

Die Seite der Redaktion 5

Beiträge zum Thema: Ökotheologie

Dietrich Werner: Öko-theologische Ansätze zur Überwindung des
»herrschaftsbezogenen Anthropozentrismus« in der ökumenischen
Bewegung. Ein erster kurzer Überblick 7

Diana Lunkwitz: Mission – Macht – Ökosystem.
Missionsgeschichtliche Erörterungen zu Ökosystemen
in afrikanischen und nordamerikanischen Kontexten sowie Hawai'i 25

Carola Roloff: Achtung vor dem Leben im Öko-Buddhismus.
Intersein, Nachhaltigkeit & Schöpfungsmythen im Kontext
integrierter Transformation 47

Aysun Yaşar: Eine zeitgenössische islamische Ökotheologie.
Von einem anthropozentrischen zu einem »anthropomarginalen« Ansatz .. 70

Wolfgang Schürger: Hiob in der Klimakrise – zum Potential der
abrahamitischen Religionen in der Großen Transformation 85

Megan Arndt: Um das Gute wissen, das Gute wollen – und anderes tun.
Ethische Überlegungen in Blick auf die Klimakrise 106

Isis Ibrahim: Ökotheologie interkulturell – Impulse aus Lateinamerika 123

Stefan Silber: Entkolonisierung der Schöpfungstheologie.
Widerstand und Beiträge indigener Völker Lateinamerikas 144

Jangsaeng Kim: The Canaan Movement and Its Attributes
in Korean Christianity 157

Juliane Stork: »...a time before colonization in which we were intact
as indigenous peoples«. Bezugnahmen auf indigenes Umweltwissen
in südafrikanischen African Initiated Churches 173

Julia Blanc: Mission (im)possible? Wofür missionieren christliche Umweltaktivist:innen? 191

Marcel Ngirinshuti: Aktionsforschung zur Ökotheologie im Jugendbereich. Das Fallbeispiel des Programms »Enfant Vert« in Kamerun 201

Simon Wiesgickl: Planetarische Körper, indigenes Wissen und Gott als Vogel. Auf dem Weg zu einer postkolonialen Schöpfungstheologie innerhalb der planetaren Wende 215

Forum

Grußwort von Jürgen Moltmann für die DGMW/IIMF-Jahrestagung »Gemeinsam im Oikos leben. Ökotheologie, Nachhaltigkeit und Mission« 233

Berichte + Dokumentationen

Report on the Second Conference of the Network Intercultural Theology (NIT) (*Leita Ngoy, Johanna Schade, Hanyi Zhang*) 239

Ökologische Gerechtigkeit theologisch interdisziplinär denken. Fachkonferenz zum Thema Ecojustice in Stellenbosch, Südafrika (*Alena Höfer*) 244

Interkulturelle Theologie, Ökumene und Mission in der Ausbildung (*Michael Biehl*) 250

Rezensionen

Klaus Hock/Claudia Jahnelt/Klaus-Dieter Kaiser (Hg.): Mission in Film und Literatur. Band 1: Heuristische Annäherungen: Kontexte – Akteur:innen – Ambivalenzen (*Ulrich Dehn*) 257

Tilo Wesche: Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum (*Dominik Gautier*) 259

Anna Kirchner: Arabischsprachig und evangelikal in Israel. Identität im Konflikt (*Markus Roser*) 261

Klaus Hock/Claudia Jahnel (Hg.): Theologie(n) Afrika. Ausgewählte Schlüsselbegriffe in einem umstrittenen Diskursfeld (<i>Judith Bachmann</i>)	264
Murthy Jayabalan: First World War and Its Impact on German Lutheran Mission Societies in India. Special Reference to Leipzig Evangelical Lutheran Mission (<i>Diana Lunkwitz</i>)	266
Jürgen Schuster: Gemeinsam unterwegs – Mission verändert, Mission verändert sich (<i>Christoffer H. Grundmann</i>)	267
Redaktion/Verfasser_innen und Rezensent_innen	270

Mission – Macht – Ökosystem

Missionsgeschichtliche Erörterungen zu Ökosystemen in afrikanischen und nordamerikanischen Kontexten sowie Hawai‘i

Diana Lunkwitz

Am 30. März 2023 erging die Erklärung des Vatikans zur »Doktrin der Entdeckung«. Die *Canadian Conference of Catholic Bishops* hatte ein öffentliches Statement hierzu und zum Terminus »*Terra nullius*« zusammen mit dem *Canadian Catholic Aboriginal Council* und weiteren römisch-katholischen Organisationen bereits 2016 angeregt.¹ In der vatikanischen Positionierung heißt es nun einerseits: In der Geschichte haben Päpste »Gewaltakte, Unterdrückung, soziale Ungerechtigkeit und Sklaverei [...] einschließlich derjenigen, die gegen indigene Völker begangen wurden«, verurteilt. Andererseits hat es durch Christen »böse Taten gegen indigene Völker«² gegeben und die Entdeckungsdoktrin wurde in mehreren Ländern zur Legitimierung des Landraubs in der Rechtsprechung missbraucht. Schließlich betont diese Mitteilung aus zwei Dikasterien, die zudem explizit auf vier päpstliche Bullen hinweist, vielfache Vergebungsbemühungen von Päpsten und die »Solidarität mit den indigenen Völkern«. Die Entdeckungsdoktrin entspreche somit nicht dem römisch-katholischen Glauben.³

In den anschließenden Erörterungen werden Anfragen zur Produktion von *Indigenität* und missionshistoriografische Verarbeitungen von ökosystemischen Elementen (wie Baum, Tier, Berg) sowie deren Wechselbeziehungen mit den

1 <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-to-doctrine-of-discovery-and-tn.pdf> (16.11.2023).

2 <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/03/30/230330b.html> (16.11.2023).

3 <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/03/30/230330b.html> (16.11.2023).

menschlichen Akteurinnen und Akteuren untersucht. Die Analyse behandelt römisch-katholische und protestantische Missionsunternehmungen im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die alle in verschiedenen Ökosystemen der tropischen Klimazone stattfanden. Nach den einleitenden Vorbemerkungen zu den Leitthemen Mission, Macht und Ökosystem (unter I.) kommen exemplarisch Perspektiven zu Aushandlungen von Mission im Ökosystem in den Blick. Hier liegt der Fokus auf dem östlichen (unter II.1), dem westlichen und südlichen Afrika (unter II.2) sowie auf dem ozeanischen Kontext von Hawai'i (unter II.4). Zudem werden missionshistoriografisch erschaffene Raumvorstellungen bezüglich Ökosystemen des nördlichen Amerika analysiert (unter II.3). Ein Fazit fokussiert die Ergebnisse der Quellenanalyse (unter III.).

Verortungen entlang von Überlegungen zu ökosystemischer Konnektivität relativieren konstruierte Staatsgrenzen. So lassen sich mit dem Fokus auf Ökosysteme multivalente Machtkonstellationen ausloten, die Missionsgeschichtsschreibung teils auch als Umweltgeschichtsschreibung (*environmental history*) und *vice versa* bedingten. Die (missions-)theologiegeschichtliche Relevanz zeigt sich beispielsweise in Darstellungen, in denen Pflanzungen von eingeführten Baumarten als *landmarks* genutzt wurden, um augenscheinliche Missionserfolge im Ökosystem zu theologisieren und zu lokalisieren. Wo Praktiken in den lokalen Religionen durch die Umgestaltung des Ökosystems nicht mehr ausgeübt werden konnten, wird die religionshistoriografische Bedeutung ablesbar. Im Ökosystem wirkten fremde und lokale – menschliche sowie nicht-menschliche (z. B. Mikroorganismen als Krankheitserreger) – Akteure zusammen. Wie in der Umweltgeschichtsschreibung herausgearbeitet wurde, fanden in lokalen Aushandlungen weitere Austauschprozesse statt, die sich mehrdimensional, dynamisch sowie in »komplexen globalen Beziehungen«⁴ vollzogen. Für die Missionsgeschichtsschreibung stellt sich die Frage, inwiefern *Indigenität*, *Wildnis*, *Unzivilisiertheit* und *Kulturlosigkeit* als Motivatoren für Missionsunternehmungen produziert und reproduziert werden. Diese konstruierten Imaginationen zu Initiierung, Legitimierung und Fortsetzung von *Mission* implizierten kreierte Wirklichkeiten von Unberührtheit und Naturbelassenheit. Dementsprechend ist das missionsbezogene Material auch zu lokal spezifisch ausgehandelten und reformulierten Konzeptualisierungen von Mission zu befragen.

