

## Menschen - Bilder - Eine Welt: Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900

Becker, Judith (Ed.); Stornig, Katharina (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Becker, J., & Stornig, K. (Hrsg.). (2018). *Menschen - Bilder - Eine Welt: Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 118). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101564>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

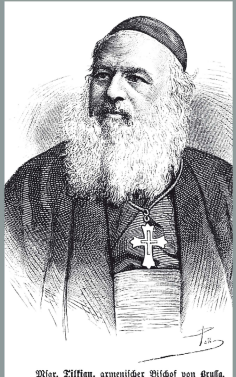
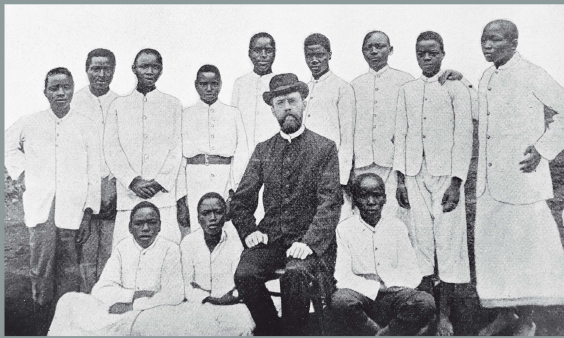
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Judith Becker  
Katharina Stornig (Hg.)

# Menschen - Bilder - Eine Welt

Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900





Veröffentlichungen des  
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 118

# Menschen – Bilder – Eine Welt

Ordnungen von Vielfalt  
in der religiösen Publizistik um 1900

Herausgegeben von  
Judith Becker und Katharina Stornig

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,  
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,  
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz  
BY-NC-ND International 4.0 («Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine  
Bearbeitung») unter dem DOI 10.13109/9783666101564 abzurufen. Um eine Kopie  
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.  
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber, Mainz

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-1056  
ISBN 978-3-666-10156-4

# Inhalt

Vorwort .....	7
---------------	---

Katharina Stornig und Judith Becker Menschenbilder in Missionszeitschriften: Ordnungen von Vielfalt um 1900 .....	9
---	---

## BILDER

Christraud M. Geary An Innovative Ruler, Missionaries, and the Camera: Visualizing the Bamum Kingdom (Cameroon) in the <i>Evangelischer Heidenbote</i> (1906–1916) .....	35
---	----

Christoph Rippe »Ein Spaziergang mit der Kamera«: Fotografien der Mariannhiller Mission in Natal zwischen Augenzeugenschaft und intentionalem Bildprogramm .....	65
---	----

Mrinalini Sebastian Visual Representation of Difference: A Connected History of an Image in a Missionary Magazine, a Discipline, and a People .....	91
--	----

Monica Juneja Das letzte Abendmahl in der roten Wüste: Über das Nachleben christlicher Ikonen auf Weltreise .....	117
---	-----

## MENSCHEN

Judith Becker Christen, Muslime und »Heiden«: Die mediale Konstruktion <i>eigener und fremder</i> Religion im Basler <i>Evangelischen Heidenboten</i> und <i>Barmer Missionsblatt</i> .....	145
--	-----

Lize Kriel and Natalie Fossey The »reading African« in the Hierarchy of Others as Visualised in the Periodical <i>Der Missionsfreund</i> , early 20th Century .....	175
Armin Owzar Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900 .....	207
Kokou Azamede Vom »Heidentum« zum Christentum? Die Evangelisierung im westafrikanischen Missionsgebiet des Ewe-Landes in Missionsbildern, 1884–1914 .....	233
 <b>EINE WELT?</b>	
Felicity Jenz Hope and Pity: Depictions of Children in Five Decades of the <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> , 1860–1910 .....	259
Hugh Morrison Colonial Archives: Protestant Missionary Magazines, Images, and Children .....	283
Andreas Frings Beredtes (visuelles) Schweigen? Kommunikative Leerstellen im Bild des osmanischen Armeniers in den <i>Katholischen Missionen</i> bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges .....	305
Katharina Stornig Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften .....	329
 Autorinnen und Autoren .....	 359
Abbildungsverzeichnis .....	361
Register .....	367



## Vorwort

Der vorliegende Band geht auf ein internationales und interdisziplinäres Kolloquium zurück, das unter dem Titel »Menschen – Bilder – Eine Welt. Menschenbilder in Missionszeitschriften aus der Zeit des Kaiserreichs« vom 6. bis 8. Oktober 2016 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz stattfand. Das Kolloquium wurde in Kooperation mit dem Institut für Mainzer Kirchengeschichte durchgeführt, und nicht nur diesen beiden Institutionen, sondern auch der Fritz Thyssen Stiftung ist für eine großzügige Förderung zu danken. Unser ganz besonderer Dank gilt PD Dr. Christoph Nebgen, der nicht nur gemeinsam mit uns das Kolloquium vorbereitet und durchgeführt, sondern der auch den Anstoß zu der Kooperation zu Bildern in Missionszeitschriften gegeben hat.

Aus unterschiedlichen Gründen konnten nicht alle Beiträge des Kolloquiums in diesem Band veröffentlicht werden. Das Kolloquium wies sowohl geographisch als auch disziplinär eine noch größere Breite auf; mit Vorträgen von Hinnerk Onken zu Südamerika, von Christoph Nebgen zu einem Vergleich katholischer und evangelischer Missionszeitschriften, von Anke Schürer-Ries zu Archivierungs- und Publikationspraktiken der Basler Mission, von Karène Sanchez zu Visualisierungen des »Heiligen Landes« und mit einem Round-Table-Gespräch mit Expertinnen und Experten aus Museen und Publikationswesen zum »Zeigen der ›Anderen««. Wir danken allen Beiträgerinnen und Beiträgern sowie auch den Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher Disziplinen, die das Kolloquium durch Moderationen und Diskussionsbeiträge bereichert haben.

Den Direktoren des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Prof. Dr. Irene Dingel und Prof. Dr. Johannes Paulmann, ist für die Aufnahme in die Reihe »Veröffentlichungen des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte« zu danken, und Vanessa Weber, Dr. Joe Kroll und Dr. Christiane Bacher danken wir für die wie immer hervorragende Betreuung in der Drucklegung. Sabrina Stünkel und Marc-Alexander Capito haben große Arbeit bei Korrektur und Formatierung geleistet. Für die Erstellung der Lemmata danken wir Dr. Andrea Hofmann und für das Register Henrike Aschmoneit. Die Fritz Thyssen Stiftung hat die Drucklegung des Bandes großzügig unterstützt. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank.

Berlin und Gießen, April 2018

Judith Becker

Katharina Stornig



Katharina Stornig und Judith Becker

## Menschenbilder in Missionszeitschriften

Ordnungen von Vielfalt um 1900

Das Titelbild dieses Buches zeigt Bilder von Menschen in verschiedenen Teilen der Welt, die alle in deutschsprachigen Missionszeitschriften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gedruckt wurden<sup>1</sup>. Bereits ein erster Blick auf die Zusammenstellung macht deutlich, dass die christlichen Missionen (neben vielem anderen) wesentlich auch mediale Unternehmungen waren, welche unüberschaubare Mengen von Bildern mit Motiven aus aller Welt (re)produzierten und massenmedial verbreiteten. Damit konstruierten sie, ob beabsichtigt oder nicht, das Bild von einer religiös, kulturell und ethnisch vielfältigen Welt und waren Teil eines breiteren Dispositivs der Visualisierung geografisch ferner Länder und Menschen<sup>2</sup>. Gleichzeitig verbreiteten sie bestimmte Anleitungen dafür, wie diese Vielfalt zu ordnen, zu deuten und zu »sehen« war. Missionszeitschriften schufen in einer imperial strukturierten Welt mediale Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, boten verschiedene Deutungs- und Ordnungsmuster von menschlicher Diversität und interreligiösen, interkulturellen und interethnischen Kontakten und vermittelten dieselben an eine christliche Öffentlichkeit. Der vorliegende Band untersucht die religiöse Publizistik im deutschen Kaiserreich und zeigt,

