

Zwischen kultureller Überlegenheit und universaler Menschlichkeit

Selbstverständnisse europäischer Christinnen und
Christen im Kontakt mit den »Anderen« im
19. Jahrhundert

Judith Becker



Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß.

Abbildung 1: »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß«, *Der evangelische Heidenbote* 1892, 45.

Ein Gefühl kultureller Überlegenheit im Kontakt mit anderen Menschen, Kulturen und Religionen wurde im 19. Jahrhundert durch Texte und zunehmend auch durch Abbildungen in Zeitschriften hergestellt. Abbildung 1 zeigt einen Stich, der 1892 – als sich längst der Druck von Fotografien durchgesetzt hatte – in der Zeitschrift *Der evangelische Heidenbote* der Basler Mission veröffentlicht wurde. Die Bildunterschrift lautet »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß«.

Sie machte auch denjenigen, die das Bild nicht auf den ersten Blick interpretieren konnten, deutlich, wie es zu verstehen sein sollte. Im Gegensatz zu vielen anderen veröffentlichten Abbildungen ist in der Bildsprache ersichtlich, dass es sich um eine grausame Tat handelt. Das strampelnde Baby und die abwehrende Haltung der Frau scheinen zu zeigen, dass sie keine Absicht hat, das Kind zu retten.

Eine der Bildsprache nicht zu entnehmende Interpretation ist der in der Bildunterschrift gegebene Verweis auf das Opfer. Dies erhöhte in der Wahrnehmung der Leserinnen und Leser des *Heidenboten* vermutlich die Grausamkeit, die der hinduistischen Mutter und damit dem Hinduismus insgesamt zugeschrieben wurde.¹ Nach Ansicht der in der Erweckungsbewegung verwurzelten Leserschaft hatte Christus das letzte Opfer gebracht.

Häufig wurden Bilder in den Missionszeitschriften aus der Zeit des Kaiserreichs nur durch die Bildunterschriften interpretiert und in einen Kontext gestellt, der ohne sie nicht zu erkennen gewesen wäre.² Bei diesem Bild war das anders. Dies ist nicht das einzige Charakteristikum, durch das es sich von anderen Bildern der Zeit unterscheidet. Auch die offen dargestellte Grausamkeit war in ihrer Art einzigartig. Es ist ein Bild, das – im Gegensatz zu den viel häufiger gedruckten, aber weniger spektakulären Bildern – im Gedächtnis bleibt.

Ihm gegenüber standen Bilder, die Humanität ausdrückten. Diese wurde häufig, wenn auch nicht ausschließlich, den Missionarinnen und Missionaren, fast immer aber Christinnen und Christen zugeschrieben. »Humanität« wird in diesem Aufsatz im Sinne der »humanitas« verstanden, als auf dem Menschsein begründete Mitmenschlichkeit.³ Humanität steht stets im Spannungsfeld zwi-

¹ Vgl. JUDITH BECKER, Christen, Muslime und »Heiden«. Die mediale Konstruktion *eigener* und *fremder* Religion im Basler *Evangelischen Heidenboten* und *Barmer Missionsblatt*, in: Dies./Katharina Stornig (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, 145–173.

² Diese Aussage beruht auf der Auswertung von knapp 1.000 Bildern aus den Zeitschriften »Der evangelische Heidenbote« der Basler Mission und dem »Barmer Missionsblatt« der Rheinischen Missionsgesellschaft aus den Jahren 1870–1918.

³ Humanität und insbesondere Humanitarismus standen in den letzten Jahren zunehmend im Fokus der historischen sowie der Kultur- und Sozialwissenschaften, vgl. z. B. FABIAN KLOSE / MIRJAM THULIN (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016. Dort finden sich auch Ausführungen zu Bedeutungsunterschieden zwischen »Humanität«, »humanity«, »humanité« und anderen Sprachen (FABIAN KLOSE / MIRJAM THULIN, Introduction. *European Concepts and Practices of Humanity in Historical Perspective*, 9–25, hier: 13f.). Die Konzepte unterscheiden sich schon innerhalb Europas – und erst recht in außereuropäischen Ländern. Im Folgenden wird mit dem im deutschen Sprachraum verbreiteten Konzept gearbeitet. Zu Humanität und Humanitarismus vgl. ebenfalls ILANA FELDMANN / MIRIAM

schen Vorstellungen einer universalen Menschlichkeit, basierend auf einer angenommenen Gleichheit aller Menschen, und Konzeptionen von Hierarchie, die durch humanitäres Engagement ausgedrückt werden.⁴ Helfen geht in der Regel mit einem Selbstverständnis von Überlegenheit einher, denn schließlich ist der oder die Helfende in der Position, anderen helfen zu können.⁵

Seit dem späten 18./frühen 19. Jahrhundert entwickelte sich aus den Diskursen um Menschenrechte ein ausgefeiltes Rechtssystem. Parallel wurden Praktiken humanitären Engagements etabliert, die im Laufe des Jahrhunderts eine immer größere Selbstverständlichkeit erlangten.⁶ Die ersten großen humanitären Engagements, insbesondere in der Antisklavereibewegung, fanden, vor allem im anglophonen Sprachraum, in Parallele zu und häufig in enger Kooperation mit den entstehenden großen protestantischen Missionsgesellschaften statt.⁷

Das Aufkommen der Rede von Humanität und das beginnende humanitäre Engagement fielen in eine Zeit, als in der Literatur Gefühle in den Vordergrund traten. Die Autorinnen und Autoren humanitärer Schriften nahmen diese Literatur auf und nutzten ein ähnliches Vokabular, um ihr Anliegen zu verbreiten.⁸ Es ging darum, Gefühle bei den Zuhörern und Leserinnen zu kreieren, und so humanitäres Engagement zum Beispiel in der Antisklavereibewegung zu etablieren.⁹ Hierbei wurden auch die religiösen Gefühle und Überzeugungen der Le-

TICKTIN, *Government and Humanity*, in: Ilana Feldmann / Miriam Ticktin (Hg.), *In the Name of Humanity. The Government of Threat and Care*, Durham / London 2010, 1–26; THOMAS L. HASKELL, *Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility 1*, in: *The American Historical Review* 90 (1985), 339–361.

⁴ Vgl. z. B. ILANA FELDMANN / MIRIAM TICKTIN, *Government and Humanity* (Anm. 3), 15; DIDIER FASSIN, *Inequality of Lives, Hierarchies of Humanity. Moral Commitments and Ethical Dilemmas of Humanitarianism*, in: Ilana Feldmann / Miriam Ticktin (Hg.), *The Government of Threat and Care*, Durham / London 2010, 238–255.

⁵ Vgl. z. B. LYNN FESTA, *Humanity without Feathers*, in: *Humanity* 1 (2010), 16f.

⁶ Vgl. z. B. zusammenfassend ABIGAIL GREEN, *Humanitarianism in Nineteenth-Century Context. Religious, Gendered, National*, in: *The Historical Journal* 57 (2014), 1157–1175, 1159. Andere Sprachkontexte sind freilich deutlich weniger untersucht, sodass sich über diese weniger sagen lässt (s. 1169). Darauf reagiert auch der von Fabian Klose und Mirjam Thulin herausgegebene Band, der explizit verschiedene Sprachkontexte und Epochen nebeneinander stellt, vgl. FABIAN KLOSE / MIRJAM THULIN, *Humanity* (Anm. 3).

⁷ Zur katholischen Mission und zum humanitären Engagement vgl. BERTRAND TAITHE, *Pyrrhic Victories? French Catholic Missionaries, Modern Expertise, and Secularizing Technologies*, in: Michael Barnett / Janice Stein (Hg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford 2012, 166–187.

⁸ Vgl. LYNN FESTA, *Humanity* (Anm. 5), 3–27.

⁹ Die Antisklavereibewegung des späten 18. / frühen 19. Jahrhunderts war vor allem von Protestanten getragen. Im römischen Katholizismus war Engagement gegen die Skla-

erschaft angesprochen. Dabei drehte sich der Diskurs freilich nicht nur um die Gefühle der europäischen Leserschaft, sondern auch um die Feststellung, dass diejenigen, denen Unrecht angetan wurde, fühlen konnten.¹⁰ Über die Fähigkeit zu fühlen wurde die gemeinsame Menschlichkeit konstruiert. In den Bildern gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden eben diese Gefühle angesprochen.