4 Patrick Kupper, *Umweltgeschichte*, Göttingen 2021, 117.

I. Mission – Macht – Ökosystem

Den Fragehorizont kennzeichnet die Verwobenheit der Themen Macht, Ökosystem, Mission wie auch Indigenität. Bei der Konzeptualisierung von *Macht* ist eine hegemoniekritische Lesart leitend, überwiegend von Publikationen männlich positionierter Autoren, die von Institutionen in imperialen anglophonen Bereichen finanziert wurden.⁵

Das Konzept *Ökosystem* findet in der Lehre vom Haus(-halt) in der Ökologie als einer Teildisziplin in der Biologie seine Anwendung. Erst 1935 ist es durch den britischen Botaniker und Ökologen Arthur G. Tansley (1871–1955) in Fachdebatten eingeführt worden. Zum Ökologie-Begriff wird in disziplinengeschichtlichen Darstellungen hingegen bereits mit Ernst Haeckels (1834–1919) Bestimmungen eingesetzt:

»Unter Oecologie verstehen wir die gesammte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle »Existenz-Bedingungen« rechnen können. Diese sind theils organischer, theils anorganischer Natur;«⁶

Vor den 1890er Jahren bezeichnete der Sammelbegriff bestimmte Aktivitäten in der Zoologie, Botanik, Physiologie, Geografie und Ozeanografie in Gebrauch.⁷ Eine einheitliche Definition von »Oekologie« findet sich auch in Haeckels *Zoologie* nicht. Ambivalente Forschungsdebatten um den Rassenideologen und Begründer des Deutschen Monistenbundes können hier zwar nicht ausgeführt werden. Jedoch unterstrich bereits Frank N. Egerton die nationalistisch-chauvinistische Haltung des Eugenikers Haeckel,⁸ welche auch den Untersuchungszeitraum charakterisiert.

5 Zum untersuchten Quellenmaterial gehören Monografien, Expeditionserzählungen, Zeitschriftenartikel, fotografische Abbildungen, Karten, Gemälde.

6 Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*. Bd. 2: *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin 1866, 286.

7 Kurt Jax/Astrid Schwarz, *The Early Period of Word and Concept Formation*, in: Dies. (Hg.), *Ecology Revisited*, Dordrecht 2011, 149–153, hier: 149.

8 Frank N. Egerton, *History of Ecological Sciences*. Part 47: *Ernst Haeckel's Ecology*, in: *Bulletin of the Ecological Society of America* 94/3 (July 2013), 222–244, hier: 240; siehe auch Maria N. Miriti u. a., *The History of Natural History and Race. Decolonizing Human Dimensions of Ecology*, in: *Ecological Applications* 33/1 (2023), 1–22.

Der hier angefragte »Ökosystem«-Begriff geht aus dem *Übereinkommen über die Biologische Vielfalt* (1992) hervor. »Ökosystem« meint darin ein offenes System und »einen dynamischen Komplex von Gemeinschaften aus Pflanzen, Tieren und Mikroorganismen sowie deren nicht lebender Umwelt, die als funktionelle Einheit in Wechselwirkung stehen«⁹.

Mission bezieht sich auf Mitarbeitende der Gesellschaften, Kirchen und Orden sowie auf Aushandlungen, die unter der Beauftragung durch diese Institutionen stattfanden. Theologien, Kosmologien und Weltkonstruktionen wurden als Teil des ökosystemischen Raumes vielseitig neu verhandelt, rekontextualisiert und reformuliert.¹⁰ Zudem haben Karolin Wetjen und Manke Jiang jüngst auf die Zusammenführung von missions- mit religionshistoriografischem Historisieren hingewiesen.¹¹

Missionsbezogene Eroberungsperspektiven verwendeten die Bezeichnungen *indigen*, *eingeboren* oder *native*. Mit »Indigeneity« wurden ab der Gründung des *Inter-American Indian Institute* (1942) kolonisierte Völker bezeichnet. Die *Charter of the United Nations* (1945) sollte dann dem Impetus als »zu Entwickelnde« entgegenwirken. Jene in San Francisco formulierten Menschenrechte nahm auch die *Asian-Africa Conference in Bandung* (1955) auf. Gegenwärtige Darstellungen der *United Nations* von »indigenous peoples« (siehe die *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [2007] oder die Verwendung im Kontext der globalen Covid-19-Pandemie) schließen weiterhin Exotisierungen, Essentialismen und Stereotypisierungen von Personen ein. Eine Dichotomie von Siedler/Indigene, welche mit dem Quellenmaterial zu konkretisieren ist, wird darin bis heute euphemistisch fortgeschrieben.¹²

Christentumshistoriografische Aufarbeitungen in den aktuellen klimatischen Herausforderungen lassen sich zudem zwei Tendenzen zuordnen: Zum einen entsteht der Eindruck, Wissensproduktionen zu so verstandenen indigenen Perspek-

9 https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1995/1408_1408_1408/de#fn1 (16.11.2023).

10 Siehe Diana Lunkwitz, *Hunting, Planting and Malaria: How Cameroonian Ecosystems Changed the Basel Missionaries' Worldviews*, in: *Studies in World Christianity* 30/1 (2024), 4–23.

11 Siehe Karolin Wetjen, *Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900*, Stuttgart 2021; Manke Jiang, *Mission and Religious Research around 1900. Heinrich Hackmann's (1864–1935) Research on Chinese Buddhism in the Context of Protestant German Missions*, Vortrag vor dem Network of Intercultural Theology, Würzburg 4.10.2023.

12 Vgl. Charlotte Schumann, *Indigenität*, in: *PERIPHERIE. Politik • Ökonomie • Kultur* 149/38 (2018), 100–104; Christina Petterson, *The Missionary, the Catechist and the Hunter. Foucault, Protestantism and Colonialism*, Leiden 2014, hier: 183.

tiven sollen hinsichtlich humanökologischer Zusammenhänge mehr Gehör finden. Kritiken an globalwirtschaftlichen Zusammenhängen gibt es dabei kaum. Zum anderen werden – wiederum in humanökologischen Wechselbeziehungen und zu Imaginationen von Raum und Zeit – Wissensproduktionen von Mitarbeitenden der Missionsgesellschaften, Kirchen und Orden erarbeitet. Zu dieser Relektüre-Strategie gehören die Ausarbeitungen im Anschluss.

II. Missionsgeschichte und Ökosysteme

Die folgenden Ausschnitte beziehen sich auf organisierte Unternehmungen in einem gewählten weltpolitischen Zeitrahmen. Zwei Forschungsfragen sind in den drei Unterkapiteln leitend: (1) Wie werden ökosystemische Elemente in der Konzeptualisierung von Mission eingesetzt? Hierbei wird auf textliche Produktionen der Siedler/Indigene-Dichotomie, der Nutzen-Verwertungsperspektive sowie von Imaginationen zu Nation, Religion, Raum und Zeit hin gelesen. (2) Inwiefern können mehrperspektivische Konstellationen in der situierten Wissensproduktion¹³ zu Mission erschlossen werden? Unter Bezugnahme auf Überlegungen der US-amerikanischen Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway wird Objektivität beanspruchendes, und damit Ungleichheiten und Hierarchien produzierendes Wissen zurückgewiesen. Im Weiteren sind (situiertes) Wissen wie auch Handlungsmacht (*Agency*) diskursiv und sozial konstruierte Wirklichkeiten, die näherer Bestimmungen in der Analyse bedürfen.