- 1 Die Bilder aus der Collage stammten aus katholischen und evangelischen Zeitschriften und zeigten den Bildunterschriften zufolge Menschen bzw. soziale Interaktionen in Armenien, China, Süd-, Ost- und Westafrika sowie Indien. Alle Abbildungen werden in den Beiträgen dieses Bandes in ihrem Publikationskontext analysiert. Wir bedanken uns bei den Autorinnen und Autoren für die Zurverfügungstellung der Abbildungen. Darüber hinaus gilt unser Dank Benjamin Brendel, Christraud M. Geary, Bernhard Gißibl, Esther Möller und Andrea Rehling für wertvolle Hinweise und die kritische Lektüre früherer Versionen dieser Einleitung.
- 2 Neben der (religiösen) Publizistik wurden ferne Weltregionen vor allem in Museen, Völkerschauen, Missions- und Kolonialausstellungen sowie auf Theaterbühnen visualisiert. Vgl. zum Beispiel H. Glenn PENNY/Matti BUNZL (Hg.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor 2003; Anne DREESBACH, *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung »exotischer Menschen« in Deutschland 1870–1940*, Frankfurt a.M. u.a. 2005; Hans-Peter BAYERDÖRFER u.a. (Hg.), *Bilder des Fremden. Mediale Inszenierungen von Alterität im 19. Jahrhundert*, Berlin 2007; Andreas ENGLHART u.a. (Hg.), *Die Öffentlichkeit des Fremden. Inszenierungen kultureller Alterität im langen 19. Jahrhundert*, Berlin 2010; Beat WYSS, *Bilder von der Globalisierung. Die Weltausstellung von Paris 1889*, Berlin 2010; Linda RATSCHILLER, »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!«. Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912), in: Rebekka HABERMAS/Richard HÖLZL (Hg.), *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 241–264.

dass Missionszeitschriften zu den ersten regelmäßig erscheinenden publizistischen Organen gehörten, über welche »die Welt« als Imaginations- und Handlungsraum an eine breite Leserschaft herangetragen wurde. Ähnlich wie zeitgenössische populäre, ethnografische und koloniale Printmedien druckten und verbreiteten sie bereits im späten 19. Jahrhundert serienmäßig Bilder mit Motiven aus aller Welt<sup>3</sup>. Dieses Bildmaterial umfasste neben Landkarten oder Abbildungen von Gebäuden, Stadt- und Landansichten und Wirtschaftsbetrieben vor allem auch vielfältige Bilder von Menschen. Letztere stehen im Zentrum dieses Sammelbandes, welcher erstmals die Reproduktion, Verwendung, diskursive Einbettung und Funktion von Bildern in der medialen Arbeit und Kommunikation der christlichen Missionen im Kaiserreich analysiert.

Missionszeitschriften fanden lange nur wenig Beachtung in der historischen Forschung. Dies lässt sich zum einen mit der säkularen Orientierung der Mediengeschichte erklären, welche sich kaum für Druckerzeugnisse aus dem religiösen Bereich interessierte und die konfessionelle Presse tendenziell ignorierte<sup>4</sup>. Zum anderen zeigte auch die Religions- und Kirchengeschichte lange nur wenig Interesse an den vielfachen historischen Rollen und Funktionen von Medien und medialen Kommunikationsformen, deren Entwicklung häufig als gegenläufige Tendenzen zu der Entwicklung von Religionsgemeinschaften und Kirchen verstanden wurde<sup>5</sup>. Erst in den

3 Unter den populären deutschsprachigen Printmedien ist in diesem Zusammenhang insbesondere *Die Gartenlaube* zu nennen. Darüber hinaus wurden Bilder und Fotografien aus fernen Weltregionen auch wichtiger Bestandteil kolonialer Zeitschriften, wie zum Beispiel *Kolonie und Heimat in Wort und Bild. Organ des Deutschkolonialen Frauenbunds*. Vgl. Jens JÄGER, »Heimat« in Afrika. Oder: die mediale Aneignung der Kolonien um 1900, in: *zeitenblicke* 7/2, 01.10.2008, URL: <[http://www.zeitenblicke.de/2008/2/jaeger/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2008/2/jaeger/index_html)> (20.10.2017), S. 14f.; Birgit WILDMEISTER, Die Bilderwelt der »Gartenlaube«: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des bürgerlichen Lebens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Würzburg 1998; Mathew FITZPATRICK, Narrating Empire. »Die Gartenlaube« and Germany's Liberal Expansionism, in: *German Studies Review* 30 (2007), S. 97–120; Volker LANGBEHN, Satire Magazines and Racial Politics, in: Ders. (Hg.), *German Colonialism, Visual Culture and Modern Memory*, New York 2010, S. 105–123.

4 Vgl. zum Beispiel Charles GRIVEL u.a. (Hg.), *Die Eroberung der Bilder in Buch und Presse (1816–1914)*, München 2003; Clemens ZIMMERMANN/Manfred SCHMELING (Hg.), *Die Zeitschrift – Medium der Moderne*, Bielefeld 2006; Frank BÖSCH, *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehsehen*, Frankfurt a.M. u.a. 2011; ders./Manuel BORUTTA (Hg.), *Die Massenbewegen. Medien und Emotionen in der Moderne*, Frankfurt a.M. u.a. 2006; Martin SCHREIBER/Clemens ZIMMERMANN (Hg.), *Journalism and Technological Chance. Historical Perspectives, Contemporary Trends*, Frankfurt a.M. u.a. 2014. Ein impliziter Fokus auf säkulare Bereiche der Bildproduktion dominiert auch in Volker Langbehn's Sammelband zur visuellen Kultur im kolonialen Deutschland, der die Missionen gar nicht thematisiert: vgl. Volker LANGBEHN, *German Colonialism, Visual Culture and Modern Memory*, New York 2012.

5 So argumentierten zuletzt auch Frank Bösch und Lucian Hölscher in der Einleitung zu einem Band, der kirchliche Transformationsprozesse im Kontext von Medien und Öffentlichkeit in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht. Vgl. Frank BÖSCH/Lucian HÖLSCHER, *Die*

letzten Jahren begannen Historikerinnen und Historiker damit, nach den Formen und Funktionen von den im Kontext der Missionsbewegung von verschiedenen Organisationen herausgegebenen Periodika zu fragen<sup>6</sup> und Missionszeitschriften als ein publizistisches Genre im Feld der religiösen Literatur des 19. Jahrhunderts zu positionieren<sup>7</sup>. Dabei wurde zum einen die enorme Ausbreitung von Missionszeitschriften in Europa und Nordamerika deutlich, welche unter anderem an der Gründung zahlreicher neuer Zeitschriften<sup>8</sup>, steigenden Auflagezahlen, zunehmender Erscheinungshäufigkeit und der wachsenden Ausdifferenzierung des Angebots je nach angestrebter Leserschaft<sup>9</sup> ersichtlich wird. Missionszeitschriften wurden im 19. Jahrhundert konfessionsübergreifend zu einem zentralen Mittel in der Genese von

Kirchen im öffentlichen Diskurs, in: Dies. (Hg.), *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, Göttingen 2009, S. 7–30, hier S. 7. Des Weiteren vgl. Birgit MEYER, Introduction. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding, in: Dies. (Hg.), *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*, New York 2009, S. 1–30.