Während humanitäre Anstrengungen sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts hauptsächlich dem Kampf gegen die Sklaverei widmeten,¹¹ trat in der Missi-

verei schon im 16. Jahrhundert vorgetragen worden, wenn es auch nicht die Wirkung entfaltete wie die spätere Antisklavereibewegung. Vgl. zur katholischen Diskussion THOMAS WELLER, *Humanitarianism Before Humanitarianism? Spanish Discourses on Slavery From the Sixteenth to the Nineteenth Century*, in: Fabian Klose / Mirjam Thulin (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice From the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016, 151–168.

¹⁰ A. a. O., 7. Zur Verhältnisbestimmung von Religion und Humanitarismus vgl. im Blick auf das 20. Jahrhundert MICHAEL BARNETT / JANICE STEIN, *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford 2012, darin bes. MICHAEL BARNETT / JANICE STEIN, Introduction. *The Secularization and Sanctification of Humanitarianism*, 3–36.

¹¹ Zur Antisklavereibewegung und insbesondere der religiösen Argumentation vgl. ROGER ANSTEY, *Religion and British Slave Emancipation*, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison 1981, 37–61; ADOLF LOTZ, *Sklaverei, Staatskirche und Freikirche. Die englischen Bekenntnisse im Kampf um die Aufhebung von Sklavenhandel* (Kölner anglistische Arbeiten 9), Leipzig 1929; CHRISTOPHER LESLIE BROWN, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill 2006, 333–450; BOYD HILTON, *The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785–1865*, Oxford 1988, hier bes.: 203–211; JEAN R. SODERLUND, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985; DAVID BRION DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford 1966, 291–390. Zur SPG vgl. grundlegend TRAVIS GLASSON, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, New York / Oxford 2012. Allerdings repräsentierte die SPG nur einen Teil der anglikanischen Mission. Vgl. ebenfalls SEYMOUR DRESCHER, Trends in der Historiographie des Abolitionismus, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 187–211; HERBERT S. KLEIN, Neuere Interpretationen des atlantischen Sklavenhandels, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 141–160; HOWARD TEMPERLEY, The Ideology of Antislavery, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison 1981, 21–35; DEREK R. PETERSON (Hg.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic* (Cambridge Centre of African Studies Series), Athens 2010, 129–149; JOHN STAUFFER, Abolition and Antislavery, in: Robert L. Paquette / Mark M. Smith (Hg.), *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas*, Oxford 2010, 556–577. Ein Überblick über die wichtigsten Quellen findet sich bei JOHN OLDFIELD (Hg.), *The British Transatlantic Slave Trade* 3. *The Abolitionist*

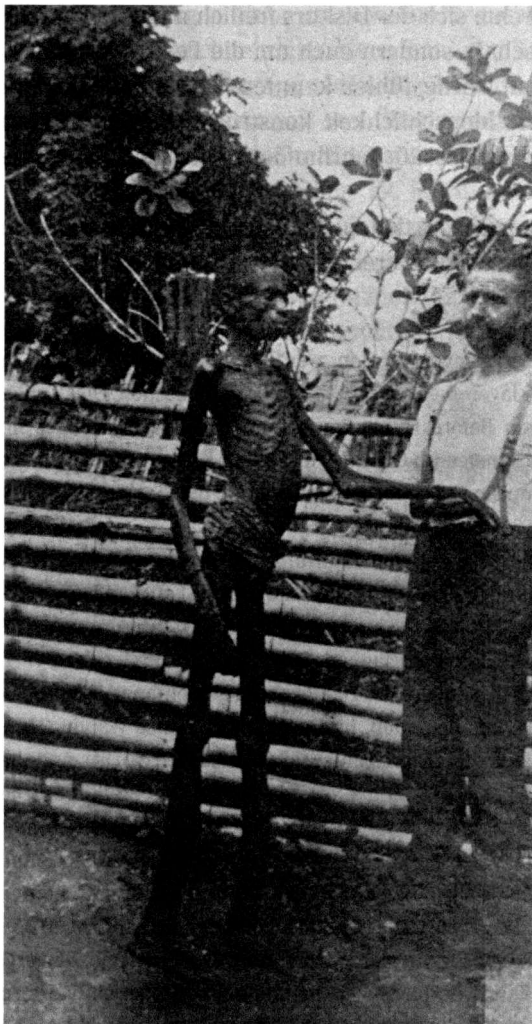


Abbildung 2: »Einer von vielen!«, Der evangelische Heidenbote 1910, 53.

onsbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die medizinische Mission immer stärker in den Vordergrund. Daneben gab es humanitäre Einsätze bei

Struggle. Opponents of the Slave Trade, London 2003; STANLEY L. ENGERMAN, Some Implications of the Abolition of the Slave Trade, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas, Madison 1981, 3-18; SEYMOUR DRESCHER, Abolition. A History of Slavery and Antislavery, Cambridge 2009; SEYMOUR DRESCHER, Econocide. British Slavery in the Era of Abolition, Chapel Hill 2010.

Naturkatastrophen, Hungersnöten und Kriegen,¹² die selbstverständlich auch in der Spendenwerbung eine große Rolle spielten. Im Blick auf die Missionsgebiete lassen sich humanitäres Engagement und das Bemühen um Konversionen nicht voneinander trennen.¹³

Doch nicht nur der Einsatz der Europäerinnen und Europäer, sondern auch das Engagement indigener Christinnen und Christen wurde zunehmend herausgestellt. 1913 zeigte das sog. *Barmer Missionsblatt* der Rheinischen Missionsgesellschaft »Bataksche Heilgehilfen«, 1912 der *Heidenbote* eine Fotografie unter dem Titel »Poliklinische Sprechstunde auf der ärztlichen Station in Aburi« im heutigen Ghana, auf der neben den beiden deutschen Missionsschwestern auch afrikanische Mitarbeiter zu sehen sind.

Vornehmlich aber wurde Mitmenschlichkeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in Abbildungen europäischer Christinnen und Christen gezeigt. Die Hierarchie zwischen den Völkern und Kulturen war, selbst innerhalb der christlichen Gemeinschaft, gegen Ende des 19./zu Beginn des 20. Jahrhunderts recht klar definiert.

Ganz eindeutig war sie freilich nicht, und dies spiegelten auch die Zeitschriften. Da gab es zum einen Bilder, die vielleicht eine kulturelle Unterlegenheit der »Anderen« darstellen sollten, aber doch verdächtig an die eigene, europäische Religionsgeschichte erinnerten: 1878 druckte der *Heidenbote* einen Stich unter dem Titel »Indische Büßer«. Dies war zweifellos abschreckend und abwertend gemeint und sollte erneut die nach Ansicht der Herausgeber im Hinduismus praktizierte Grausamkeit zeigen. Gleichzeitig lässt das Bild an Abbildungen von Flagellanten denken und stellt damit, ob gewollt oder ungewollt, eine Verbindung zur europäischen Religionsgeschichte dar.

¹² Zu Bildern als Medien zur Unterstützung humanitären Engagements vgl. KATHARINA STORNIG, *Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften*, in: Judith Becker / dies., *Menschen - Bilder - Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018; HEATHER CURTIS, *Depicting Distant Suffering. Evangelicals and the Politics of Pictorial Humanitarianism in the Age of American Empire*, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 8 (2012), 154–183. Zur medizinischen Mission vgl. STEVEN S. MAUGHAN, *Mighty England Do Good. Culture, Faith, Empire, and World in the Foreign Missions of the Church of England, 1850–1915 (Studies in the History of Christian Missions)*, Grand Rapids 2014; JOHN C. B. WEBSTER, *Missionary Strategy and the Development of the Christian Community. Delhi 1859–1884*, in: Selva J. Raj / Corinne C. Dempsey (Hg.), *Popular Christianity in India. Riting between the Lines*, New York 2002, 211–232.

¹³ Vgl. z. B. KEITH DAVID WATENPAUGH, *The League of Nations' Rescue of Armenian Genocide Survivors and the Making of Modern Humanitarianism, 1920–1927*, in: *The American Historical Review* 115 (2010), Heft 5, 1315–1339, 1319.



Abbildungen 3+4: »Bataksche Heilgehilfen«, Das Missionsblatt 1913, 61; »Poliklinische Sprechstunde auf der ärztlichen Station in Aburi«, Der evangelische Heidenbote 1912, 72.