II.1 Im östlichen Afrika

Missionsmitarbeitende entwickelten als erste Ausbeutungsstrategien und entwarfen Perspektiven der Nutzung und Verwertung von Ökosystemen. In den Expeditionserzählungen des so bezeichneten Pioniers der Missionsarbeit in Ostafrika¹⁴, Johann Ludwig Krapf (1810–1881), findet sich ein hierarchisierendes Naturverständnis. Krapf hatte Theologie in Tübingen studiert, war in der Basler Missionsanstalt ausgebildet und von der *Church Missionary Society* entsandt und

13 Siehe Donna Haraway, *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), 575–599.

14 Jochen Eber, *Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika*, Riehen 2006.

finanziert worden. Bislang wird seine Person insbesondere zu seiner missionierenden Strategie und mit Blick auf seine linguistischen und geografischen Arbeiten diskutiert. Daneben planten Krapf und seine Mitarbeiter Johannes Rebmann (1820–1876) und Johann Jakob Erhardt (1823–1901) strategische Ausbeutungen in Regionen des heutigen Kenia.¹⁵

Bei der Beschreibung des Landes formuliert Krapf in der Perspektive eines aus Europa und Schwaben stammenden Missionsmitarbeiters seine Zukunftsvision: »Das wird einmal ein herrliches Land sein, wenn christliche Kultur in ihm blühen wird.«¹⁶ Die lineare Zeitvorstellung überschreibt auch Krapfs Verständnis von Missionsunternehmungen. Hierbei zielten die Expeditionen in lokalen Ökosystemen auf die Umsetzung seiner Überzeugung, die ihm gemäß derjenigen von David Livingstone (1813–1873) entsprach, dass das Kartografieren der missionarischen Eroberung von Menschen zeitlich vorausgeht:

»das Ende der geographischen That ist nur der Anfang des Missions=Unternehmens. Geographen, welche sich bestreben, die Menschen besser mit einander bekannt zu machen, Soldaten, welche gegen Unterdrückung kämpfen, und Matrosen, welche Gefangene aus den Ketten des Todes befreien, wirken alle, sowohl als die Missionarien, zusammen, um die herrliche Vollendung der Rathschlüsse Gottes über die afrikanische Menschheit zu beschleunigen.«¹⁷

Mit seinen eigenen Verortungen der Pflanzen- und Tierwelt sowie der geologischen Umwelt, welche Krapf nach seinem Kenntnisstand vornimmt und den Lesenden präsentiert, korrelieren gleichermaßen seine und die von seinen Mitarbeitern mitgebrachten Gottesvorstellungen. Glorifizierungen und Eroberungsphantasien gehen in ambivalenten Zuordnungen ineinander über. Nach Johannes Rebmans Blickwinkel, den Krapf anführt, war das Kilimandscharo-Bergmassiv vom »Schöpfer des Weltalls zum König der Berge Ostafrikas« mit seiner »Silberkrone« erklärt worden.¹⁸ Tiere hingegen sind häufig reduziert auf ihre Körperteile, deren ökonomischer Wert beworben wird. Wie ein imaginierter Raum durch die Lokalisierung von Tierkörperteilen konstruiert wird, lässt sich anhand

15 Siehe Diana Lunkwitz, Christliche Mission und imperialistische Ausbeutung von Ökosystemen, in: Ruth Gütter u. a. (Hg.), Zukunft angesichts der ökologischen Krise? Theologie neu denken, Leipzig 2022, 260–281.

16 Johann Ludwig Krapf, Meine größere Reisen in Ostafrika, 2. Teil, Kornthal/Stuttgart 1858, 119.

17 Krapf, Meine größere Reisen, 397.

18 Krapf, Meine größere Reisen, 41 (unter: Rebmans erste Reise nach Dschagga).

Krapfs dargelegter Begegnung mit einem »Mkamba« zeigen. Dieser hätte von Elefantenzähnen in einem »Land Namens Kikuju« berichtet, die aufgrund ihrer Größe für den Transport zur Küste zersägt werden müssten.¹⁹ Die afrikanische Natur wird als ein perspektivisch gebundener Raum erdacht, welcher nicht ökosystemisch und auf Interaktionen basierend verstanden wird, sondern in dem der eindringende *Kultur-Mensch* der Natur gegenübersteht. »Kultur« konzeptualisiert Krapf quantitativ und ebenfalls hierarchisierend. Es ist die Rede von viel, wenig, höhere, ohne, christlicher und europäischer Kultur. Auch die Unterscheidung von zur Kultur fähig oder nicht fähig soll die Christianisierung und den Handel im Sinne des Missionars vorbereiten.²⁰

In Zusammenhang mit den zwei Kriterien zur Konzeptualisierung einer afrikanischen Natur, ihrem marktwirtschaftlichen Nutzen und ihrem Potential zur europäischen Kultur steht in Krapfs Beschreibungen das dritte Merkmal eines sozialen Kapitals. Böden, Naturmaterialien sowie die im *Naturraum* wohnenden Menschen werden als verwendbar für das Christentum gezeichnet. Differenzierungen von Gemeinschaften und einzelnen Personen finden sich im abschließenden Aufruf an die »Missionarien« nicht mehr. Selbst durch die »Zustände der materialistischen Heiden« und die »jahrelange Fruchtlosigkeit« dürften die Kultivierungsbemühungen nicht aufhören.²¹ Krapfs Mitarbeiter Johann Jakob Erhardt bietet eine besonders detaillierte Untersuchung zu marktwirtschaftlichen Ausbeutungsinteressen und der Einführung eines kapitalistischen Steuersystems. So hält Erhardt beispielsweise eine 60-fache Ertragssteigerung, ohne dass Weideland und Wälder für den Bedarf zu wenig würden, für möglich.²² Die »wilde[n] Thiere« müssten gewinnbringend verwertet werden. Erhardt nennt Elfenbein, Hörner von Büffel und Nashorn und die afrikanische Zibetkatze (mit deren Duftstoff 2023 Charles III. erstmals nicht mehr zum König gesalbt wurde).²³

An Johann Ludwig Krapfs teils sehr innigen Beschreibungen, die von Situationen zwischen Leben und Tod im Ökosystem berichten, wird wiederholt ablesbar, wie sein Überleben ständig von der Hilfe, Pflege, Expertise und Gastfreund-

19 Johann Ludwig Krapf, *Reisen in Ost-Afrika* ausgeführt in den Jahren 1837–55, 1. Teil, Kornthal/Stuttgart 1858, 310.

20 Z. B. »Der Boden war feuchter und daher der Kultur fähiger.« Krapf, *Meine größere Reisen*, 100.

21 Krapf, *Meine größere Reisen*, 521.

22 Krapf, *Meine größere Reisen*, 499, 502.

23 Krapf, *Meine größere Reisen*, 504; <https://www.businessinsider.in/international/news/holy-anointing-oil-for-king-charles-iiis-coronation-will-not-contain-the-intestinal-wax-of-sperm-whales-or-civet-secretions/articleshow/98416391.cms> (16.11.2023).

schaft der unterschiedlichen lokalen Gemeinschaften, seiner Träger und einzelner, ihm wohlgesonnener Personen abhing. Mit Blick auf lebensbedrohliche Situationen und Krankheitszeiten erwähnt er die Versorgung durch Frauen.²⁴ In der Trockenzeit, als sein potentieller Gastgeber das Dorf wegen einer Hungersnot verlassen hätte, sei der Expeditionstrupp von anderen Leitenden in der Dorfgemeinschaft aufgenommen worden. Der Missionar dankt seinem Gott aufgrund der Hilfe vor Ort, die sein Überleben sicherstellte:

»Dem Mtangi wa Nsuki machte ich noch ein besonderes Geschenk, weil ich auf seinem Grund und Boden meine Hütte errichten durfte und weil er mir seine besondere Hülfe anbot. So wurde Alles zu meiner Befriedigung eingeleitet, daß ich Muth faßte und Gott dankte für seine mächtige Bewahrung und Durchhilfe.«²⁵

Während das Überleben im Ökosystem in den Expeditionserzählungen bei Krapf und seinen Mitarbeitenden eine zentrale Rolle zu spielen scheint, formuliert der Missionsinspektor der Rheinischen Mission, Friedrich Fabri (1824–1891), später seine sozialimperialistischen Kolonisierungspläne aus der Ferne.²⁶ Die Rentabilität für das Deutsche Reich wird zum Merkmal der Konstruktion eines zu kolonisierenden Raumes bei dem Theologen und Kolonisator.