- 6 Vgl. Felicity JENSZ, *Origins of Missionary Periodicals. Form and Function of three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), S. 234–255; dies./Hanna ACKE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013; Judith BECKER, »Dear Reader, remember this«. Mission Reports as Paradigms of Revival in Europe. The Barmer Missionsblatt and Basel Evangelische Heidenbote in the 19th Century, in: Veronika ALBRECHT-BIRKNER/Hartmut LEHMANN (Hg.), »Schrift soll leserlich seyn«. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013, Bd. 2, Halle u.a. 2016, S. 149–162.
- 7 Vgl. Terry BARRINGER, Why are missionary periodicals (not) so boring? The Missionary Periodicals Database Project, in: *African & Documentation* 84 (2000), S. 33–46; dies., What Mrs. Jellby might have read. Missionary Periodicals: A Neglected Source, in: *Victorian Periodicals Review* 37/4 (2004), S. 46–74; Julia Ulrike MACK, *Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission, 1816–1914*, Zürich 2013; dies., *Publikationen und Unterrichtsmaterialien*, in: Christine CHRIST VON WEDEL/Thomas K. KUHN (Hg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel 2015, S. 119–124.
- 8 Felicity Jenz spricht für das 19. Jahrhundert von einer »Periode beispielloser Ausbreitung« von Missionszeitschriften, wobei sie den Fokus primär auf den transatlantischen Raum richtet. Demnach kam es alleine in Großbritannien im 19. Jahrhundert zur Gründung von mehr als 300 neuen Zeitschriften. Vgl. JENSZ, *Origins*, S. 234f.
- 9 So entwickelten sich zum Beispiel Missionszeitschriften für Kinder zu einem eigenen Genre, welches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine enorme Ausbreitung erfuhr. Um 1900 gaben die meisten Missionsinstitutionen eigene Zeitschriften für junge Leserinnen und Leser heraus. Vgl. zum Beispiel Michelle ELLERAY, *Little Builders: Coral Insects*, *Missionary Culture*, and the Victorian Child, in: *Victorian Literature and Culture* 39 (2011), S. 223–238; Felicity JENSZ, *Firewood, Fakirs and Flags: The Construction of the Non-Western »Other« in a Nineteenth-Century Transnational Children's Missionary Periodical*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), S. 167–191; Richard HÖLZL, »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission, 1890–1940, in: HABERMAS/HÖLZL (Hg.), *Mission Global*, S. 265–294, bes. S. 267–269; Hugh MORRISON, »Impressions which will never be lost«: *Missionary Periodicals for Protestant Children in Late-Nineteenth Century Canada and New Zealand*, in: *Church History* 82/2 (2013), S. 388–393. Das Genre der Kindermissionszeitschriften thematisieren außerdem die Beiträge von Felicity JENSZ und Hugh MORRISON in diesem Band, vgl. S. 259–281 und S. 283–304.

finanzieller, ideeller und spiritueller Unterstützung für die Missionstätigkeit und ihre Trägerorganisationen. Zum anderen verwies die historische Forschung auf die kaum zu überschätzende Bedeutung von den oft zu niedrigen Preisen erhältlichen Zeitschriften als Informations- und Wissensquelle über geografisch ferne Weltregionen, westlich-christliche Konstruktionen des *Anderen* und der Verbreitung von (kolonialen) Vorstellungen über indigene Bevölkerungen und Kulturen weltweit<sup>10</sup>. Sie wurden nicht nur in urbanen Zentren, sondern auch in ländlichen Regionen und von Gruppen jenseits des Bürgertums produziert, abonniert, vertrieben, (vor)gelesen und diskutiert<sup>11</sup>. Missionszeitschriften enthielten Briefe und Berichte von (mehr oder weniger journalistisch geübten) Missionarinnen und Missionaren in diversen Teilen der Welt und boten somit Deutungen und Beschreibungen der Welt aus anderen geografischen und sozialen Perspektiven als professionelle Reporter in den entstehenden urbanen Zentren<sup>12</sup>. Ein weiteres und – wie wir im Folgenden argumentieren – wesentliches Merkmal der Missionszeitschriften wurde von der Forschung bislang allerdings nur am Rande thematisiert: ihre visuelle Dimension<sup>13</sup>.

Dies scheint erstaunlich, wenn man bedenkt, dass in den letzten Jahren eine florierende Forschung zu sogenannten Missionsfotografien<sup>14</sup> entstanden ist, an deren Entwicklung insbesondere Vertreterinnen und Vertreter der Kulturanthropologie sowie Historikerinnen und Historiker außereuropäischer Regionen beteiligt waren<sup>15</sup>. Der vorliegende Band möchte nicht nur

10 Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Mission Global*, S. 9–28.

11 Vgl. Rebekka HABERMAS, *Colonies in the Countryside: Doing Mission in Imperial Germany*, in: *Journal of Social History* 50/3 (2017), S. 502–517, hier S. 504f.; MACK, *Publikationen*, S. 119.

12 Die zentrale Rolle von zunehmend professionellen Reportern in westlichen urbanen Zentren für die Wahrnehmung und Deutung einer sich globalisierenden Welt betonte zuletzt Michael HOMBERG, *Reporter-Streifzüge. Metropolitane Nachrichtenkultur und die Wahrnehmung der Welt 1870–1918*, Göttingen 2017.

13 Eine Ausnahme hierfür wäre die Studie von Julia Mack, welche allerdings Bilder vornehmlich illustrativ nutzt und diese folglich nicht systematisch in die Analyse einbindet. Vgl. MACK, *Menschenbilder*. Darüber hinaus nennt auch Hanna Acke Bilder als ein formales Merkmal von Missionszeitschriften: Hanna ACKE, *Missionary Periodicals as a Genre. Models of Writing, Horizons of Expectation*, in: JENSZ / ACKE (Hg.), *Missions and Media*, S. 225–243, hier S. 236.

14 Der Begriff bezeichnet zumeist die von Missionsmitarbeiterinnen und -mitarbeitern produzierten Fotografien. Darüber hinaus umfasst er häufig auch Fotografien außereuropäischen Ursprungs, die im institutionalisierten Kontext von christlichen Missionen hergestellt, verwendet und archiviert wurden. Da die Fotografien von Missionarinnen und Missionaren aber freilich auch in anderen (zum Beispiel institutionellen, kommerziellen, sozialen oder wissenschaftlichen) Kontexten verwendet und adaptiert wurden, sollte der analytische Nutzen dieser Kategorisierung kritisch reflektiert werden.

15 Vgl. zum Beispiel Christraud GEARY, *Missionary Photography. Private and Public Reading*, in: *African Arts* 24/4 (1991), S. 48–59 und 98–100; dies., *Old Pictures, New Approaches: Researching Historical Photographs*, in: *African Arts* 24/4 (1991), S. 36–98, hier S. 36–39 und 98; Paul JENKINS, *The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa and the Portrayal of Indigenous People and Culture*, in: *History in Africa* 20 (1993), S. 89–118;

an dieses Forschungsfeld anknüpfen, sondern seine spezifische Fragestellung nach den visuellen und fotografischen Praktiken weltweit agierender Missionarinnen und Missionare mit der Analyse von religiösen Zeitschriften in Dialog bringen, die in den Herkunftsländern der Missionen verbreitet wurden. Mit dem (serienmäßigen) Abdruck von Bildern und Fotografien aus aller Welt setzten Missionszeitschriften seit den 1880er und 1890er Jahren neue Impulse. Wie die Beiträge in diesem Band zeigen, sahen die Leserinnen und Leser von Missionszeitschriften im Kaiserreich Abbildungen von bzw. aus verschiedenen Teilen Asiens (vor allem Indiens), Afrikas (besonders den damaligen deutschen Kolonien Kamerun, Togo und Deutsch-Ostafrika, der britischen Kolonie Goldküste, heute Ghana, und später westliches Togo sowie Südafrika) und des Osmanischen Reiches. Weitere Studien machten darüber hinaus deutlich, dass auch der Nahe Osten (und insbesondere das »Heilige Land«) sowie Teile Südamerikas in deutschsprachigen Missionszeitschriften visuell sehr präsent waren<sup>16</sup>. Die Herausgeber (und später auch Herausgeberinnen) machten demnach intensiven Gebrauch von den neuen technischen Möglichkeiten der massenhaften Produktion und Reproduktion von Text und Bild. Die Ausbreitung von Missionszeitschriften war integraler Bestandteil des Zeitschriftenbooms des späten 19. Jahrhunderts und einer damit einhergehenden dynamischen Medialisierung westlicher Gesellschaften, d.h. der Veränderung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche durch die zunehmende Kommunikation über Medien<sup>17</sup>. Durch ihren spezifischen Bezug auf geografisch ferne Länder und die visuelle Präsenz von »Welt« in den Missionszeitschriften erscheinen diese als wichtige Mittel in der medialen Herstellung und Gestaltung von (imaginierten) Fernbeziehungen zwischen

Virginia-Lee WEBB, *Missionary Photographers in the Pacific Islands*. *Divine Light*, in: *History of Photography* 21 (1997), S. 12–22; Paul JENKINS, *On Using Historical Missionary Photographs in Modern Discussion*, in: *Le fait missionnaire* 10 (2001), S. 71–89; Gesine KRÜGER, *Schrift und Bild. Missionsfotografie im Südlichen Afrika*, in: *Historische Anthropologie* 19 (2011), S. 123–143; David MAXWELL, *Photography and the Religious Encounter: Ambiguity and Aesthetics in Missionary Representations of the Luba of South East Belgian Congo* 53 (2011), S. 38–74; Thomas Jack THOMPSON, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Grand Rapids 2012.