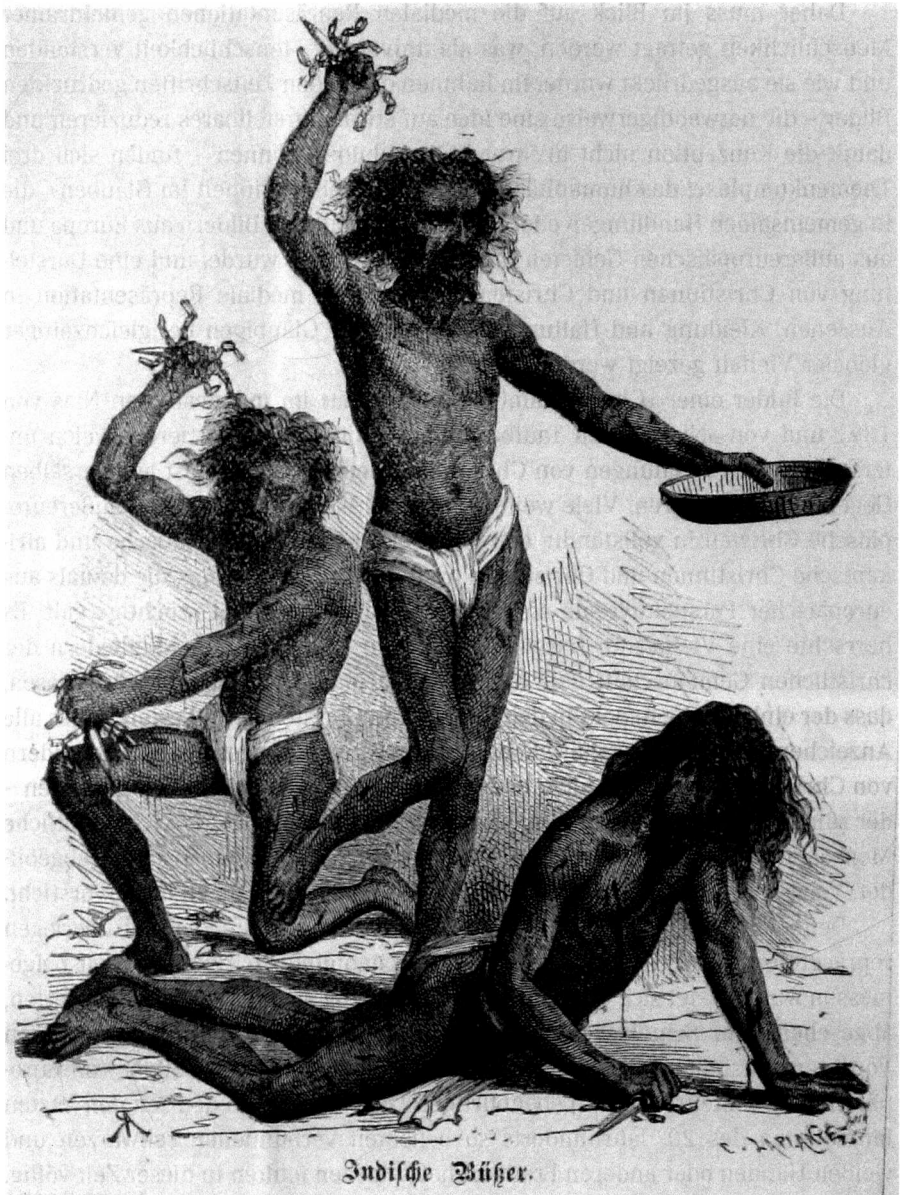


Abbildung 5: »Indische Büßer«, Der evangelische Heidenbote 1878, 45.

Gleichzeitig kann auch dieses Bild in die zeitgenössische Wahrnehmung europäischer kultureller Überlegenheit eingeordnet werden, insbesondere in die Geschichtstheorien der Zeit, die Fortschritt und, säkular gewendet, Modernisierung in Europa beheimatet sahen. Selbstgeißelung war etwas, das die europäischen Christinnen und Christen meinten überwunden zu haben.

Daher muss im Blick auf die medialen Repräsentationen gemeinsamer Menschlichkeit gefragt werden, was als universale Menschlichkeit verstanden und wie sie ausgedrückt wurde. Im Rahmen der in den Zeitschriften gedruckten Bilder – die notwendigerweise eine Idee auf etwas Darstellbares reduzieren und damit die Konzeption nicht in ihrer Fülle abbilden können – finden sich drei Themenkomplexe: das humanitäre Engagement, eine »Einheit im Glauben«, die in gemeinsamen Handlungen oder in parallel gestalteten Bildern aus Europa und aus außereuropäischen Gebieten medial repräsentiert wurde, und eine Darstellung von Christinnen und Christen, durch deren mediale Repräsentation in Aussehen, Kleidung und Haltung die Einheit der Gläubigen bei gleichzeitiger globaler Vielfalt gezeigt werden sollte.

Die Bilder einer »Christenfamilie aus Dahana« im indonesischen Nias von 1891 und von »Niassischen Taufbewerbern« von 1904 illustrieren, welche unterschiedliche Abbildungen von Christinnen und Christen selbst aus derselben Gegend möglich waren. Viele weitere Beispiele ließen sich anfügen: außereuropäische Christen in vollständig europäischer Kleidung und asiatische und afrikanische Christinnen und Christen in traditioneller Bekleidung, die damals aus europäischer Perspektive als nicht »vollständig« oder nicht »züchtig« galt. Es herrschte eine Vielfalt an Darstellung und an Aussehen von Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft. Für Indien hat Mrinalini Sebastian nachgewiesen, dass der einheitliche Aspekt in den Bildern von Christen darin bestand, dass alle Anzeichen auf Kastenzugehörigkeiten getilgt wurden. Insgesamt fällt an Bildern von Christen – wenn auch nicht in dem Ausmaß bei den beiden hier gezeigten – der ruhige, friedliche und direkte Blick auf die Betrachter auf.¹⁴ Nichtchristliche Menschen wurden weitaus häufiger mit grimmigem Gesichtsausdruck abgebildet. Vor allem aber ist es die Vielfalt in der Gemeinschaft, die hier hervorsticht.

Dennoch wurde das europäische Christentum auch medial als überlegen repräsentiert. Die Bedeutung, die dieser angenommenen Überlegenheit beigemessen wurde, zeigt sich darin, dass alle Abbildungen, die Aktivität illustrierten, abgesehen vom Schulwesen, europäische Akteurinnen und Akteure in den Vordergrund stellten. Sie zeigt sich ferner in dem, was fehlte: Bilder von Europäern und Nichteuropäern in ebenbürtiger Ansicht oder von den seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts so beliebten verbundenen schwarzen und weißen Händen oder anderen Freundschaftszeichen fehlten in dieser Zeit völlig.

Im Folgenden möchte ich aufzeigen, wie kulturelle und religiöse Überlegenheit im langen 19. Jahrhundert konzipiert und einem europäischen Publikum vermittelt wurde. Zugleich soll nach dem Verständnis von Einheit und universaler Menschlichkeit gefragt werden, das den meisten Kontakten zwischen europäischen Christen und außereuropäischen Menschen zugrunde lag. Dabei werden anhand von Zeitschriften aus der protestantischen Missionsbewegung in

¹⁴ Vgl. JUDITH BECKER, Christen, Muslime und »Heiden« (Anm. 1).



Abbildung 6: »Eine Christenfamilie aus Dahana« [Nias], Das Missionsblatt 1891, 28.

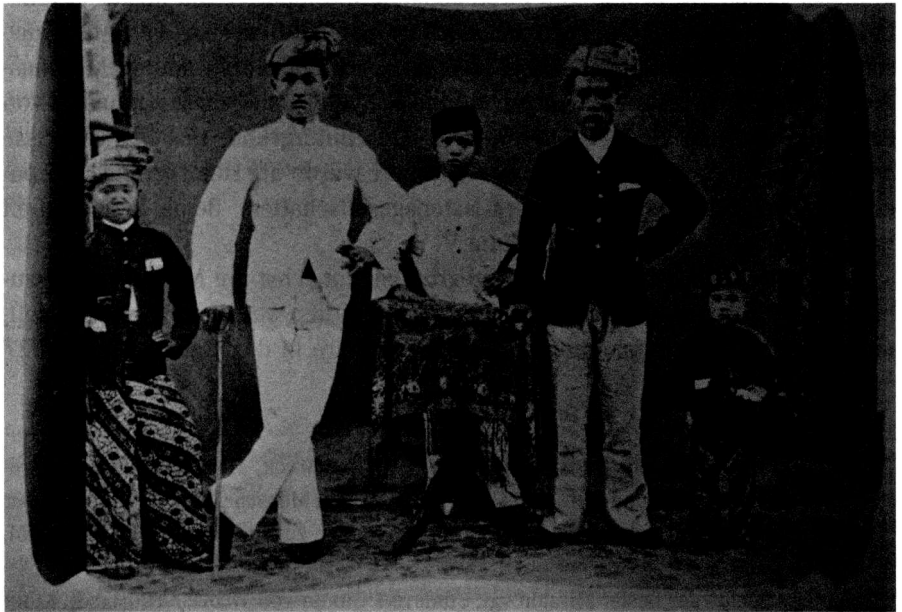


Abbildung 7: »Niassische Taufbewerber«, Das Missionsblatt 1904, 51.

