2024 [im Druck].

Missionsorden und evangelischen Missionsgesellschaften propagierte »Zivilisierung« sollte deshalb nicht nur als gewaltvolle Aneignungsgeschichte gelesen werden, sie ist ebenso eine Geschichte des Widerstands und der eigenmächtigen Auseinandersetzung mit der Religion des Christentums. Die sogenannten Tätergeschichten von Missionssammlungen werden von Historiker:innen und Kultur- und Sozialanthropolog:innen bereits seit geraumer Zeit geschrieben.⁸³ Das große Desiderat der kommenden Jahre wird es sein, mit Missionssammlungen in kooperativen Prozessen mit Nachfahr:innen und Gemeinschaften in den Herkunftsregionen der Sammlungen gemeinsam Zukunft zu gestalten.

83 van der Heyden, Ulrich/Becher, Jürgen: 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: Franz Steiner 2000; T. Altena: ›Ein Häufchen Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils‹; Conrad, Sebastian/Habermas, Rebekka (Hg.): »Mission und kulturelle Globalisierung«, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010); Hamilton, Majida: Mission im kolonialen Umfeld: Deutsche protestantische Missionsgesellschaften in Deutsch-Ostafrika, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2009; Hölzl, Richard: Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960), Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2021; Bosza, Isabella: Geschenk, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien, Basel: Museum der Kulturen Basel 2019; Tsogang Fossi, Richard: »Museen, Missionen und koloniale Kulturgutverlagerung«, in: Andrea Meyer/Bénédicte Savoy (Hg.), Atlas der Abwesenheit. Kameruns Kulturerbe in Deutschland, Berlin: Reimer Verlag 2023, S. 140–154.