- 16 So argumentierten zum Beispiel Karène Sanchez und Hinnerk Onken in ihren Vorträgen auf der Tagung, welche der Entstehung dieses Bandes vorausging. Ein weiterer Vortrag von Christoph Nebgen verglich katholische und protestantische Missionszeitschriften; Anke Schürer-Ries fragte anhand von archivierten Fotografien nach den Archivierungs- und Publikationsstrategien der Basler Mission. Vgl. Katharina STORNIG, *Tagungsbericht: Menschen – Bilder – Eine Welt. Menschenbilder in Missionszeitschriften aus der Zeit des Kaiserreichs*, 06.10.2016–08.10.2016 Mainz, in: *H-Soz-Kult*, 06.03.2017, URL: <[www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7038](http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7038)> (20.11.2017).
- 17 BÖSCH, *Mediengeschichte*, S. 109; Jürgen WILKE, *Von der frühen Zeitung zur Medialisierung*, Bremen 2011, S. 285–300. Für den Kontext von Mission und Imperialismus reflektiert das Richard HÖZL, *Imperiale Kommunikationsarbeit. Zur medialen Rahmung von Mission im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Medien und Zeit* 31/2 (2016), S. 3–17.

Christinnen und Christen in Europa und Menschen in Afrika, Asien und Amerika. Zugleich macht die hier vorgeschlagene Perspektive deutlich, dass Mission selbst ein mediales Unterfangen war und folglich auch gewinnbringend als Mediengeschichte untersucht werden kann<sup>18</sup>.

Missionszeitschriften ermöglichten nicht nur die grenz- und raumübergreifende Kommunikation über die Missionstätigkeit und ihre Zielsetzung, sondern verbreiteten mit wachsender Selbstverständlichkeit auch Bildmaterial, das in außereuropäischen Räumen produziert worden war. Sie können somit als frühe Akteure (oder sogar Vorreiter) einer sogenannten »Entgrenzung der Information« betrachtet werden, welche für Deutschland vor allem in der Zeit der Weimarer Republik angesiedelt wird<sup>19</sup>. Diese Beobachtung erscheint umso bedeutender, wenn man bedenkt, dass die Bebilderung der Missionszeitschriften konfessionsübergreifend zunahm und Standard wurde, obwohl die religiösen Printmedien mit der Herausgabe von meist konfessionell (oder organisationsspezifisch) gebundenen Zeitschriften auch verstärkt zur Milieu- und Gruppenbildung beigetragen haben<sup>20</sup>. Die umfassende Inklusion von Bildmaterial verweist zum einen auf die Nachfrage nach visuellen Repräsentationen des *Fremden* und »Exotischen« im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert<sup>21</sup> und auf die Frage nach Imaginationen des *Eigenen* in »der Fremde«, Gemeinsamkeiten und Gemeinschaft mit Christinnen und Christen in außereuropäischen Ländern und mit den Missionarinnen und Missionaren dort. Zum anderen verweist es auch auf die dynamische Entwicklung des Genres der Missionszeitschrift, welches sowohl durch (konfessionelle) Konkurrenz als auch durch den Transfer und die Zirkulation von kulturellen und ästhetischen Praktiken gekennzeichnet war. Insgesamt betrachtet schufen, speicherten und verbreiteten die Missionszeitschriften

18 So wurden christliche Missionen zwar bereits als *Imagined Communities* beschrieben, die Perspektive einer Mediatisierung religiöser Unternehmungen und damit einhergehende Transformationsprozesse jedoch noch nicht eingehend untersucht. Vgl. Gisela METTELE, Eine »Imagined Community« jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), S. 45–68; Jane HAGGIS/Margaret ALLEN, Affective Communities of Mission in British Protestant Women's Missionary Publications c. 1880–1920, in: *Journal of Social History* 41 (2008), S. 691–716. Vgl. außerdem den Beitrag von Felicity JENSZ in diesem Band, S. 259–281.

19 Dietmar KERBS/Walter UKA (Hg.), *Fotografie und Bildpublizistik in der Weimarer Republik*, Berlin 2004; Konrad DUSSEL, *Pressebilder in der Weimarer Republik: Entgrenzung der Information*, Berlin 2012. Auch international wird v.a. die Zwischenkriegszeit als »Goldenes Zeitalter« des Fotojournalismus betrachtet. Vgl. Lars BAUERNSCHMITT und Michael EBERT, *Handbuch des Fotojournalismus. Geschichte, Ausdruckformen, Einsatzgebiete und Praxis*, Heidelberg 2015, S. 43–62.

20 BÖSCH, *Mediengeschichte*, S. 127.

21 Andreas ENGLHART u.a., Einleitung, in: Ders. u.a. (Hg.), *Die Öffentlichkeit des Fremden*, S. 7–20.



ein an vielen Orten und in unterschiedlichen Räumen lagerndes Bildarchiv<sup>22</sup>, welches weitgehend unabhängig von den von der jüngeren Forschung stärker berücksichtigten grenzüberschreitend agierenden Bildagenturen und säkularen »Agenten der Bilder« funktionierte<sup>23</sup>.

Nichtsdestotrotz war es zunächst eine Reihe von technischen Entwicklungen in den Bereichen der Bildproduktion (zum Beispiel durch die Ausbreitung der Fotografie<sup>24</sup>) und Reproduktion, der Drucktechnik (v.a. dem Aufkommen der Autotypie<sup>25</sup>) sowie dem Kommunikations- und Transportwesen, welche die Entstehung und Verbreitung eines missionarischen Bildarchivs im späten 19. Jahrhundert ermöglicht hatte. Zugleich verschafften aber gerade die spezifischen transnationalen Netzwerke der Missionsorganisationen, die vielfachen Interaktionen, Beziehungen und Kontakte einzelner Missionarinnen und Missionare in verschiedenen Weltregionen sowie ungleiche (koloniale) Machtbeziehungen den Herausgebergremien Zugang zu Bildern und Fotografien aus aller Welt<sup>26</sup>. Während bereits die Missionen der frühen Neuzeit die Bewegung und Zirkulation von Bildern zwischen den Amerikas, Teilen Asiens und Europa beförderten, waren Fotoapparate seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Missionsgebieten zunehmend präsent<sup>27</sup>. Missionsangehörige bildeten schon früh – wenn auch teilweise zunächst gegen den Widerstand der Missionsleitungen – eine weltweit agierende Gruppe von Bildproduzentinnen und -produzenten und steuerten als produktive

22 Den Begriff im Kontext von Missionszeitschriften diskutiert der Beitrag von Hugh MORRISON in diesem Band. Vgl. S. 283–304.