Europa und von Handschriften europäischer und indischer Missionare aus der Basler Mission die Verflechtungen zwischen den Konzeptionen des »Selbst« und des »Anderen«, ja den Definitionen des »Eigenen« und des »Anderen« gezeigt.

Ich konzentriere mich dabei auf einen Aspekt, der die Konzeptionen des »Eigenen« und des »Anderen« in dreierlei Hinsicht verband. Es ist die Frage nach der Wahrnehmung von und dem Umgang mit Armut, die schon in manchen der gezeigten Bilder anklang. Die Armutskonzeption der Missionen dieser Zeit umfasste zum einen die physische Armut, zum anderen die in der Mission gewünschten Reaktionen Mitleid und Mitgefühl (was die zugrundeliegenden Vorstellungen von Überlegenheit und hierarchischen Konstruktionen beinhaltet) und zum Dritten die Forderung an die Europäerinnen und Europäer, als »echte« Christinnen und Christen ein Leben in Demut und ohne Luxus zu führen. Dadurch werden in der Analyse der Armutskonzeptionen als europäisch und christlich wahrgenommene Werthaltungen die Frömmigkeit der untersuchten protestantischen Gruppierungen und die sozialen und kolonialen Realitäten und Konstruktionen der Zeit miteinander verbunden.

Diesem Aufsatz liegt neben der Auswertung von knapp 1.000 Illustrationen aus den Zeitschriften *Der evangelische Heidenbote* und dem *Barmer Missionsblatt* eine Analyse von Artikeln aus den beiden Zeitschriften zugrunde sowie eine Auswertung von handschriftlichen Briefen und Berichten von Basler Indienmissionaren aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Basler Mission veröffentlichte das erste Heft des *Evangelischen Heidenboten* 1828. Sie berichtete in dieser Zeitschrift primär von ihren eigenen Missionaren und Missionsstationen. In den ersten Jahren des *Heidenboten* handelte es sich dabei fast ausschließlich um Briefe von in Basel ausgebildeten und durch andere Missionsgesellschaften ausgesandten jungen Männern. Später traten diese zugunsten von Berichten von den eigenen Stationen in den Hintergrund. Das *Barmer Missionsblatt* der Rheinischen Missionsgesellschaft wurde ab 1826 verlegt und publizierte Berichte verschiedener Missionsgesellschaften. Beide Zeitschriften wandten sich an ein breites Publikum.¹⁵

Die Basler Mission wurde 1815 gegründet, zunächst um Missionare auszubilden, die durch andere europäische Gesellschaften ausgesandt werden sollten.¹⁶ Erst ab 1822 entsandte sie selbst Missionare in den Kaukasus, ab 1827

¹⁵ Vgl. zur Publizistik der Basler Mission JULIA ULRIKE MACK, *Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816–1914* (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie 76), Zürich 2013.

¹⁶ Zur Geschichte der Basler Mission vgl. CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL / THOMAS K. KUHN (Hg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel 2015; PAUL JENKINS, *Kurze Geschichte der Basler Mission*, Basel 1989; WILHELM SCHLATTER, *Ge-*

nach Westafrika und ab 1834 nach Indien. Bis in die 1850er Jahre hinein kooperierte die Basler Mission eng mit der anglikanischen Church Missionary Society (CMS), aber auch andere Gesellschaften stellten einzelne in Basel ausgebildete Missionare ein. Auch die Gründung der Basler Indienmission geschah in Absprache mit der CMS. Diese wurde die erste erfolgreiche Basler Mission – d. h. eine Mission, die nicht aufgrund politischer Veränderungen oder aufgrund der hohen Sterblichkeit von Missionaren bald nach ihrer Gründung wieder geschlossen werden musste.

Aus dieser Mission stammen die dieser Untersuchung zugrundeliegenden Handschriften. Im Frühjahr 1834 gründeten die Missionare Samuel Hebich, Christian Leonhard Greiner und Johann Christoph Lehner eine erste Missionsstation im südindischen Mangalore (Karnataka). Dort arbeitete ab 1836 Herrmann Mögling, während Samuel Hebich eine weitere Missionsstation in Kannur (Kerala) gründete. Die Basler Mission verbreitete sich in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens vor allem im südlichen Karnataka, in Kerala und in einem kleinen Teil der Nilgiris. In Westafrika gab es ab der Mitte der 1830er Jahre eine ständige Missionsstation; eine größere Zahl an Konversionen folgte erst später. Ab 1891 arbeitete die Basler Mission auch in China.

Die Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) begann ebenfalls mit der Gründung einer Missionsschule.¹⁷ Diese war als Vorschule für solche Männer gedacht, deren Bildung für den unmittelbaren Besuch des Basler Missionsseminars nicht ausreichte. Der Fokus auf weniger gebildete Teile der Bevölkerung zeigte sich unter anderem darin, dass zunächst Missionslehrer ausgesandt wurden, also keine ordinierten Theologen. Ab 1829 entsandte die RMG Missionare, als Erstes nach Südafrika. Der Bezug auf niedrigere soziale Schichten spiegelte sich ebenfalls in der Missionszeitschrift. Das *Barmer Missionsblatt* adressierte stärker noch als der *Heidenbote* eine weniger gebildete Leserschaft. Beide Gesellschaften waren von der Erweckungsbewegung geprägt, aus der sie entstanden.

schichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, 3 Bde., Basel 1916.

¹⁷ Zur Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft vgl. GUSTAV MENZEL, *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Die Rheinische Mission*, Wuppertal 1978; WOLFGANG APELT, *Schlaglichter aus 175 Jahren Rheinischer Missionsgesellschaft*, in: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 54 (2005), 25–37; ALFRED BONN, *Ein Jahrhundert Rheinische Mission*, Barmen 1928.

1. Wahrnehmungen und Konstruktionen von »Armut«

Die erweckten Missionarinnen und Missionare waren der Überzeugung, in außereuropäischen Ländern ein Werk der Liebe zu tun, indem sie ärmeren Menschen halfen. »Armut« wurde von ihnen sowohl geistlich als auch materiell definiert. In diesem doppelten Sinne kann die Mission als humanitäres Engagement verstanden werden, auch wenn sich die Missionsangehörigen selbst ebenso wie Missionstheoretiker wie Gustav Warneck explizit von dem Vokabular abgrenzten, weil sie es als liberal und damit als »unchristlich« ansahen.¹⁸

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten immer wieder Notsituationen in den Fokus der Veröffentlichungen in Missionskreisen. Hungersnöte, Epidemien und Kriege boten Anlässe, zur Unterstützung durch europäische Christinnen und Christen aufzurufen. Hier wurden Menschen in bitterer materieller Armut textlich oder bildlich porträtiert, und es wurde zu Spenden und verschiedenen Formen der Unterstützung aufgerufen: Geldspenden, Sachspenden (Geschenkpakete), körperliche Unterstützung durch Arbeit für die Mission – in Übersee und auch in Europa.¹⁹ Dabei schien in diesen Fällen klar, wer die aktiven Wohltäter und wer die passiven Empfänger waren.

Die Konsequenzen solcher humanitären Einsätze für die Mission wurden allerdings kontrovers diskutiert, weshalb die Aktivitäten zur Linderung aktueller Notsituationen keine uneingeschränkte Unterstützung erhielten, zumindest nicht in Missionskreisen. Es sollte klar unterschieden werden, ob Menschen aus allgemeiner Nächstenliebe geholfen werde (also allen, egal welcher Religion sie angehörten) oder aus christlicher Zugehörigkeit (also nur Christen) oder ob Menschen geholfen werde, damit sie Christen würden – dieser Ansatz wurde

¹⁸ Vgl. GUSTAV WARNECK, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen*, Berlin 1910.