Geplante Ausbeutungen umfassten unter der Nutzen-Verwertungsperspektive für Christentum, Handel, Erhaltung und den Aufbau der Nation die interagierenden Organismen (Biozönose), ihre Lebensräume (Biotope) sowie, aus Krapfs Perspektive im Land, auch die geplante »Verwerthung« von Tieren und die Besteuerung »einzelne[r] Erwerbszweige«²⁷. Die Abhängigkeiten der Fremden von lokaler Hilfe und Versorgung, um in den hier so bezeichneten afrikanischen Ökosystemen zu überleben, lassen sich dabei besonders in den Expeditionsdarstellungen erahnen. Daher kann betreffs Vorstellungen von Macht und Mission zwischen der Imagination eines beabsichtigten linearen Transformationsprozesses und den offensichtlich erlebten Abhängigkeiten und Unberechenbarkeiten für den Missionar als Teil des Ökosystem differenziert werden. Dem wird mit den anschließenden missionshistoriografischen Beispielen weiter nachgegangen.

24 Krapf, *Meine größere Reisen*, 249, 250.

25 Krapf, *Meine größere Reisen*, 209.

26 Friedrich Fabri, *Bedarf Deutschland der Colonien? Eine politisch-ökonomische Betrachtung*, Göttingen 1879.

27 Krapf, *Meine größere Reisen*, 504, 506 (Erhardt).

II.2 Im westlichen und südlichen Afrika

Zum kolonisierten Ghana verweisen Arbeiten bezüglich des Plantagensystems und der verschiedenen Formen von Zwangsarbeit auf den Plantagen der Basler Mission auf eine Rekonzeptualisierung von Menschsein, Kultur und Natur. Die Verbindung von kommerziellem Handel und Kinderarbeit hat Catherine Koonar erarbeitet.²⁸ In den Ökosystemen und Handelsbeziehungen, in Kollaborationen mit den lokalen Akteurinnen und Akteuren wurden Ideologien entwickelt und eingeübt.²⁹

Ein weiteres Thema bildet die Anfälligkeit für die sogenannten Tropenkrankheiten.³⁰ Seit den 1820er Jahren wurde die westafrikanische Küste zum *Grab des weißen Mannes* erklärt, wie es Christopher Fyfe (1920–2008) in seiner *A History of Sierra Leone* (1962)³¹ formuliert hat. Adam Mohr legte zudem dar, wie Basler Missionare in Ghana, vor 1885 und der Wende in der Bakteriologie, selbst lokale Akan-Heilungspraktiken anwendeten und durch christliche Akan-Heiler Besserung erlangten.³² Das *Klimafieber* und das *Schwarzwasserfieber*, eine Folge von *malaria tropica* und der Behandlung mit Chinin, hatten auch in Kamerun den Tod von über einem Drittel der Mitarbeitenden der Basler Mission innerhalb der ersten elf Jahre verursacht.³³ Anhand der Berichte zur Erkrankung und zum Tod des ersten verstorbenen Basler Missionars der *Kamerunmission*, Friedrich Becher (1861–1886), lässt sich zeigen, dass die Lokalisierung der Ansteckung offensichtlich außerhalb Kameruns und damit auf dem Weg in das imaginierte Zielgebiet liegen musste, um die gesamte Unternehmung nicht in Frage zu stellen. Im Fieber habe Becher an seiner Erwählung gezweifelt und befürchtet, vom Basler Missionskomitee zurückbeordert zu werden.³⁴

28 Catherine Koonar, »Christianity, Commerce and Civilization«. Child Labor and the Basel Mission in Colonial Ghana, 1855–1914, in: International Labor and Working-Class History 86 (Fall 2014), 72–88.

29 Vgl. Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, Durham 2017, 80.

30 John L. Comaroff/Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Bd. 2, Chicago 1997, 347–353.

31 Christopher Fyfe, *A History of Sierra Leone*, London 1962, 151.

32 Adam Mohr, *Missionary Medicine and Akan Therapeutics. Illness, Health and Healing in Southern Ghana's Basel Mission, 1828–1918*, in: *Journal of Religion in Africa* 39/4 (2009), 429–461, hier: 429.

33 Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1916. Die Geschichte der Basler Mission in Afrika*. Bd. 3, Basel 1916, 222–223.

34 N. N., *Die erste Nachricht und Todesnachricht aus Kamerun*, in: *Der Evangelische Heidenbote LX/3* (1887), 18–19.

Während die Kultivierungspolitik der Mitarbeitenden der Basler Mission die Ökosysteme mit Menschen, Tieren, Pflanzen sowie dem von Menschen Gefertigten einschloss, blieb das tägliche Arbeiten beziehungsweise das Arbeiten-Lassen von Umweltfaktoren bestimmt. Einer der Kapokbäume musste an der Station Kumba für den Abtransport, vermutlich in tagelanger Arbeit, mit Äxten zerhackt werden.³⁵ Der so benannte *Baumwollbaum* kann über 500 Jahre alt werden und überragt das Kronendach im tropischen Wald um bis zu 20 Meter. Das Missionsverständnis umschloss somit ein Bezwingen und Indienstnehmen der Elemente im Ökosystem, die als größte und stärkste angesehen wurden.

Über einen Vulkanausbruch und eine neue Kraterbildung am so benannten *Kamerunberg* berichteten 1909 die Missionszeitschriften *Unsere Heidenmission* (deutschsprachige Baptisten) und *Der Evangelische Heidenbote* (Basler Mission).³⁶ Im selben Jahr heißt es beim Basler Missionar Moldauer aus Bali zur Eröffnung und Inbetriebnahme eines Sägewerkes:

»Es handelt sich hier um nichts Geringeres als um zwei verschiedene Weltanschauungen. Dort bei den Kamerunern um die Meinung, die ganze Natur sei beseelt von Geistern, [...] [man] denkt nicht daran, [die Natur] in seinen Dienst zu nehmen. Dieser heidnischen, jeden Kulturfortschritt hindernden Weltanschauung tritt nun die christliche entgegen mit dem frohen Glauben an einen persönlichen Gott, der die Welt erschaffen hat und den Menschen dazu bestimmt hat, in ihr zu arbeiten und sich ihre Kräfte untertan zu machen. Der Heide – nicht nur der Afrikaner, auch der Hindu und der ›hochgebildete‹ Chinese – fürchtet sich vor der Natur, der Christ lebt in ihr als seiner Heimat, worin er überall die Werke seines himmlischen Vaters sieht, für den er arbeiten darf. Auch durch eine solch äußerliche Kulturarbeit der Missionare wird dem Fetischwesen der Boden unter den Füßen weggezogen.«³⁷

Sowohl die Errichtung von wasserbetriebenen Sägewerken als auch die Einrichtung von Bohrwerken zur Wasserversorgung können auf eine »Feminisierung des tropischen Regenwaldes«, wie es Klaus-Dieter Hupke formuliert hat, hin gedeutet werden. Hupke hat auf die Erfindung der tropischen Regenwälder als

35 Baumwollbaum, der auf dem Bauplatz i. Kumba weggeräumt werden musste (Aufnahme: Paul Ernst Scheibler, zwischen 1933 und 1946), BMA E-30.88.116, <https://www.bmarchives.org/items/show/61828> (16.11.2023).