23 Vgl. Annette VOWINKEL, Agenten der Bilder. Fotografisches Handeln im 20. Jahrhundert, Göttingen 2016; Malte ZIERENBERG, Die Ordnung der Agenturen. Zur Verfertigung massenmedialer Sichtbarkeit im Pressewesen 1900–1940, in: Annelie RAMSBROCK u.a. (Hg.), Fotografien im 20. Jahrhundert. Verbreitung und Vermittlung, Göttingen 2013, S. 44–65. Für den imperialen Raum des Deutschen Kaiserreichs vgl. Jens JÄGER, Ikonische Überzeugungsarbeit. Die Deutsche Kolonialgesellschaft als Bildagentur, in: RAMSBROCK u.a. (Hg.), Fotografien, S. 21–43.

24 Zur Einführung vgl. Jens JÄGER, Fotografie und Geschichte, Frankfurt a.M. u.a. 2009, S. 46–73.

25 Einen ausführlichen Überblick für das Kaiserreich im internationalen Kontext bietet Bernd WEISE, Aktuelle Nachrichten »nach Photographien« in der deutschen illustrierten Presse der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: GIVEL u.a. (Hg.), Die Eroberung der Bilder, S. 62–101.

26 Ungleiche Machtverhältnisse und koloniale Asymmetrien bestimmten den Zugang zu fotografischer Technik und Einfluss in redaktionellen Abläufen und Entscheidungen. Wie die Beiträge in diesem Band nahe legen, waren es meist Redakteure in Europa, die letztlich darüber entschieden, was in den Zeitschriften zu sehen gegeben wurde.

27 Vgl. JENKINS, The Earliest Generation; Kathryn T. LONG, »Cameras never lie«: The Role of Photography in Telling the Story of American Evangelical Missions, in: Church History 72/4 (2003), S. 820–851; Marianne GULLESTAD, Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission, New York u.a. 2007; Anke SCHÜRER-RIES/Barbara FREY NÄF, Bilder der Mission – Mission der Bilder, in: CHRIST-VON WEDEL/KUHN (Hg.), Basler Mission, S. 111–118; Katharina STORNIG, Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie: Über die Verwendung von Fotos als Spuren der transnationalen Spendenwerbung im 19. Jahrhundert, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 66 (2016), S. 207–228.

Amateurfotografinnen und -fotografen mit Lebensmittelpunkt in verschiedenen außereuropäischen Ländern unüberschaubare Mengen an Bildern und Fotografien zu den entstehenden kolonialen Bilderwelten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts bei<sup>28</sup>. Sie experimentierten mit verschiedenen Genres und ihre Bilder fanden im institutionellen Rahmen der Missionsgesellschaften, -orden und -vereine vielfache Verwendung.

Die von Missionsangehörigen produzierten Bilder überschritten selbst (mit wachsender Leichtigkeit durch die Verdichtung von Transportwegen) kontinentale, imperiale und nationale Grenzen: Primär für ein europäisches Publikum und unter den ungleichen Bedingungen kolonialer Machtverhältnisse produziert, gelangten die Bilder über die transnationalen Netzwerke der Missionen in deren Zentralen in Europa, wo sie interpretiert, geordnet, studiert, selektiert, gesammelt, gespeichert, reproduziert, ausgestellt und archiviert wurden. Bilder und Fotos von Missionaren und – wenn auch zu einem deutlich geringeren Teil – Missionarinnen wurden nicht nur in religiösen Printmedien reproduziert, sondern fanden im Kaiserreich (sowie auch in anderen europäischen Staaten) Eingang in zahlreiche Publikationen, koloniale oder ethnologische Sammlungen und private Räume<sup>29</sup>. Darüber hinaus wurden die Bilder im Rahmen von Ausstellungen bzw. auf Lichtbildervorträgen gezeigt und auf Postkarten reproduziert<sup>30</sup>. Für die Veröffentlichung wurden sie zunächst bearbeitet und schließlich in bestimmten Formen, Formaten und Rahmungen sowie durch Text in Szene gesetzt und mitunter auch technisch verändert und (nach)koloriert. Die herausgebenden Gremien der Missionszeitschriften im Kaiserreich verfügten jedenfalls bereits im späten 19. Jahrhundert über ausreichend Material, um ihre Leserschaft nicht nur mit vielfältigen Texten über geografische ferne Länder, Menschen, Körper,

28 JÄGER, *Fotografie und Geschichte*, S. 175f. Für eine einflussreiche Konzeptualisierung von »Bilderwelt«, welche sowohl die semantischen Strukturen als auch die Materialität von Bildern berücksichtigt vgl. DEBORAH POOLE, *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton 1997.

29 Vgl. STORNIG, *Authentifizierung kultureller Begegnungen*. Die Bedeutung von Bildern aus dem Missionskontext für koloniale Bilderwelten im Kaiserreich zeigt sich heute auch in deren Präsenz in Quellensammlungen oder Archivbeständen. Vgl. zum Beispiel das online zugängliche Bildarchiv der Deutschen Kolonialgesellschaft (URL: <<http://www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/>>) oder diverse gedruckte Sammlungen: HERMANN HIERY, *Bilder aus der Deutschen Südsee. Fotografien 1884–1914*, Paderborn 2004.

30 Eine Untersuchung zu Togo hat zum Beispiel ergeben, dass 95 % der vorhandenen Postkarten aus der deutschen Kolonialzeit aus missionarischer Produktion stammten. Vgl. JÄGER, »Heimat« in Afrika, S. 22–36. Vgl. des Weiteren RATSCHILLER, »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle«; KATHARINA STORNIG, *Globalisierte Körper? Repräsentationen der Welt und ihrer Bevölkerung in der vatikanischen Missionsausstellung 1925*, in: LINDA RATSCHILLER / SIEGFRIED WEICHLIN (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Wien u.a. 2016, S. 123–152.

Kulturen und Religionen zu informieren, sondern auch mit unterschiedlichen visuellen Repräsentationen und Deutungen von »Menschenbildern« zu versorgen<sup>31</sup>.

Missionszeitschriften zählten im Kaiserreich zu den ersten Massenmedien<sup>32</sup>, die religiöse, kulturelle und ethnische Diversität visuell repräsentierten und als charakteristischen Aspekt von »Welt« sichtbar machten. Sie enthielten bereits früh Bilder und Fotografien, welche zunächst als Stiche reproduziert wurden, bis neue Drucktechniken die Reproduktion von Fotografien ermöglichten. Damit konstruierten Missionszeitschriften nicht nur koloniale Räume, sondern transformierten zeitgenössische Interpretationen einer religiösen und säkularen Expansion Europas (zum Beispiel als Narrative von Kolonialisierung, Missionierung / Christianisierung, »Zivilisierung« oder Modernisierung) in sichtbare Phänomene. Missionszeitschriften erzeugten spezifische (visuelle) Konstruktionen und Konstellationen des *Eigenen* und des *Anderen* und boten bestimmte Deutungen des Kontakts und der andauernden Interaktion zwischen Europa und den Menschen und Gesellschaften in Afrika, Asien und Amerika. Die Missionszeitschriften bildeten Menschen in bzw. aus unterschiedlichen Teilen der Welt freilich stets aus einer bestimmten Perspektive und oft mit (impliziten oder expliziten) Bedeutungszuschreibungen oder Wertungen ab: Die Herausgeberinnen und Herausgeber stellten die Abbildungen in bestimmte Kontexte und nutzten sie implizit oder explizit als Medien oder Argumente zur Umsetzung, Erklärung, Illustration oder Legitimierung ihrer Anliegen<sup>33</sup>. Ob gewollt oder nicht, generierten sie durch die Einbindung von Bildern und insbesondere von Fotografien in (transnationale) Kommunikations- und Argumentationszusammenhänge die Vorstellung von einer zusammenwachsenden Welt, in der die herausgebenden Organisationen selbst die Verbindung zwischen der Leserschaft in Deutschland und den abgebildeten Menschen in geografisch fernen Regionen darstellten<sup>34</sup>. Sowohl die abgebildeten Missionarinnen und

31 Darüber hinaus verfügten zumindest einzelne Missionen durch ihre vielfältigen Interaktionen in den Missionsgebieten auch über Kontakte zu indigenen Fotografen und damit über die Möglichkeit, Bilder von diesen für den Druck zu erwerben. Vgl. den Beitrag von Christraud GEARY in diesem Band, S. 35–64.