¹⁹ Zur Zielsetzung von Missionszeitschriften vgl. FELICITY JENSZ / HANNA ACKE, *The Form and Function of Nineteenth-Century Missionary Periodicals. Introduction*, in: *Church History* 82 (2013), 368–373; FELICITY JENSZ / HANNA ACKE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013; FELICITY JENSZ, *Origins of Missionary Periodicals: Form and Function of Three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), 234–255. Hinzugefügt werden müsste die religiöse Argumentation und insbesondere die Zielsetzung einer Erneuerung und Vertiefung des Glaubens in Europa, vgl. JUDITH BECKER, »Dear Reader, remember this«. *Mission Reports as Paradigms for Revival in Europe. The Barmer Missionsblatt and Basel Evangelischer Heidenbote in the Nineteenth Century*, in: Christian Soboth u. a. (Hg.), »Schrift soll leserlich seyn.« *Der Pietismus und die Medien. IV. Internationaler Kongress für Pietismusforschung 2016, Halle 2016*, 149–159.

zumeist abgelehnt. Man wollte keine »Reischristen«, sondern »echte« Christen gewinnen.²⁰

Eine im ganzen 19. Jahrhundert prävalente Definition von Armut war die außereuropäischen Ländern zugeschriebene Bildungsarmut. Dies galt nicht nur für afrikanische Länder, sondern auch für Länder in Asien, die ansonsten als »Hochkulturen« wahrgenommen wurden. Von Beginn an engagierten sich europäische Missionarinnen und Missionare im Bildungswesen. Neben dem Heben des Bildungsstandards bzw. genauer: der Anpassung an in Europa, und noch genauer: in Europa unter Erweckten verbreitete Bildungsstandards stand als Motivation der leichte Zugriff auf indigene Kinder, die im Sinne der Mission erzogen werden sollten.²¹ Konversion war stets vorherrschendes Ziel von Missionsschulen.

Neben dem Vergleich mit europäischer Bildung wurde Bildungsarmut in verschiedenen weiteren Bildungsbereichen festgemacht. Dazu gehörte die allgemeine Bildung in Lesen, Schreiben, Rechnen und (Welt-)Geschichte.²² Lesen, Schreiben und Rechnen sollte insbesondere Kindern aus unteren sozialen Schichten beigebracht werden, um ihnen auf diese Weise sozialen Aufstieg zu ermöglichen.

In fast allen Missionsgebieten wurden sehr früh Mädchenschulen eröffnet.²³ Die Mädchenbildung spielte aus verschiedenen Gründen eine große Rolle.²⁴ Zum Ersten wurde sie als protestantisches Erbe und Auftrag wahrgenommen. Man

²⁰ Vgl. z. B. CHAD M. BAUMAN, *Christian Identity and Dalit Religion in Hindu India 1868–1947*, Grand Rapids 2008; M. CHRISTHU DOSS, *Repainting Religious Landscape. Economics of Conversion and Making of Rice Christians in Colonial South India 1781–1880*, in: *Studies in History* 30 (2014), 179–200.

²¹ Vgl. neuerdings ARMIN OWZAR, *Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900*, in: Judith Becker / Katharina Stornig (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018.

²² Über den Unterricht und die Fortschritte der Schülerinnen und Schüler wurde der europäischen Leserschaft regelmäßig berichtet, vgl. z. B. *Heidenbote* 1853, 49–51. Zum Geschichtsunterricht vgl. z. B. *Heidenbote* 1843, 76.

²³ Auch über die Mädchenschulen wurde regelmäßig berichtet, vgl. z. B. den 3. Jahresbericht des Frauenvereins zu Basel, in: *Heidenbote* 1844, 1–8 (Sonderpaginierung).

²⁴ Zu Mädchenschulen in der Basler Mission vgl. JUDITH BECKER, *Frauen in der Mission und Mädchenschulen*, in: Christine Christ-von Wedel / Thomas K. Kuhn (Hg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel 2015, 57–62. Zur Konversion von Frauen in der Basler Mission vgl. ULRIKE SILL, *Encounters in Quest of Christian Womanhood. The Basel Mission in Pre- and Early Colonial Ghana* (*Studies in Christian Mission* 39), Boston 2010, und zu Missionsfrauen vgl. DAGMAR KONRAD, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission* (*Internationale Hochschulschriften* 347), Münster [u. a.] 2013.

glaubte, sich mit der Gründung von Mädchenschulen in protestantische Tradition zu stellen – und sich damit vom Katholizismus abzugrenzen. Zum Zweiten hoffte man auf diese Weise die Vorzüge des (protestantischen) Christentums gegenüber anderen Religionen und Kulturen sichtbar und erlebbar zu machen. Zum Dritten sollten in den Schulen junge Mädchen zu »guten« christlichen Hausfrauen und Müttern erzogen werden. Viele Mitglieder der Missionsbewegung waren überzeugt, dass die Evangelisierung eines Landes von den Mädchen abhinge. Sie sollten ihre Kinder christlich erziehen und gegebenenfalls ihre Männer missionieren. Auch deshalb galten die Mädchenschulen als zentral. Nebenbei hoffte man, den Mädchen mit der Schulbildung, die eine Ausbildung in Handarbeiten und hausfraulichen Tätigkeiten umfasste, eine bessere Perspektive für ihr Leben bieten zu können. Bildungsarmut wurde mithin an Gender- ebenso wie an sozialen Kriterien gemessen.

Zuletzt – und hier sind wir bei einem offen ausgesprochenen europäischen Überlegenheitsbewusstsein – galt Bildung, die nicht einem europäischen Bildungskanon entsprach, als defizitär. Man glaubte also auch in säkularer Perspektive, den Menschen in den außereuropäischen Ländern aus einer Notlage zu helfen, indem man europäische Bildung (wie immer sie genau definiert war) lehrte.

Dies hing mit einer wahrgenommenen Armut an europäischen kulturellen »Errungenschaften« zusammen. Diese Wahrnehmung beruhte auf den seit dem späten 18. Jahrhundert weit verbreiteten Modellen von Fortschritt in »der« kulturellen Entwicklung, bei denen europäische Kultur und Religion als am weitesten entwickelt galten.²⁵ Die Zuschreibungen kultureller Über- bzw. Unterlegenheit waren hier eindeutig.

Nicht ganz so eindeutig waren die Zuschreibungen in Bezug auf Machtverhältnisse, und in dieser Hinsicht gilt es mehr als im Blick auf Bildung und Notsituationen innerhalb des 19. Jahrhunderts zu differenzieren. Grundsätzlich war es natürlich so – und daran sollte nach Ansicht der Missionsgesellschaften auch nichts geändert werden –, dass sich die Europäerinnen und Europäer als überlegen wahrnahmen, nicht nur kulturell, sondern auch im Blick auf die ganz konkreten Machtverhältnisse. Dies galt auch für deutsche Menschen, als Deutschland noch keine Kolonien besaß: Als Europäer fühlten sie sich den Macht Ausübenden zugehörig – und waren es in vieler Hinsicht auch. Gleichzeitig musste bezüglich der Machtverhältnisse für jedes Gebiet individuell differenziert werden.

²⁵ Dies basierte auf den Modellen kulturellen Fortschritts, wie sie u. a. Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwickelt hatte: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 12), Frankfurt a. M. 1970.

In diesem Überblick kann nur festgehalten werden, dass europäische Missionarinnen und Missionare keineswegs immer »oben« waren. In fast allen Gebieten blickten die kolonialen Gesellschaften auf sie herab. Aufgrund ihres ausgeprägten Glaubenslebens galten sie den meisten Europäerinnen und Europäern – in den Missionsgebieten wie in Europa – als lächerlich. Hinzu kam, gerade im Fall von deutschsprachigen Missionaren, dass sie häufig deutlich schlechter gebildet waren als diejenigen Europäer, die als Mitglieder der Kolonialverwaltung, der kolonialen Kirche oder als Händler in den Missionsgebieten lebten. Doch auch gegenüber indigenen Herrschern waren die Missionare häufig untergeordnet. Sie waren nicht nur von deren Wohlwollen abhängig, um missionieren oder Schulen eröffnen zu können, sondern sie wurden auch als untergeordnet wahrgenommen, in indigener wie in europäischer Perspektive. In Asien kam ferner hinzu, dass sie gegenüber den lokalen Eliten häufig Bildungsdefizite aufwiesen. Hier bestand also eine Bildungsarmut in umgekehrter Perspektive. Indische Brahmanen zum Beispiel verfügten über ein nicht nur anderes, sondern zumeist auch breiteres Wissen als die Mehrzahl der Missionare – und ließen sie dies spüren.²⁶ Die Machtverhältnisse waren mithin oft nicht eindeutig, wobei die Missionare sich zumeist aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Geburtsländer als überlegen definierten. In religiöser Perspektive fühlten sie sich sowohl Inderinnen und Indern als auch von ihnen als »unchristlich« angesehenen Europäerinnen und Europäern überlegen.