36 Neugebildeter Krater auf dem Kamerungebirge in Tätigkeit [Fotountertitel], in: *Unsere Heidenmission*. Monatsblatt zur Förderung des Reiches Gottes unter den Heiden 8 (August 1909), 61; Der neue Krater am Kamerunberg [Fotountertitel], in: *Der Evangelische Heidenbote* 82/9 (1909), 65.

37 Eröffnung eines Sägewerkes im Kameruner Hochland. Nach dem Bericht des Missionars Moldauer in Bali, in: *Der Evangelische Heidenbote* 82/2 (1909), 13–14, hier: 14.

jungfräuliche und unberührte Orte hingewiesen. Diese ausgeprägte sexualisierte Metaphorik wäre bis heute in Verwendung.³⁸ Der Bau von holzverarbeitenden Sägewerken³⁹ war zugleich Ausdruck des progressiven Kulturverständnisses von Mitarbeitenden der Basler Mission. In Moldauers Perspektive wird die Missionsunternehmung in der Umgestaltung und Indienstnahme des Ökosystems vollzogen und durch eine dementsprechend überlegen positionierte *vernunft*-basierte »Weltanschauung« (siehe auch Immanuel Kants *Kritik der Urtheilskraft*, 1790) legitimiert. Anhand der kreierten Wirklichkeit von »Natur« ist die missionsbezogene Perspektive auch Teil der Religionsgeschichtsschreibung. »Natur« wird im *afrikanischen Ökosystem* und als dieses schöpfungstheologisch rekonzeptualisiert, wobei eine missiologische Reformulierung von Arbeit als ein Untertanmachen der Kräfte der gottgeschaffenen Welt und als eine »äußerliche Kulturarbeit« dem Auslöschen der lokalen Religionen und Traditionen zu dienen haben.

Zum südlichen Afrika hat Wapulumuka O. Mulwafu, besonders zu schottischen Missionaren und der anglikanischen *Universities Mission to Central Africa*, auf die vorherrschende Konstruktion der afrikanischen Umwelt als einen wilden und natürlichen Garten Eden verwiesen. Einerseits hatten die Missionare koloniale Politik beeinflusst und den Naturschutz in Malawi, mehr noch in Südafrika, gefördert. So wurden die Brandrodung und das Visoso-System (eine Art Wanderfeldbau) zum Hirseanbau stark kritisiert. Andererseits galt es den so verstandenen paradiesischen Garten, der den industrialisierten Naturräumen in Europa entgegengesetzt wurde, zu managen und zu domestizieren.⁴⁰

Unter der lokalen Bevölkerung in Malawi hätte es keine konkreten Regeln für das Schlagen von Bäumen gegeben. Einschränkungen wären lediglich dort existent, wo ein besonders großes Exemplar einer bestimmten Baumart für das *kutsira nsembe* und damit für die Opfergaben an die Ahnen vorgesehen war. Das Geheiligtsein eines Baumes habe es in diesen Fällen den Dorfbewohnern untersagt, ihn zu fällen.⁴¹

38 Klaus-Dieter Hupke, Die Erfindung des tropischen Regenwaldes, in: Thomas Kirchhoff/Ludwig Trepl (Hg.), *Vieldeutige Natur*, Bielefeld 2009, 255–261, hier: 257f.

39 Siehe Missionar Lösch unterhandelt mit dem Häuptling von Bafotscho wegen Erstellung eines Sägewerkes [Fotountertitel], in: *Der Evangelische Heidenbote* 83/3 (1910), 17.

40 Wapulumuka O. Mulwafu, *The Interface of Christianity and Conservation in Colonial Malawi, c. 1850–1930*, in: *Journal of Religion in Africa* 34/3 (2004), 298–319, hier: 303, 306, 307f, 311.

41 Mulwafu, *The Interface*, 310.

Bei Mitarbeitenden der Basler Mission sowie der *Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten* in den Ökosystemen derjenigen Territorien, die als Kamerun kartografiert waren, lassen sich Prozesse von rekontextualisierten Theologien oder theologischen Konzepten verzeichnen. Naturerscheinungen als Veränderungen im Ökosystem, die verheerende Auswirkungen hatten, werden explizit (für die Lesenden) theologisiert: Der Heuschreckenfraß und die Vernichtung der Durrha-Hirse, gedeutet mit der achten Plage im Exodusbuch, hätten am nächsten Sonntag für eine volle Versammlung bei den Baptisten gesorgt. Kräftige Tropengewitter, die zur Beschädigung und Zerstörung von Hütten, und teilweise der Missionsstation, führten, wurden mit Psalm-Worten und angeblichen Aussprüchen von lokalen Baptisten als Gottes Zorn verzeichnet. *Der Neuruppiner Missionsbote* bietet die Deutung der Geräuschkulisse eines Gewitters, worin Gott als bewaffnet assoziiert wird: »Ngad'a Loba e ma topo bwambi.« (»Das Gewehr Gottes spricht gewaltig.«)⁴². Während Expeditionsberichte und -erzählungen auch hier teils variierende Narrative bieten, überwiegt bei den Narrativen von theologisierten Naturerscheinungen in Missionszeitschriftenartikeln zumeist eine Dramatisierung mit einem triumphalistischen Höhepunkt. Demnach hätten Auswirkungen eines Unwetters, eines Kahlfraßes und einer nachfolgenden Hungersnot die Mitarbeitenden stets nicht in demselben Ausmaß getroffen wie die lokalen Gemeinschaften.⁴³ Der Schutz Gottes wird an den Widerfahrnissen der lokalen Gemeinschaften abgelesen. Hingegen sind Unglücke und Erkrankungen in ein triumphalistisch-theologisches Narrativ zur fortlaufenden Legitimierung der Anwesenheit der Fremden eingebettet. Vergleichsperspektiven in Missionszeitschriften verwenden einerseits dichotomische Darstellungen von Siedlern/Indigenen, um Mission in den ökosystemischen Räumen als erfolgreich zu konzeptualisieren. Andererseits vermögen die Darstellungen auch lokale Perspektiven bedingt lesbar zu machen. Im obigen Ausspruch lässt sich die anwesende Waffengewalt durch die Besetzer in der Analogienbildung zum Gewitter vermerken. Ein weiteres Beispiel gibt der Direktor der Kamerunmission, Friedrich Wilhelm Simoleit (1873–1961), in seinem Brief an die Kinder. Hierin zeigt das Bild eines angeblichen Schülers aus einer baptistischen Missionsschule Elemente aus der Lebenswelt des Kindes. Nach Simoleit, der vermutlich niemals in Kamerun war,

42 F. Riechert, Das Gewehr Gottes. Ps 46, 9.11, in: *Der Neuruppiner Missionsbote*, 16/5, 6 (1940), 21–22, hier: 22.

43 Z. B. J. Siber, Babati=Heuschrecken, in: *Der Neuruppiner Missionsbote* 7/2 (1931), 20–23.

seien hier der »Herr Lehrer« (mit körpergroßem Stock), der »Haushahn«, der »große Kolabaum«, der »reitende Häuptlingsbote« (mit Gewehr) und der »Leopard« abgebildet. Die englisch- und duala-sprachigen Bezeichnungen des Kindes im Bild geben andere Hinweise: Bei dem bewaffneten Reiter mit Helm interessiert das Pferd (als »horus« für *horse*). Bei dem angeblichen, viel kleiner als der Reiter gezeichneten Lehrer handelt es sich um das Spiel mit einem anderen Kind, worauf das Duala-Wort »Loko« hinweist.⁴⁴ Den Alltag des Kindes prägten somit vorrangig bestimmte Tierarten, Bäume und andere Kinder. Das Thema Mission ist in dieser Bildperspektive nicht relevant. Die Abbildungsmöglichkeit als Machtausübung des Autors tangiert die lokale Perspektive nicht. Wo die interessegeleitete Textperspektive auf lokale Wissensproduktionen trifft, werden somit Provinzialität und Unkenntnis ablesbar.