32 Unter Massenmedien verstehen wir hier in Anlehnung an Bösch und Borutta technische Mittel, »die eine indirekte, einseitige und öffentliche Kommunikation mit einem großen, anonymen, dispersen Publikum ermöglichen«. Frank BÖSCH / Manuel BORUTTA, Medien und Emotionen in der Moderne. Historische Perspektiven, in: Dies. (Hg.), *Die Massen bewegen*, S. 13–41, hier S. 33.

33 Auf die vielfältige Funktion von Menschenbildern im Allgemeinen und ihren Bezug zu grundsätzlichen Fragen über die Bestimmung des Menschen verweisen Jens EDER u.a., *Menschenbilder in der Populärkultur. Kunst-, Bild-, Medienwissenschaften*, in: *Kritische Berichte* 41 (2013), S. 3–5.

34 Auch in den Arbeiten zur kulturellen Globalisierung, welche sich mit der Geschichte von Vorstellungen oder Wahrnehmungen der Welt als zusammenhängendes Ganzes aus-

Missionare als auch die – in der Logik der Zeitschriften – Subjekte ihrer Mission erreichten in den Missionszeitschriften visuelle Präsenz und wurden auf diese Weise Teil imaginiertes (grenzüberschreitender) politischer oder sozialer Einheiten oder Gemeinschaften, wie zum Beispiel missionarischer (oder christlicher) Gruppen oder kolonialer Imperien. Im deutschen Kaiserreich zeigten die Missionszeitschriften Abbildungen von Menschen in Teilen der Welt, die in der entstehenden säkularen, vor allem auf den transatlantischen Raum orientierten, Massenpresse und ihren Infrastrukturen entweder gar nicht vorkamen oder eine nur marginale Rolle spielten<sup>35</sup>. Mit dieser Erzeugung »neuer« Sichtbarkeiten forderte die religiöse Publizistik potentiell auch die Vorstellung von einer – exklusiv oder mehrheitlich – »weißen« Gesellschaft heraus. In jedem Fall machte sie die Frage nach dem Platz und der Ordnung von religiöser, kultureller und ethnischer Andersheit und Vielfalt virulent und war somit von eminent politischer Bedeutung.

Kulturwissenschaftliche Studien haben seit langem auf den Bereich des Visuellen als einen zentralen Bereich der gesellschaftlichen Bedeutungsproduktion und der Gestaltung kollektiver Ordnungen verwiesen<sup>36</sup>. Wie der Kunsthistoriker Tom Holert betonte, steht Sichtbarkeit in der visuellen Kultur des Westens oft in enger Verbindung mit epistemischen Ansprüchen auf Wirklichkeit und/oder Evidenz<sup>37</sup>. Demnach ist gerade mediale Sichtbarkeit als ein realitätserzeugendes Moment zu denken, welches die Wahrnehmung und Deutung von Welt, Gesellschaft und ihren vielfältigen Zusammenhängen beeinflusste. In diesem Sinne betonen zum Beispiel einige feministische, antirassistische und postkoloniale Aktivistinnen und Aktivisten auch das Potential medialer Sichtbarkeit als ein denkbar ermächtigendes

einandersetzen, fanden religiöse Medien (sowie auch religiöse Akteurinnen und Akteure insgesamt) bislang kaum Beachtung. Vgl. zum Beispiel Iris SCHRÖDER/Sabine HÖHLER (Hg.), *Welt-Räume. Geschichte, Geographie und Globalisierung seit 1900*, Frankfurt a.M. 2005.

35 Vgl. zum Beispiel Malte ZIERENBERG, *Die Produktion des Sichtbaren im Verborgenen. Diskursordnungen der Pressefotografie, ca. 1900–1930*, in: Franz X. EDER u.a. (Hg.), *Bilder in historischen Diskursen*, Wiesbaden 2014, S. 173–194.

36 Auch in Theologie und Religionswissenschaft wurde zuletzt vermehrt über die Bedeutung von Bildern für die Religion diskutiert. Dabei liegt das Augenmerk jedoch auf Kunst, nicht auf (vermeintlich) dokumentarischer Fotografie, vgl. z.B. Philipp STOELLGER/Jens WOLFF (Hg.), *Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie*, 2 Bde., Tübingen 2016 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 68); Philipp STOELLGER/Thomas KLIE (Hg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 58); Bärbel BEINHAEUER-KÖHLER u.a. (Hg.), *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion*, Zürich 2010, S. 17–41; Hans ALMA u.a. (Hg.), *Visual Arts and Religion*, Berlin u.a. 2009 (*ContactZone. Explorations in Intercultural Theology* 4).

37 Tom HOLERT, *Evidenz-Effekte. Überzeugungsarbeit in der visuellen Kultur der Gegenwart*, in: Matthias BICKENBACH/Axel FLIETHMANN (Hg.), *Korrespondenzen. Visuelle Kulturen zwischen Früher Neuzeit und Gegenwart*, Köln 2002, S. 198–225, hier S. 202.

Moment für marginalisierte Gruppen<sup>38</sup>. Zugleich warnen viele, wie zum Beispiel die Kunsttheoretikerin Johanna Schaffer, wichtiger Weise davor, Sichtbarkeit unweigerlich mit Anerkennung oder gar Partizipation gleichzusetzen. Schaffer erinnert uns mit Verweis auf die zentrale Bedeutung von Repräsentationskritik daran, dass Sichtbarkeit in gesellschaftlichen Zusammenhängen niemals bloß gegeben, sondern stets »in einem Zusammenhang von Wissen und Macht produziert« ist<sup>39</sup>. Im Rückgriff auf Schaffer gilt es folglich nicht nur zu untersuchen, wer in den Missionszeitschriften zu verschiedenen Zeitpunkten (un)sichtbar war, sondern vor allem danach zu fragen, »wer zu sehen gibt, in welchem Kontext, – und vor allem wie, d.h. in welcher Form und Struktur zu sehen gegeben wird«<sup>40</sup>. Ähnliche Ansätze wurden zuletzt auch in den Geschichtswissenschaften verstärkt aufgegriffen, indem zum Beispiel Malte Zierenberg forderte, nicht nur die oft betonte »Macht der Bilder«, sondern vor allem auch die »Macht über die Bilder« historisch zu untersuchen<sup>41</sup>.

Der vorliegende Band folgt diesen Anregungen und analysiert die (Re-)Produktion von Menschenbildern in Missionszeitschriften in der Zeit des Kaiserreichs. Die einzelnen Beiträge untersuchen, wie Menschen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Aussehens abgebildet wurden und welche Implikationen die diversen Modi, Muster und Dynamiken der (Selbst-)Repräsentation für soziale oder politische Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung, Gemeinschaft, Nähe, Zugehörigkeit und gegenseitiger Verantwortung hatten. Die Autorinnen und Autoren analysieren die Funktionen von Bildern in konkreten medialen Kontexten. Sie widmen sich insbesondere der Frage, wie unterschiedliche Abbildungen von Menschen verwendet wurden, um wirkmächtige und zum Teil auch handlungsleitende Ideen von menschlicher »Einheit« und »Vielfalt« sowie Vorstellungen vom *Eigenen* und *Anderen* (inter)medial zu erzeugen, zu (de)stabilisieren, zu vermitteln, zu verbreiten und in die (grenzüberschreitende) Kommunikation einzubinden. Damit möchte der Band erstens argumentieren, dass das Visuelle in den Missionszeitschriften des Kaiserreichs seit dem späten 19. Jahrhundert zunehmend dominant wurde. Es trug wesentlich zur Entstehung und Verbreitung von Konstruktionen von Differenz einerseits und Vorstellungen von christlicher Universalität und menschlicher Gleichheit andererseits bei. Menschen wurden anhand von Vorstellungen von eindeutig unterscheid- und abgrenzbaren Kulturen, Religionen, Geschlechtern, »Völkern«, Ethnien/»Rassen« klassifiziert, kategorisiert und oft auch bewertet. Dazu konnten die visuellen