Auch in Bezug auf die Machtstrukturen muss differenziert werden. Einerseits wollten die europäischen Christen an den hierarchischen Strukturen und der indischen Armut an Macht festhalten. Doch bezog sich dies freilich nur auf als »gute Ordnung« wahrgenommene europäische koloniale Dominanz. Wenn der Kolonialismus, andererseits, in ein Terrorregime umschlug, wie unter dem belgischen König Leopold II. (1835–1909) im Kongo in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, dann wandten sich die Missionen sehr entschieden gegen die Kolonialverwaltung und schufen mit Texten und Bildern eine kritische Öffentlichkeit in Europa.²⁷ Im Fall des Kongo waren die Menschenrechtsverletzungen

²⁶ Als Beispiel kann hier der Konvertit Hermann Anandrao Kaundinya angeführt werden, der erste in Basel ausgebildete aus Indien stammende Missionar. Kaundinya hatte eine gründliche Ausbildung in indischen Philosophien erhalten, bevor er mit europäischer Philosophie und Religionsgeschichte konfrontiert wurde. Zu Kaundinya vgl. MRINALINI SEBASTIAN, *Mission without History? Some Ideas for Decolonizing Mission*, in: *International Review of Mission* 93 (2004), 75–96; KATRIN BINDER, *Herrmann Anandrao Kaundinya*, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, 419–424.

²⁷ Vgl. z. B. SHARON SLIWINSKI, *The Childhood of Human Rights. The Kodak on the Congo*, in: *Journal of Visual Culture* 5 (2006), 333–363; KEVIN GRANT, *Christian Critics of Empire*.

so gravierend, dass die europäischen Christinnen und Christen sie nicht ignorieren konnten. In anderen Fällen wie zum Beispiel dem Völkermord an den Herero und Nama 1904 bis 1908 stellten sich zwar einige der in den Gebieten tätigen Missionare an die Seite der Herero, andere prangerten in Briefen an die Missionsleitung und weitere Korrespondenzpartner die Taten der Kolonialregierung an, gegenüber der deutschen Öffentlichkeit hielt sich die Mission mit Kritik jedoch zurück.²⁸ Die Publikationen schwiegen zumeist zu den von Deutschen verübten Gräueln. Diese Haltung verstärkte sich gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Anders sah dies zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus, als Missions- und Antisklavereibewegung Hand in Hand gingen und teilweise von denselben Personen angeführt wurden, namentlich von William Wilberforce in England.²⁹ Hier herrschte die Ansicht vor, dass die außereuropäischen Menschen aus der Abhängigkeit befreit oder zumindest der Sklavenhandel unterbunden werden müsse. Die Missionsbewegung des späten 18./frühen 19. Jahrhunderts verstand sich als »Wiedergutmachung« an den Menschen, die durch Europäer, durch Christen, versklavt worden waren.³⁰ Hier sollten Machtverhältnisse verändert, näher angeglichen (wenn auch nicht gleichgemacht) werden. Gleichzeitig konnten sich die Europäer, die häufig für, nur selten mit Menschen aus Afrika für deren Freiheit kämpften, wiederum überlegen fühlen. Und sie konnten sich als Christinnen und Christen denjenigen Europäern als überlegen empfinden, die zwar aufgrund ihrer Bildung und ihres Lebensstandards auf sie herabblickten, ihrer Ansicht nach aber aufgrund ihrer Taten unter ihnen standen.

Hinzu kam ein Aspekt, der die Frage nach kultureller Überlegenheit in ihrer Vielfalt deutlich macht: der Luxus. Neben Grausamkeit in der Behandlung von

Missionaries, Lantern Lectures, and the Congo Reform Campaign in Britain, in: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 29 (2001), 27–58.

²⁸ Vgl. HANNS LESSING, *Doppelte Loyalität. Politik und theologische Reflexion der Rheinischen Missionsgesellschaft zu Beginn des Kolonialkrieges in Namibia*, in: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 54 (2005), 81–95. Zur Frage von Mission und Macht vgl. ULRICH VAN DER HEYDEN / HOLGER STOECKER, *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945* (Missionsgeschichtliches Archiv 10: Geschichte), Stuttgart 2005. Vgl. ferner ANDREW PORTER, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion 1700–1914*, Manchester [u. a.] 2004; BRIAN STANLEY, *The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester 1990.

²⁹ Vgl. z. B. TRAVIS GLASSON, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, New York / Oxford 2012; JOHN POLLOCK, *Wilberforce*, London 1977; ANNE STOTT, *Wilberforce. Family and Friends*, Oxford 2012.

³⁰ Vgl. z. B. *Church Missionary Record* 1830, 1–4.

Sklaven und insbesondere im Sklavenhandel war Luxus einer der Vorwürfe von erweckten Christinnen und Christen gegenüber ihren »nichtchristlichen« Landsleuten, denjenigen, die nicht in ihrem Sinne christlich waren, einen anderen Lebensstil pflegten und andere religiöse Auffassungen vertraten. In der Vermeidung von Luxus fühlten sich die Erweckten anderen Europäern ebenso überlegen wie in der Vermeidung grausamer Ausübung von Macht und der Ausbeutung von Menschen. Hier war Nicht-Tun und Nicht-Haben – was in der Mission oft mit einem Nicht-Können, dem Fehlen der Mittel einherging –, mithin »Armut«, mit Überlegenheit assoziiert.

Gleichzeitig wurde der Luxus-Vorwurf auch gegenüber den Missionarinnen und Missionaren erhoben – von ihren europäischen Unterstützern. Wenn sie in den Missionsgebieten Hausangestellte hatten oder wenn sie sich in einem Palankin, einer Art Sänfte, tragen ließen, wurde dies in Europa als Luxus wahrgenommen – ein Vorwurf, der auch von säkularer Seite an die Mission hergetragen wurde.³¹ Immer wieder finden sich in den Korrespondenzen und in den Veröffentlichungen verteidigende Erklärungen, warum ein solches Vorgehen in Ghana oder Indien kein Luxus, sondern vielmehr notwendig sei. Der Indienmissionar Herrmann Mögling schrieb an die Unterstützergemeinden, seine Frau Pauline Backmeister, eine der begabtesten Missionarinnen des 19. Jahrhunderts, könne in Indien so viel wichtigere und hilfreichere Arbeit tun als reine Hausarbeit – während sie sich in Deutschland selbstverständlich auf den Haushalt beschränken würde. Im Frühjahr 1856, kurz nach ihrer Heirat, leitete Pauline Mögling selbstständig die Missionsstation Almanda im Kurg-Gebiet.³²

Luxus war aber etwas, das die Erweckten nicht nur bei Europäern inner- und außerhalb Europas und bei Missionaren sahen, sondern sie fanden Luxus auch in den Missionsgebieten, bei den herrschenden Personen. Beschwerden über das Festhalten an Luxus als einer der größten Bremsen im Bekehrungsprozess wurden wieder und wieder laut. Luxus wurde jedoch vor allem den »Anderen« zugeschrieben, denen, die sich nicht bekehren lassen wollten. In der Begegnung mit Brahmaninnen und Brahmanen wurde Luxus im Allgemeinen und das Tragen von Schmuck im Besonderen zu einem Merkmal der als renitent dargestellten Hindus, mithin zum Inbegriff des Anti-Christlichen.³³

³¹ Vgl. z. B. Heidenbote 1852, 66.

³² Vgl. JUDITH BECKER, Frauen in der Mission (Anm. 24); VEENA MABEN, Pauline Moegling. An Exceptional Mission Woman, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance, Norderstedt 2007, 324–342.

³³ Als eine Maßnahme, um seine renitente hinduistische Frau zur Konversion zu bewegen, befahl Hermann Anand Rao Kaundinya ihr nach seiner Rückkehr aus Basel, ihren »übermäßigen Schmuck« abzulegen, vgl. Heidenbote 1854, 25. Die Frau, Lakshmi, starb kurz darauf, ohne konvertiert zu sein.

Damit konnten sich die Mitglieder der Missionsbewegung wiederum als überlegen definieren, überlegen gegenüber ihren europäischen Landsleuten in der Luxus-Abstinenz ebenso wie überlegen gegenüber außereuropäischen Menschen, die, so wurde es dargestellt, Luxus dem Glauben an Christus vorzogen. Weltlich betrachtet, in Bezug auf Vermögen, Lebensstandard und häufig auch Bildung waren die meisten Missionsangehörigen unterlegen. Geistlich definierten sie sich als höherstehend.

Bezieht man nun die Konvertitinnen und Konvertiten ein, so wird das Bild noch komplexer: Wer zum Beispiel aus dem brahmanischen Hinduismus ins Christentum konvertierte, die Insignien seines Standes ebenso wie Schmuck und anderen Luxus aufgab, um nach missionarischer Ansicht christlich zu leben, der wurde in den Publikationen oft als höherstehend gegenüber europäischen Christinnen und Christen dargestellt, die gar nicht erst den Zugang zu bzw. die Gewöhnung an Luxus erlebt hatten.