II.3 Im nördlichen Amerika

Ökosysteme wurden als abgrenzbare Gebiete, resultierend aus imaginierten Interdependenzen zwischen kartografischen Einzeichnungen auf einem Blatt Papier oder einer Kugel und erfahrbaren Raumwirklichkeiten, lokalisiert. Behauptete geografische, geopolitische und klimatische Vorteile dienten zur Motivation, um so verstandene benachteiligte Räume zu erobern. Demnach sah der US-amerikanische presbyterianische Missionar Henry Harris Jessup (1832–1910; tätig im damaligen Syrien) um 1900 die englischsprachigen Nationen USA und Großbritannien in der Pflicht, zu kolonisieren und mit der englischsprachigen Bibel die »höchste christliche Zivilisation« dem (noch) nicht anglophonen Raum zu bringen.⁴⁵

In der US-amerikanischen Besiedlungsgeschichtsschreibung zielte das Motiv der unzivilisierten Wildnis auf eine Urbarmachung und auf eine technische Erschließung gemäß der imaginierten Progressivität und Expansion gen Westen (*Westward Expansion*). Besonders anschaulich bildet dies das prominente Gemälde *American Progress* (1872, auch *Manifest Destiny*) des in Preußen geborenen US-amerikanischen Malers John Gast (1842–1896) ab. Auf dem Bild zieht die in den dunklen Westen vordringende, schwebende Columbia mit der

44 F. W. Simoleit, Für unsere jungen Missionsfreunde, in: Der Neuruppiner Missionsbote 17/1,2 (1941), 6–7, hier: 6.

45 John Henry Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions*. Bd. 2, Chicago 1893, 1122.

linken Hand einen Telegrafendraht. In der rechten Hand hält sie ein Schulbuch. Zum einen ging jener assoziierte Fortschritt durch die aus Europa stammenden Siedler mit dem später bedauerten Verlust⁴⁶ eben dieser vermeintlichen Wildheit von Natur einher. Zum anderen implizierte er die strategische Vertreibung und Ausrottung von lokalen Gemeinschaften. Eine der besonders wirksamen Strategien zur Ermordung von später so benannten »Native Americans« beinhaltete die Wegnahme der Lebensgrundlage durch die fast vollständige Ausrottung der Büffel (*American bison, buffalo*).⁴⁷

Unternehmungen zur vermeintlichen Zivilisierung und zur Erschaffung von Grenze hinsichtlich Nation basierten auf Raum- und Zeitkonstruktionen in Übereinstimmung mit einer Dichotomie von Siedler/Indigene. Auf dem *World's Historical Congress* der *World's Columbian Exposition* (in Chicago, 1893) hatte der Historiker Frederick Jackson Turner (1861–1932) bekanntlich vor der *American Historical Association* das Statement zum *United States Census* von 1890 über ein Ende der *Frontier Line* (für »settlement«) aufgenommen. Turner sprach von »the closing of a great historic movement«.⁴⁸ In seinem Vortrag werden neben *frontier* noch weitere Namen für die einzunehmenden und zu transformierenden *Grenzen* verwendet (»boundary«, »border«, »margin«, »edge«). Die einhergehend imaginierten Raumkonstruktionen (»territory«, »place«, »space«, »location«, »localities«) gelten in der Zeitperspektive entweder als »settled« oder noch »unsettled« (auch »western«-, »Indian area«, »free land«). Unter der kreierten *American frontier* wird ein Treffpunkt von Wildheit und Zivilisation und der erste Ort der Übersetzung verstanden. Auch wenn der Kolonist sich laut Turner zunächst den Bedingungen der *environment* nicht entziehen könne, so handelt es sich dennoch um einen linearen Übersetzungsprozess, der auf das Transformieren von *wilderness into* »a new product that is American« abzielt.⁴⁹ Da der beabsichtigte Transformationsprozess monodirektional der Eroberung und Nationenbildung diene, sollte gegenwärtig die Einschreibung von Turners (mittlerweile widerlegten)⁵⁰ *frontier thesis* in eine genealogische Ideengeschichte

46 Z. B. Henry David Thoreaus *Paradise (to be) Regained* (1843), *Walden* (1854), *Poems of Nature* (1895).

47 Siehe <https://brighterworld.mcmaster.ca/articles/historical-photo-of-mountain-of-bison-skulls-documents-animals-on-the-brink-of-extinction/> (16.11.2023).

48 Frederick Jackson Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, in: *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1893*, Washington 1894, 199–227, hier: 199.

49 Turner, *The Significance*, 200, 201.

50 Z. B. Patricia Nelson Limericks *The Legacy of Conquest* (1987) und *Something in the Soil* (2000).

zum gegenwärtig gebrauchten Konzept der Transkulturation hegemoniekritisch überdacht werden.⁵¹

Die ambivalente Anziehungskraft und der Drang, ein produziertes wildes Ökosystem zu zivilisieren, lassen sich ebenfalls in den Missionierungsbemühungen an der *Frontier* wiedererkennen. In den Missionsorganisationen gab es zur Zeit Turners weiterhin Bemühungen mit Bezug zu der oder den *Frontier(s)*. Von den Aufgabengebieten der *Foreign Missions*, der *Home Missions* (beinhaltete das Bauen von Schulen und die Erziehung gemäß der *Zivilisierungsmission*) und später der *City Missions* konnten nochmals die *Frontier Missions* (beziehungsweise die *Home Missions on the Frontier*, welche beabsichtigten, die *Frontier* auszulöschen) unterschieden werden. Demgemäß heißt es über den römisch-katholischen Missionar und späteren Bischof Pater Pierre-Paul Durieu (1830–1899), er sei zunächst fünf Jahre lang in Einsamkeit und ständiger Gefahr in den Rocky Mountains umhergewandert. Zu den Gefahren, die ihm hier begegneten, werden Wildbäche, die Klaue des Grizzlybären, die Ungewissheit der Ernährung und extreme Witterungsbedingungen gezählt. Außerdem:

»The usual unscrupulous wickedness of dealing with the Indians in the States, was one source of his troubles. Cheated first in the form of obtaining their lands; second, in the measurement; third, in payment, and generally in every other point of the bargain; the poor American was driven to desperation, rose, two or three thousand strong, without discipline, ammunition, or provision, against the millions of Celtico-Saxon civilization in 1858. Paul Durieu had a mission of four hundred Christians;«⁵²

Durieu sei aufgrund der staatlichen Aktionen gegen »the Indians«, die hier mit *American* betitelt sind, besorgt gewesen. Der Verfasser Xavier Donald MacLeod (1821–1865), *Professor of Rhetoric and Belles Lettres in St. Mary's College* in Cincinnati, zeichnet den Naturraum an der *Frontier* als einen Ort der extremen Multivalenzen und Auseinandersetzungen. Die so dargestellte christliche Gemeinschaft um Durieu hätte sich nicht den kämpfenden *tribes* angeschlossen und sei stattdessen von diesen vertrieben worden. Der als nicht christianisiert gezeichnete *American* bleibt fortlaufend als wild, arm, unterlegen und »Indian« repräsentiert. An der imaginierten *Frontier*, die als Motivation für Unternehmungen

51 Z. B. Klaus Hock, Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin 2012, 435–448, hier: 437.

52 Xavier Donald MacLeod, History of Roman Catholicism in North America, New York 1866, 382.

gen der römisch-katholischen Mission ständiger Lokalisierung bedurfte, verschwimmen dennoch dichotome Verortungen von wild/unzivilisiert und christlich/zivilisiert. Das bergige Ökosystem, in dem Kälte und Schnee die Fliehenden beim *Ave-Maria*-Gesang umgeben, und in dem vom Jagderfolg das Überleben der Gemeinde um Durieu abhängt, stellt vor allem den Ort von Überlebenskämpfen und kriegerischen Auseinandersetzungen (»wild massacre«) zwischen »the savage pagan warriors« und »the civilized cannon« als Glaubenskämpfe dar.⁵³ Zugleich hätten sich die als zivilisiert-christlich Gezeichneten am imaginierten Ort der Bedrohungen, moralischen Entgleisungen und Einsamkeit durch die Heilige Jungfrau als versorgt erlebt. Der Ort der angeblichen *wilderness* und Gottesferne könne dort zu einem beständigen imaginierten Ort der Begegnung mit der Mutter Gottes werden, wo eine Transformation durch den Bau von »a church in the wilderness«⁵⁴ zukünftig vorgenommen wird. Die Konstruktion und Dynamik eines bestimmten Raumes für Mission ist vielmehr an eine Vorstellung von einer zeitlich voranschreitenden Transformation des Ökosystems gebunden.