38 Johanna SCHAFER, *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*, Bielefeld 2008, S. 11f.

39 Ebd., S. 13.

40 Ebd., S. 12 (Kursive Hervorhebungen im Original).

41 ZIERENBERG, *Die Produktion des Sichtbaren*, S. 173.

Repräsentationen von Menschen weltweit ein bestimmtes Verständnis von Anthropologie und Humanität vermitteln, das auf christlichen Grundannahmen der Gleichheit der Menschen vor dem christlichen Gott beruhte. Zweitens möchte der Band zeigen, dass die Missionszeitschriften durch den Abdruck und die diskursive Einbettung und Interpretationen von vielfältigen Menschenbildern aus unterschiedlichen Teilen der Welt diverse und zum Teil überlappende Vorstellungen von (religiöser, sozialer, kultureller, politischer oder rassistischer) Ordnung schufen, welche auch über den engeren Kontext der Missionen hinaus wirksam werden konnten.

Das skizzierte Anliegen erfordert eine interdisziplinäre Herangehensweise, welcher der Band auf doppelte Weise Rechnung trägt. So umfasst er zum einen Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern mit Lebens- und Arbeitsmittelpunkt in verschiedenen Teilen der Welt und mit Hintergrund in unterschiedlichen Disziplinen, wie der Geschichtswissenschaft, der Theologie, der Kunstgeschichte, der (Visuellen) Anthropologie und der Germanistik<sup>42</sup>. Zum anderen verfolgen die Beiträge meist selbst interdisziplinäre Zugänge, indem sie die kulturelle Arbeit und Funktion von Bildern und Bildinhalten ins Zentrum der Betrachtung stellen und dieselben im Kontext breiterer visueller und intermedialer Praktiken der missionarischen Kommunikations- und Publikationstätigkeit analysieren. Entsprechend vielfältig gestaltet sich auch die methodische Herangehensweise der Beiträge, welche sowohl ikonografische Bild- als auch (bildserielle) Diskursanalysen einschließt. Darüber hinaus berücksichtigen einzelne Beiträge methodische Ansätze, welche Bilder nicht nur in ihren ästhetischen Qualitäten untersuchen, sondern auch als Gegenstände erforschen, die in bestimmten sozialen Kontexten und Beziehungsgeflechten produziert, vermittelt, ausgetauscht, angeeignet und gebraucht wurden und Bedeutung erlangten<sup>43</sup>. Mit dieser methodischen Vielfalt situiert sich der Band in der Tradition des kulturwissenschaftlichen Forschungsfeldes der *Visual Culture*, welches sich mit

42 Die interdisziplinäre Entstehungsgeschichte des Bandes wurde durch die Teilnahme von Kolleginnen und Kollegen mit Hintergrund in den Bereichen Theaterwissenschaft und Area Studies auf dem vorbereiteten Kolloquium zusätzlich verstärkt.

43 Dies betrifft vor allem die Beiträge aus dem ersten (Geary, Rippe) und dritten (Jensz, Morrison, Stornig) Abschnitt des vorliegenden Bandes. Im Rahmen der vorbereitenden Tagung präsentierte zudem Anke Schürer-Ries eine Fallstudie über die Geschichte zweier Fotografien aus der kolonialen Goldküste, dem heutigen Ghana, und deren sozialen Biografien zwischen Archivierungs-, Verwendungs- und Publikationskontexten im Rahmen der Basler Mission. Für entsprechende methodische Ansätze vgl. zum Beispiel POOLE, *Vision*; Elizabeth EDWARDS / Janice HART (Hg.), *Photographs, Objects, Histories. On the Materiality of Images*, London u.a. 2004; James L. HEVIA, *The Photography Complex: Exposing Boxer-Era China (1900–1901)*, *Making Civilization*, in: Rosalind C. MORRIS (Hg.), *Photographies East. The Camera and Its Histories in East and Southeast Asia*, Durham u.a. 2009, S. 79–119; Malte ZIERENBERG u.a., *Bildagenten und Bildformate. Ordnungen fotografischer Sichtbarkeit*, in: RAMSBROCK u.a. (Hg.), *Fotografien*, S. 7–17.

visuellen Artefakten auseinandersetzt und Bedeutung, Einfluss und Wandel von sichtbaren Phänomenen in modernen Gesellschaften diachron und synchron untersucht<sup>44</sup>. Auch wenn alle Beiträge das komplexe Ineinanderwirken von Bildern, Medien, Stereotypisierungen, visuellen Ordnungen, medialen Verwendungskontexten und Strategien bzw. Bildpolitiken der herausgebenden Organisationen berücksichtigen, wählen sie unterschiedliche Akzentsetzungen. Dies spiegelt sich wiederum im Aufbau des vorliegenden Bandes entlang dreier Abschnitte.

Der Band beginnt mit einem Abschnitt zu »Bildern« als transnational mobile Objekte. In den hier veröffentlichten Beiträgen nehmen Überlegungen sowohl zu den Entstehungskontexten bestimmter Bilder oder Bildzyklen als auch zu deren (transnationalen) Biografien großen Raum ein. Die Autorinnen und Autoren untersuchen Bilder, Genres, Inhalte oder Ikonen von ihrer Entstehung bis zu ihrer Nutzung in konkreten publizistischen, sozialen, religiösen, wissenschaftlichen und politischen Kontexten innerhalb und außerhalb Europas. Damit verweisen sie nicht nur auf die komplexen Beziehungsgeflechte und Motivlagen, welche der Bildproduktion jeweils zu Grunde lagen, sondern auch auf die teils erhebliche Anziehungskraft, welche einzelne Bilder für Individuen und Gruppen entfalten konnten sowie auf die Leichtigkeit, mit der dieselben in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zirkulieren und wirksam werden konnten. Die Beiträge thematisieren außerdem in unterschiedlicher Gewichtung zentrale Fragen nach Autorenschaft, Selektion, Reproduktion, Aneignung und Bedeutung im Kontext der Bildproduktion zu einer Zeit, die durch asymmetrische Machtverhältnisse und meist ungleiche Möglichkeiten im Zugang zu visuellen Technologien und transnationalen Publikationsorganen gekennzeichnet war.

Der erste Beitrag von Christraud M. Geary führt in das Königreich Bamum (Kamerun), in dessen Hauptstadt Fumban die evangelische Basler Mission im Jahr 1906 eine Station errichtete. Während Basler Missionarinnen und Missionare bereits seit 1886 in den Küstenregionen der damals deutschen Kolonie tätig waren, dehnten sie ihre Aktivitäten seit der Jahrhundertwende systematisch auf das Landesinnere aus. Diese geografische Expansion der missionarischen Aktivitäten bewirkte auch eine neue Sichtbarkeit der Region

44 Renate BROSCHE, Bilderflut und Bildverstehen. Neue Wege der Kulturwissenschaft, in: Kultur und Technik 4 (2008), S. 70–78, hier S. 70. Für die Entwicklung einer Visual History im deutschsprachigen Raum sind insbesondere die Arbeiten von Gerhard Paul zu nennen. Vgl. zum Beispiel Gerhard PAUL (Hg.), Das Jahrhundert der Bilder (2 Bde.), Göttingen 2008/9; ders., Das Visuelle Zeitalter. Punkt und Pixel, Göttingen 2016. Für das Thema Religion und insbesondere die Frage nach einer christlichen visuellen Kultur vgl. David MORGAN, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley u.a. 2005. Hier findet auch die Zirkulation von Bildern über missionarische Netzwerke explizite Berücksichtigung (S. 147–187).