Gleichzeitig wurde die Einheit der »echten« Christinnen und Christen in Bezug auf diesen Aspekt herausgestellt, egal in welchem Land der Welt sie lebten und wie ihre soziale Stellung oder ihre kulturelle Sozialisation war. Abgegrenzt wurde sich von denjenigen, die Luxus lebten, egal in welchem Land und in welcher Kultur. Die hier vorherrschende Differenz »kein Luxus – Luxus« war deutlich wichtiger als »europäisch – außereuropäisch«. Sie wurde parallelisiert mit der Unterscheidung »christlich – nichtchristlich«.

Neben diesen Armuts- und Luxusvorstellungen stand als weitere Definition von Armut die geistliche Armut. Gerade in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts wurde Armut auch als Nicht-Wissen um Christus und christliche Glaubensbestände definiert. Missionare und später auch Missionarinnen reisten aus, um vom christlichen Glauben zu erzählen und diese wahrgenommene Armut zu lindern. Während europäische Menschen das Evangelium gehört hatten, sich ihm aber verschlossen, so weite Teile der Missionsbewegung, hätten Menschen außerhalb Europas noch gar keine Chance gehabt, vom Christentum zu hören. Dem müsse abgeholfen werden. Zum einen war die Hoffnung in Bezug auf außereuropäische Menschen größer als in Bezug auf Europäer und Europäerinnen, dass sie zu »echten« Christen würden. Zum anderen meinte man, ihnen etwas Gutes zu tun, indem man der wahrgenommenen geistlichen Armut abhelfe.

Doch auch wenn Menschen in außereuropäischen Ländern zum Christentum konvertiert waren oder sich zumindest offiziell bekehrt hatten, wurde bei ihnen noch geistliche Armut festgestellt, Armut in Bezug auf die »richtige« Frömmigkeit und auf die »richtigen« Ausdrucksformen von Frömmigkeit, die »richtigen« Praktiken.³⁴ Was aber in den jeweiligen Missionsgebieten die »richtigen« Formen

³⁴ Vgl. dazu auch Dipesh Chakrabarty's Hinweis, dass Europäer Menschen außerhalb Europas meistens als »noch nicht« auf Augenhöhe stehend betrachteten, DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*,

sein könnten, darüber wurde intensiv diskutiert. Inwieweit sollten sich Konvertitinnen und Konvertiten in Afrika oder Asien europäischen Formen anpassen? Wo konnten sie eigene Traditionen einbringen? Es scheint, dass im Lauf des 19. Jahrhunderts der Handlungsspielraum für Konvertierte geringer wurde und die Uniformierung im europäischen Sinne größer. Dazu gehörten Werthaltungen ebenso wie Frömmigkeitspraktiken. Beides sollte vermittelt werden. Im Zuge dieser Interaktionen wandelte sich jedoch auch die Frömmigkeit der Europäerinnen und Europäer in den Kontaktzonen.

So war eines der wichtigsten Ideale der Erweckten innere und äußere Ruhe. Bei einer Erweckung in und um Kannur in Südindien in den Jahren 1847/1848 äußerten die meisten Inderinnen und Inder ihre Sündenerfahrung indessen mit lautem Weinen und Schreien – für viele Europäer ein verstörendes Erlebnis.³⁵ In dem Bemühen, auch dies als Ausdruck »echter« Bekehrung anzuerkennen und es in seinen kulturellen Kontext einzuordnen, veränderte sich die Definition von »echtem« Christentum und die Bedeutungszuschreibung von Ruhe auch bei manchen Europäerinnen und Europäern. Dies lässt sich nicht nur in ihrer Korrespondenz erkennen, sondern wurde auch in den Missionszeitschriften veröffentlicht und der Leserschaft erläutert. Dadurch wurde auch deren Konzeption von »echtem« Christentum erweitert.³⁶

Die Erfahrung von Differenz wurde aufgrund des Willens zur und der festen Überzeugung von Einheit unter allen »echten« Christinnen und Christen überspielt durch die Übernahme oder zumindest Akzeptanz von anderen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens.³⁷ Dadurch entstand in den Kontaktzonen ebenso wie in Europa eine Kontaktreligiosität, gekennzeichnet durch eine veränderte religiöse Praxis und modifizierte religiöse Auffassungen, die aus den Begegnungen mit Menschen außerhalb Europas resultierte.

Princeton / Oxford 2000. Dies galt auch im religiösen Bereich, wo die außereuropäischen Christinnen und Christen als »Kinder« oder »jung« angesehen wurden. Ausführlich argumentierte so auch GUSTAV WARNECK, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen (Anm. 18).

³⁵ Der *Heidenbote* meinte, dies mit unterschiedlichen Charakteren der Menschen erklären zu müssen, vgl. *Heidenbote* 1848, 9.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich JUDITH BECKER, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität 1834–1860* (VIEG 238), Göttingen 2015.

³⁷ Vgl. dazu auch das Beispiel des Betens bei SABINE HÜBNER, *To Sigh before God. Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu*, in: Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World* (VIEG Beiheft 107), Göttingen 2015, 157–178.

2. Nächstenliebe: Mitgefühl, Mitleid und das Helfen

Eine neue Perspektive auf die Armut bringt die Frage nach der Motivation zu helfen ein. Viele der Missionsquellen beantworten diese Frage mit »Nächstenliebe«, in der Sprache der Zeit: Liebe zu den »armen Heiden«. ³⁸ Aus Liebe zu Gott und Dankbarkeit für die eigene Bekehrungserfahrung wollten die Missionare, so schrieben viele Basler in ihren Bewerbungen, nun auch andere Menschen daran teilhaben lassen - und zugleich einen Dienst an Gott tun, indem sie das Reich Gottes ausbreiteten.

Analytisch ist hier neben der theologischen Definition von Nächstenliebe nach der Zuordnung von Mitleid und Mitgefühl, nach Überlegenheits- und Gleichheitsvorstellungen zu fragen, die sich im Helfen, in der wahrgenommenen Linderung von materieller und geistlicher Armut, zeigten. Beides konnte als eine Form von Nächstenliebe verstanden werden, hatte aber sehr unterschiedliche Implikationen. Während Mitleid immer Überlegenheit impliziert und eine - sei es noch so unbewusste - Hierarchie ausdrückt, besteht Mitgefühl darin, sich mit der Person, mit der man fühlt, auf eine Stufe zu stellen. ³⁹ Hier prägen Einheitsvorstellungen das Gefühl. In der Mission fand sich beides.

Die Unterscheidung zwischen Mitleid und Mitgefühl ist eine analytische; sie spiegelt sich zwar inhaltlich, nicht aber begrifflich in den Missionsquellen. Dort kommt das Begriffsfeld »Mitgefühl« kaum je vor; beide Aspekte werden durch »Mitleid« abgedeckt, und auch dies wird nur selten so benannt. Der Inhalt ist jedoch prominent vertreten, vor allem in der Rede von den »armen Heiden«. Der Weg, Mitleid oder Mitgefühl in den Quellen zu finden, führt über die - sehr häufige - Verwendung des Begriffsfelds der Armut.

Dies gilt zumindest für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Basler Mission, auf die ich mich im Folgenden beschränke. Wenn man die Korrespondenz der Missionare nach den Begriffsfeldern »Mitleid« und »Mitgefühl« durchsucht, so fällt als Erstes auf, dass die Missionare die Begriffe, insbesondere »Mitleid«, häufig auf sich selbst anwendeten. Sie baten um Mitleid für sich und ihre Situation, und damit war durchaus an den meisten der wenigen Stellen das »Bemitleiden« gemeint. Die Korrespondenzpartner sollten sich in ihre Situation hineinversetzen (Mitgefühl) und dann Mitleid mit ihnen empfinden. Dadurch

³⁸ Vgl. z. B. die Bewerbung Christian Leonhard Greiners: BMA, BV 139, Lebens-Geschichte des Christian Leonhard Greiner, 2v.

³⁹ Zum Mitleid vgl. MARIANNE GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, New York 2007; FELICITY JENSZ, *Hope and Pity. Depictions of Children in Five Decades of the Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt, 1860-1910*, in: Judith Becker / Katharina Stornig (Hg.), *Menschen - Bilder - Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018.

dass sie also sich selbst in der wahrgenommenen Hierarchie »unten« einordneten, konnten sie einerseits Demut – eine wichtige Werthaltung in der Mission – demonstrieren. Andererseits hofften sie, auf diese Weise die Aktivität der europäischen Korrespondenzpartner zu wecken. Immerhin appellierten sie an deren Handlungsmacht. An einigen Stellen wurde um Mitleid und Geduld gebeten,⁴⁰ an anderen um »Kampf« für die Mission.⁴¹ Die Selbstverortung »unten« durch den Appell ans Mitleid sollte also die Leserinnen und Leser zur Aktivität anregen.