In dem 1492 einsetzenden und von der kolumbischen Eroberung durchzogenen Gesamtnarrativ des Werkes heißen die augenscheinlich *jüngst Missionierten* »Neophyten« (»our dear neophytes«)⁵⁵. Sie werden demnach mit Pflanzenarten verglichen, die nach der Ankunft von Christoph Kolumbus in Erdteile gelangten, in denen sie zuvor nicht beheimatet waren. Um insbesondere Mariengebete und andere Anbetungspraktiken einzuleiten und zu beschreiben, nutzt MacLeod bestimmte Pflanzenarten, Umwelteinflüsse und Naturmetaphorik euphemistisch. Beispielsweise wird die Umerziehung von Mädchen aus verschiedenen lokalen Gemeinschaften in der Klosterschule der Ursulinen im 17. Jahrhundert in Québec mit der Erinnerung an eine alte, nicht mehr vorhandene Esche auf dem Gelände eingeleitet.⁵⁶

Die erobernd missionierende Perspektive, übertragen auf den ökosystemischen Raum, ist zentraler Teil der imperialistischen Expansion (siehe: »the very ship of Columbus gave up its profane appellation for that of ›St. Mary«⁵⁷). In MacLeods Darstellung vollzieht der »Indian apostle« hernach die Mission mit

53 MacLeod, *History*, 383.

54 MacLeod, *History*, 434.

55 MacLeod, *History*, 434 u. ö.

56 MacLeod, *History*, 32.

57 MacLeod, *History*, III (Publisher's Notice).

der Bibel und dem Kirchenkalender, die zuvor in die Sprache(n) der Abnaki von Eugene Vetromile (1819–1880) übersetzt wurden. Vom Ort der »American wilderness« aus würden die Owenengunga nun als Marias Diener ihre Hand ausstrecken – bis zu denjenigen Katholiken in Maine, in Neufundland und in *St. Mary's of the Flatheads* sowie zu denen im Dorf der Unbefleckten Empfängnis in den Rocky Mountains.⁵⁸ Gemäß der angewendeten Lesart lässt sich auch hier erkennen, wie das Thema Mission auf linearen Raum- und Zeitkonstruktionen um Siedler-*Civilization/Indigene-Wilderness* aufbaut und diese reproduziert. Xavier Donald MacLeods Missionshistoriografie bietet vor allem ein marientriumphantistisches Transformationsnarrativ um »Our Lady«. Die hierin beschriebenen Abhängigkeiten und Unberechenbarkeiten im Ökosystem sind argumentativ eingebaut. Jene Imagination von Mission als lineare Bewegungen in einem abgrenzbaren Raum der Wildnis zum Zweck der Errichtung von Zivilisationszentren findet sich auch in den US-amerikanischen protestantischen Missionen in Hawai'i wieder.

11.4 In Ozeanien (Hawai'i)

Nachdem wirtschaftliche und politische Umgestaltungen mit dem *Reciprocity Treaty* (1875) und dem Sturz der Königin Lili'uokalani (1893) vollzogen waren, annektierten die USA Hawai'i im Jahr 1898. Zu dieser Zeit gab es seit etwa 80 Jahren Missionierungsbemühungen unterschiedlicher Denominationen auf den Hawaiischen Inseln. Das imperialistische Narrativ einer *terra nullius* scheint in Anbetracht von Inselgruppen und Ozeanen als Ökosystemen im Vergleich zu einer Projektion der *terra nullius* auf das Festland gesteigert. Folglich veranlassten die Vereinigten Staaten im Pazifischen Ozean (nahe den Atollen Bikini und Eniwetok) zwischen 1946 und 1958 die weltweit ersten zerstörerischen Atomwafentests. Im Folgejahr wurde Hawai'i durch die USA zum 50. Bundesstaat erklärt und damit abschließend einverleibt.

In der Missionierungsgeschichtsschreibung Hawai'is finden sich wiederholt mit Materialien aus den Ökosystemen an Land und im Meer erbaute Kirchengebäude, die als *landmarks* in den Darstellungen eingesetzt sind. Zu den pro-

58 MacLeod, *History*, 451.

minenten Beispielen gehören die *Mokuaikaua Church* (fertiggestellt 1837, auf Moku o Keawe), zunächst als Holzkirche errichtet, die *Kalua'aha Church* (erster Bau 1835, auf Moloka'i) und die *Kawaiaha'o Church* (erbaut 1820 bis 1842, in Honolulu auf O'ahu) aus Korallengestein. Alle drei Gebäude zeugen von den Aktivitäten der US-kongregationalistischen Kirche.

Das Gebiet, auf der die *Kawaiaha'o Church* errichtet wurde, sei von der Königin Kuhina Nui Ka'ahumanu und dem König Kamehameha III. der *Hawaiian Mission* geschenkt worden. Die Historiografie zur *Mokuaikaua Church* und damit zur ersten christlichen Gemeinschaft auf Hawai'i setzt mit der Abschaffung der lokalen Religion des *Kapu*-Systems (Hawaiisch) ein.⁵⁹ Hierzu heißt es bei dem Historiker Ralph Simpson Kuykendall (1885–1963):

»The first important event in the reign of Liholiho [Kamehameha II] was the overthrow of the tapu system and the ancient religion of the Hawaiian people. [...] Most important of these influences was the example of the foreigners, who did not observe the tapus. Another was the report of the overthrow of the tapu system and idolatry in Tahiti. Before the death of Kamehameha many Hawaiians, including some chiefs of high rank, had ceased to believe in the gods of Hawaii.«⁶⁰

Neben den Kirchen mit ihren benachbarten Kirchhöfen charakterisiert die missionshistoriografischen Darstellungen Hawai'is ebenso die Symbolik von einzelnen markanten Baumpflanzungen. Die viel frühere Darstellung des Missionstheoretikers, kongregationalistischen Pastors und Sekretärs des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), Rufus Anderson (1796–1880), bindet die Baumpflanzung von Henry 'Opukaha'ia (1792–1818) in seine Historiografie ein. Durch 'Opukaha'ia, welcher offensichtlich (hier 1808) von einem Schiffskapitän aus New Haven in die Vereinigten Staaten verbracht worden war, wäre eine Kokospalme gepflanzt worden, die zu Lebzeiten des Verfassers als Ort in der mündlichen Überlieferung und dem narrativen Erinnern an 'Opukaha'ia, seine Familie und die praktizierte lokale Religion diente:

59 <https://kawaiiahochurch.com/historical-walking-tour/>; <https://mokuaikaua.com/konahistory-2/> (16.11.2023).

60 Ralph S. Kuykendall, *A History of Hawaii*. Prepared Under the Direction of the Historical Commission of the Territory of Hawaii, New York 1938, 99.