In manchen Fällen sollte der Appell an das Mitleid die Leserinnen und Leser auch beschwichtigen. So geschah es vor allem im Fall von Herrmann Mögling, der mehrfach in Konflikt mit der Missionsleitung geriet, jedes Mal wegen Insubordination. Der Appell an das Mitleid in einem Bußbrief konnte helfen, die Wogen zu glätten.

Die Missionare baten auch um Mitgefühl oder drückten ihr Mitgefühl gegenüber der Missionsleitung aus, zum Beispiel ebenfalls Herrmann Mögling, als die Frau des Missionsinspektors Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann schwer erkrankt war.⁴² Damit festigte er die Beziehung zum Missionsinspektor. Ein Appell an das Mitgefühl der Menschen in Europa sollte die Einheit zwischen den Missionaren und ihren europäischen Unterstützerinnen und Unterstützern evozieren und die Gemeinschaftsvorstellungen stärken. Auch dies würde letztlich zu einem höheren Engagement für die Mission in Europa führen, so schien man zu hoffen. Daneben erinnerte es aber auch an die geglaubte christliche Gemeinschaft über Ländergrenzen und geographische Distanzen hinweg.

Sehr selten nur wurde das Wort »Mitleid« auf nichtchristliche Menschen angewendet. Hier wurde fast ausschließlich ein Wort aus dem Begriffsfeld der Armut genutzt, zumeist der Verweis auf die »armen Heiden«. Damit wurde stärker noch als bei der Nennung des Mitleids das Hierarchiegefälle zwischen europäischen christlichen Missionaren und außereuropäischen nichtchristlichen Menschen betont. Dieser Ausdruck war so verbreitet, dass er nicht wie die Nennung von Mitleid unmittelbar zu Aktivität aufforderte – zumindest nicht über die Fürbitte für die »armen Heiden« hinaus, zu der selbstverständlich immer wieder aufgerufen wurde und die vielleicht an erster Stelle im Bewusstsein der Leserinnen und Leser stand, wenn die »armen Heiden« genannt wurden.

Häufiger wurde das Begriffsfeld »Mitleid« auf außereuropäische Christinnen und Christen angewendet. Dabei ging es zum einen um Menschen, die materielle Not litten. Zum anderen wurden solche mit Mitleid bedacht, die nach Ansicht der Missionare nicht »richtig« glaubten, also geistliche Armut litten. In beiden Fällen war das Hierarchiegefälle eindeutig. Dies galt aber nicht nur für außereuropäische Christinnen und Christen. Es wurde genauso auf als »nichtchristlich«

⁴⁰ BMA, C-1.3 Mangalur, Nr. 20, H. Mögling, Mangalore 1847, 5.

⁴¹ BMA, C-1.2 Mangalur, Nr. 11, S. Hebich, Mangalore 1836, 4v.

⁴² BMA, C-1.3 Mangalur, Nr. 7, H. Mögling, Mangalore 1847, 4.

wahrgenommene Europäerinnen und Europäer angewendet. Nur einen Unterschied gab es: In den meisten Fällen hielt man die »nichtchristlichen« Europäer für verloren, während man bei außereuropäischen Menschen die Hoffnung nicht aufgab. Daher wurden diese in höherem Maße als Europäer mit Mitleid bedacht. Denn auch Mitleid ist, bei aller implizierten Ungleichheit, ein Weg, eine Beziehung aufzubauen. Europäischen »Ungläubigen« wurde auch die Beziehung – oder zumindest eine positive Beziehung –, also etwas anderes als die Wahrnehmung als »Feinde«, häufig verweigert.

Doch die Missionare berichteten nicht nur über Europäer, die Mitleid übten. In den handschriftlichen Briefen wird Mitleid sowohl Europäern als auch Indern und Indern zugeschrieben – christlichen ebenso wie hinduistischen. Mitleid an sich wurde – ebenso wie Mitgefühl – nicht als exklusiv »christliche« Tugend wahrgenommen. 1837, im ersten Jahr seines Aufenthalts in Indien, traf Samuel Hebich bei einer Rundreise auf ein krankes Paar, das »sehr mitleidig« von seiner Nachbarin gepflegt wurde.⁴³ 1841 schrieb Herrmann Mögling bei einem Bericht über eine Seuche, die Kranken würden »mitleidig« durch den Krankenpfleger versorgt.⁴⁴ Mitleid wurde weder als eine exklusiv christliche noch als eine exklusiv europäische Tugend wahrgenommen, obgleich in der Korrespondenz und den Publikationen die Leserinnen und Leser in Europa die ersten Ansprechpartner waren und daher im Vordergrund standen.

Aber auch wenn Mitleid nicht als ausschließlich christlich galt, so wurde es doch als fundamental christlich wahrgenommen, denn in seinen Ausdrucksformen und in den durch Mitleid angeregten Handlungen galt es der Mission als praktizierte Nächstenliebe.

3. Conclusio

Die Selbstverständnisse in der Mission waren selbst in diesem kleinen Ausschnitt aus Themen von Kontakten mit »Anderen« vielfältig und uneindeutig; sie wurden je nach Situation und Perspektive anders definiert. Gegenüber denselben Gruppen konnten sich die europäischen Missionare als überlegen oder als unterlegen verstehen, je nachdem unter welchem Gesichtspunkt sie auf die Beziehung blickten. Ihre Schulbildung war häufig schlechter als die von Brahmanen. Wenn sie aber »europäisches« Wissen als Maßstab anlegten, war ihre Bildung überlegen.

Besonders deutlich wurde die Perspektivität von Superioritätsvorstellungen bei der Diskussion zum Umgang mit Luxus. Schon was Luxus war und wem er vorgeworfen werden konnte, war in der Missionsbewegung umstritten. Wer aber

⁴³ BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, 1837, 12r.

⁴⁴ BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 6, H. Mögling, Jahresbericht, 3r.

wem überlegen schien, das kam erst recht auf die Perspektive an: diejenigen, die sich keinen Luxus leisten konnten, gegenüber denen, die in Luxus lebten? Ganz oben standen nach Ansicht der Mission diejenigen, die erst in Luxus gelebt hatten und ihn dann aufgaben: außereuropäische Konvertitinnen und Konvertiten.

Auch die Definitionen von »Menschlichkeit« konnten differieren: »Menschlichkeit« konnte im Sinne der Nächstenliebe als aktiver Humanitarismus verstanden werden oder als auf christlichen Glaubensüberzeugungen gegründete Gemeinschaft aller Menschen oder zumindest aller Christen. Insbesondere die Abbildungen haben gezeigt, wie einerseits kulturelle Überlegenheit medial inszeniert wurde und andererseits Überlegenheit durch Bilder von humanitären Einsätzen visualisiert wurde. Gleichzeitig dienten diese Bilder der Spendenwerbung und der Werbung um Mitgefühl, Mitleid und Engagement für die »armen Anderen«. Dem lagen Einheits- ebenso wie Superioritätsvorstellungen zugrunde.

Mitgefühl und Mitleid sollten Handlungen der Nächstenliebe hervorbringen. Sie hatten aber noch einen anderen Effekt, und dieser zeigte sich zumeist, aber nicht nur, in der Beziehung von Europäern untereinander: Auch hier wurde um Mitleid gebeten und damit bewusst eine hierarchische Beziehung eröffnet. Dieses Vorgehen diente der Beziehungspflege. Auch Mitleid brachte oder hielt die Menschen in Kontakt.

Am komplexesten ist die Frage nach Superiorität und Einheit in Bezug auf Machtverhältnisse zu beantworten – und sie muss für jeden Fall neu beantwortet werden. Eines aber ist klar: Aus europäischer Perspektive waren die europäischen Christinnen und Christen eigentlich immer in Superiorität, und sei es aufgrund ihres Glaubens. Daher lässt sich noch etwas näher zuspitzen: Ganz »oben« standen nach Ansicht der Missionsbewegung ihre eigenen Mitglieder: Europäische Missionare und Missionarinnen und deren Unterstützer, denn sie wurden auch einflussreicheren Europäern übergeordnet, denen sie geistliche Armut vorwarfen.

Neben der Komplexität und Perspektivität ist freilich noch ein anderer Aspekt bemerkenswert, die Kehrseite der Medaille: Wer von seiner eigenen Superiorität überzeugt war oder sie verteidigen wollte, der konnte immer eine Perspektive wählen, die zeigte, dass die Europäer den »Anderen« überlegen waren.