»While standing on the eastern shore of Kealakekua Bay, opposite to where Cook was killed, my attention was directed to a small ruined heiau or heathen temple, with a cocoa-nut tree rising high above it. I was told it was there that Obookiah was trained by his uncle, a pagan priest, to the practice of idolatry, and that the tree was planted by him.«⁶¹

Sowohl Hewahewa (»the high priest«), der seine eigene Stätte zum Ritualvortrag zerstört haben soll, als auch 'Opukaha'ia, der mit seinem angeblichen Verlangen nach (christlicher) Unterweisung die Gründung der *Foreign Mission School* des ABCFM in Connecticut mit veranlasst habe,⁶² stellen bis heute konstruierte Anfangspunkte in der protestantischen Christentumsgeschichtsschreibung Hawai'i dar. Gemäß den vertexteten Hauptnarrativen haben lokale Akteurinnen und Akteure eine Christianisierung kompromisslos politisch durchgesetzt und mit der Errichtung von Missionsschulen begünstigt. Die genannte Baumpflanzung, die nur in Anderson enthalten ist, durchbricht triumphalistische Darstellungen mit dem Hinweis auf lokal bedeutsame Erzähltraditionen, noch über 50 Jahre nach 'Opukaha'ias Abreise.

Für die römisch-katholische Missionierungsgeschichtsschreibung wird eine Baumpflanzung mehrfach tradiert. 1828 wäre der Samen eines Johannisbrotbaums (*Ceratonia siliqua*), der aus dem Königs-Garten in Paris mitgebracht worden sei⁶³, dessen Art im Mittelmeerraum beheimatet ist, von dem französischen Priester und Leiter der ersten römisch-katholischen Mission im Königreich Hawai'i, Alexis Bachelot (1796–1837), in seinem Missionsgarten gesät worden. Bachelots Garten im französischen Stil wäre bald durch Hitze und Insekten bis auf den »historic algaroba tree« zerstört worden. Eine Lithografie zwischen 1842 und 1846 zeige den das Kirchendach der *Cathedral of Our Lady of Peace* in Honolulu überragenden Baum. Der Baum sei zum Stammvater aller »algaroba trees« auf der Insel geworden, musste aber 1919 für das Gebäude der *Knights of Columbus* weichen. Deshalb sei der Baum umgesetzt und an der »Ewa side of the Beretania [sic!] street entrance of the Mission«⁶⁴ platziert worden. Bevor Bachelot die Insel verließ, habe er das Wachstum des Baumes verheißungsvoll

61 Kuykendall, A History, 46.

62 Vgl. Kuykendall, A History, 46.

63 Reginald Yzendoorn, History of the Catholic Mission in the Hawaiian Islands, Honolulu 1927, 39.

64 Yzendoorn, History, 39.

mit der Ausbreitung der römisch-katholischen »religion« verglichen.⁶⁵ Die eingezeichnete symbolische Bedeutung dieses eingeführten *einen* Baumexemplars steht konträr zu den großflächigen Rodungen lokaler Arten für den Anbau von Zuckerrohr und Ananas ab etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Ein Erfolgsnarrativ der linearen raumerobernden Mission wird ebenfalls bei Rufus Anderson mit der Theologisierung des Landes, die biblische mit Hawai'i-spezifischen ökosystemischen Motiven verbindet, konzipiert. Trotz der vulkanischen Feuer unter der Oberfläche der Gesellschaft seien selbst für den beiläufigen Beobachter sowohl die Bäume, die fruchtbaren Böden und die Früchte der Gerechtigkeit erkennbar: »a creation of grace, as the other is of nature«⁶⁶. Auch hier bleibt die Transformation von *uncivilized/primitive* in *civilized-Christian* das Leitmotiv in erobernde Umgestaltung, nicht allein der angetroffenen Menschen, sondern der gesamten, als Sehnsuchtsorte für touristische und missionsbezogene Unternehmungen kreierte und imaginierten Ökosysteme.⁶⁷

Sowohl in Bezug auf christliche Missionierungen als auch auf lokale Religion(en) in Hawai'i dienen Baumpflanzungen und haptisch vorgestellte Orte wie Kirchengebäude und *heiaus* (sog. Tempel) als *landmarks* in den narrativen Darstellungen. Mit ihnen wird ein christianisiert-zivilisierter Raum imaginiert. Hingegen verweist 'Opukaha'ias überlieferte Baumpflanzung auf die Relevanz der lokalen Akteurinnen und Akteure und ihrer (erinnerten) Religion in den mündlichen Erzählperspektiven, welche einer Einbindung in das Transformationsnarrativ (besonders zu Konversionen mit *transform into*) nicht bedürfen.

III. Fazit

Für die Beantwortung der zwei Forschungsfragen ergibt sich aus der Untersuchung des missionshistoriografischen Materials Folgendes: (1) Zu einer Konzeptualisierung von Mission mit so verstandenen ökosystemischen Elementen lässt sich festhalten: Erstens wird Menschsein in Relation zu einem konstruierten Naturraum entlang dieser Elemente (Baum, Boden, Vulkan, Tier, Wildbach) kon-

65 Yzendoorn, History, 117.

66 Rufus Anderson, The Hawaiian Islands under Missionary Labors, Boston 1864, 410.

67 Z. B. The Dole Map of the Hawaiian Islands, 1950.

zeptualisiert. Mission beinhaltet die Umgestaltung jenes Raumes durch einen linearen Transformationsprozess und die Handlungsmöglichkeiten von vermeintlich kultivierten bzw. zivilisierten Subjekten. Zweitens handelt es sich bei der missionshistoriografischen Verwendung der ökosystemischen Bezüge um eine damit verbundene Imagination von fortschreitender Zeitlichkeit. Drittens variiert die abgebildete Siedler/Indigene-Dichotomie zwar perspektivisch und konkret in den verschiedenen Darstellungen, sie wird aber unter dem Anspruch von kultivierender oder zivilisierender Mission niemals ganz aufgehoben. Viertens stellen Nutzen-Verwertungsperspektiven in der *Kultivierungsmission* der Basler Mission die Intention des Fruchtbringens (Krapf) und Untertanmachens der Naturgesetze (Moldauer) ins Zentrum der Missionsarbeit. In Übersetzungs- und Transformationsprozessen fokussierte die US-amerikanische *Zivilisierungsmission* an der *Frontier* sowohl der protestantischen als auch römisch-katholischen Unternehmungen zugleich die Konstruktion von *American* für die Nationenbildung. *Indigenität* erhält hierbei durchgehend einen geringeren *Kulturstatus* und wird als *savagery* jeweils defizitär im missionsbezogenen Denken angewandt. Die heutige Umkehrung eines vormals *kulturlos* verstandenen, zu entwickelnden Raumkonstrukts zu einem *kulturreichen* bleibt daher hegemoniekritisch anzufragen.

(2) Im sehr differenten Material aus einem Zeitraum von fast 130 Jahren verweisen die (möglicherweise am wenigsten zensierten) gedruckten Expeditionserzählungen auf die überlebensnotwendigen Abhängigkeiten der Missionsmitarbeitenden von den lokalen Gemeinschaften. Dennoch können Machtkonstellationen mit Hilfe der untersuchten Missionshistoriografien nur provinzialisierend und perspektivisch eingeordnet werden. Dank der angelegten Analysestrategie zu ökosystemischen Elementen konnten eher Hinweise auf eine Vielfalt von lokalen Erzählperspektiven und Lebenswirklichkeiten herausgearbeitet werden, in denen Missionierungsbemühungen nicht vordergründig bestimmend waren.

(Diana Lunkwitz ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.)

ABSTRACT

This article argues in favour of a synopsis of the topics of mission, ecosystem and power for mission-historiographical work. Therefore, accounts of mission history are analysed to determine the extent to which ecosystemic elements were used in them to conceptualise mission along hegemonic discourses, the dichotomy of indigenous-natural-uncultivated/settler-cultural-civilised, and certain concepts of space and time. The argumentation also focuses on the research question: Which multivalent and multi-perspective constellations of power can be visualised due to this situated mission-related knowledge production? According to the critical approach to hegemonical structures, the argumentation concentrates on perspectivity, forms of representation and the production of indigeneity in imagined and constructed spaces. The importance of an ecosystemic historiography of missions is demonstrated on the basis of various material from the 19th and the first half of the 20th century, with respect to ecosystems on the African continent, in North America and on Hawai'i.