im Basler Bildarchiv, welches, wie Geary ausführt, über 500 Fotografien alleine aus Bamum umfasst, von denen 34 in der wichtigsten Zeitschrift der Basler Mission, dem *Evangelischen Heidenboten*, in den Jahren 1906 bis 1916 reproduziert wurden. Dreizehn der veröffentlichten Abbildungen zeigten König Njoya, den indigenen Herrscher Bamums, welcher offenbar nicht nur die Missionarinnen und Missionare vor Ort, sondern auch die Herausgeber des *Heidenboten* in Basel faszinierte. Geary, die bereits früh damit begonnen hat, Missionsfotografien aus Kamerun als Produkte komplexer kultureller Begegnungen und Interaktionen zu untersuchen<sup>45</sup>, fragt, wie Bamum und König Njoya im *Heidenboten* während des letzten Jahrzehnts der deutschen Kolonialherrschaft in Kamerun visuell repräsentiert wurden. Durch eine systematische Historisierung der veröffentlichten Fotografien kann sie zeigen, dass die Repräsentation des Königs im *Heidenboten* in engem Zusammenhang sowohl mit missionarischen Strategien und Hoffnungen (zum Beispiel auf die Konversion des Königs) als auch mit kolonialpolitischen Ambitionen und Rahmenbedingungen stand. Dazu macht Geary im Rückgriff auf konzeptionelle Überlegungen zu Autorenschaft im untersuchten Kontext aber auch deutlich, dass König Njoya – als einer der meistfotografierten Monarchen des kolonialen Afrika im frühen 20. Jahrhundert – durchaus selbstbewusst für die Kamera posierte und aktiv am Bildgebungsprozess beteiligt war.

Überlegungen zu Autorenschaft zwischen fotografischer und redaktioneller Arbeit bilden auch den Ausgangspunkt des Beitrags von Christoph Rippe, der am Beispiel einer Veröffentlichung des katholischen Laienbruders Aegidius Müller in Mariannhill (Natal, Südafrika) zeigt, wie ein Missionar ganz bewusst Fotografien und Texte zu einer Geschichte verband, um ein bestimmtes Bild von der Missionstätigkeit in Südafrika intermedial zu erzeugen und im deutschsprachigen Europa zu vermitteln. Mit dem 1882 gegründeten Trappistenkloster Mariannhill ist Rippes Studie in einem für die missionarische Bildproduktion besonderen Kontext angesiedelt: Das 1882 gegründete Kloster betrieb seit dem späten 19. Jahrhundert ein eigenes Fotostudio, welches unter der Leitung des ausgebildeten Fotografen Müller nicht nur sämtliche Aufnahmen für die katholische Mission anfertigte, sondern auch kommerzielle Studioaufnahmen, Genrefotografien und Landschaftsaufnahmen für diverse Kundinnen und Kunden (sowohl aus der anwohnenden Bevölkerung als auch für Touristinnen und Touristen) produzierte. Zudem unterhielt Mariannhill eine eigene Missionsdruckerei, deren Leitung zeitweise ebenfalls in den Händen von Bruder Aegidius Müller lag.

45 Vgl. zum Beispiel Christraud GEARY/Adamou NDAM NJOYA, *Mandu Yenu. Bilder aus Bamum, einem westafrikanischen Königreich, 1902–1915*, München 1985; dies., *Portraiture, Authorship, and the Inscription of History. Photographic Practice in the Bamum Kingdom*, in: Michael ALBRECHT u.a. (Hg.), *Getting Pictures Right: Context and Interpretation*, Köln 2004, S. 141–163.



Rippe untersucht anhand einer zweiteiligen Veröffentlichung aus dem Jahr 1910, wie Müller seine doppelte Autorenschaft Schritt für Schritt bewusst einsetzte und eine Auswahl von sorgfältig komponierten Fotografien mit dem Narrativ eines »Spaziergangs« im Umland des Klosters verband, um bei der Leserschaft in Europa den Eindruck von fotografischer Augenzeugenschaft von »zufälligen« Begegnungen und Interaktionen von zwei Missionaren mit Afrikanerinnen und Afrikanern zu erwecken. Rippes Ausführungen zeigen damit den Weg, den Fotografien aus Missionskontexten bis zu ihrer Veröffentlichung zurücklegten. Er demonstriert, dass dieser Weg zumindest in diesem Fall sehr bewussten Entscheidungen folgte, und berücksichtigt auch die Intention von Müller, indem er auf die erhofften Reaktionen des Publikums eingeht.

Anders als Rippe, der eine veröffentlichte Serie von Fotografien zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, diskutiert Mrinalini Sebastian die visuelle Konstruktion von Differenz am Beispiel einer einzelnen Zeichnung aus Südindien, die 1872 erstmals im *Evangelischen Heidenboten* gedruckt wurde. Die Zeichnung, deren Entstehung der *Heidenbote* einer »Missionsfrau« aus Basel zuordnet, zeigt ein Begräbnisritual der Bagada, einer kleinen Gruppe, welche in den Nilgiri-Bergen in Südindien ansässig ist, wo die Basler Mission bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts tätig war. Sebastian fragt anhand einer sorgfältigen Bildanalyse sowie einer Rekonstruktion des Entstehungskontexts der Zeichnung nach den ästhetischen und anthropologischen Qualitäten des Bildes und der abgebildeten kulturellen Praxis. Darüber hinaus diskutiert sie das ambivalente Potential des Bildes für kollektive und institutionalisierte Prozesse der Aneignung und Abgrenzung in verschiedenen diskursiven Kontexten der Wissensproduktion über sich wandelnde Konstellationen und Zuschreibungen des *Eigenen* und des *Anderen*. Indem Sebastian die weitere Geschichte und Verwendung der Zeichnung untersucht, kann sie deren Funktion in der missionarischen und ethnologischen Vermittlung von Wissen über die kulturellen Praktiken der Bagada aufzeigen. Darüber hinaus weist sie darauf hin, dass ähnliche visuelle Repräsentationen des Begräbnisrituals und damit verbundene ästhetische Praktiken bis heute von einigen Bagada genutzt werden, um die kulturelle Identität der Gruppe, zum Beispiel in Form von YouTube-Videos, auszudrücken. Damit zeigt sie, wie das Bildmotiv eines Rituals sowohl in der Repräsentation des *Eigenen* als auch des *Anderen* wirksam werden konnte.

Auch Monica Juneja beschäftigt sich mit der Zirkulation und raumüberschreitenden Reise von Bildmotiven<sup>46</sup>. Ihr Beitrag geht jedoch über die

46 Der Beitrag beruht auf dem öffentlichen Abendvortrag, welchen die Autorin im Rahmen des der Entstehung dieses Bandes vorausgehenden Kolloquiums gehalten hat. Der Abendvortrag kann im YouTube-Kanal des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte angesehen werden:

missionarische Bildproduktion und die visuellen Dimensionen von Missionszeitschriften hinaus, denn die Autorin nimmt eine Reihe von Bildern mit christlichen Motiven in den Blick, die von Künstlern im postkolonialen Indien geschaffen wurden, und fragt nach den Dynamiken visueller Repräsentation und Selbstpräsentation. Juneja untersucht diese Bilder als Produkte anhaltender kultureller Kontakte zwischen christlichen und nichtchristlichen Gesellschaften und im Kontext von kulturellen Übersetzungen und einer globalen Geschichte von Religionen. Dabei interessiert sie sich im Besonderen für Momente der Aneignung bestimmter christlicher ikonischer Bilder (wie zum Beispiel der stillenden oder trauernden Mutter) und zeigt ihre Deutung, Bedeutung und Umdeutung in verschiedenen kulturellen, religiösen und politischen Kontexten des postkolonialen Indiens. Juneja argumentiert, dass Künstler in vielfacher Weise und mit unterschiedlichen Motiven auf christliche Ikonen zurückgriffen, zum Beispiel, um gemeinschaftsstiftende (auch nationale) Identifikationen zu fördern oder um »grundsätzliche Fragen von Identität, Leid, Macht und Verantwortung zu thematisieren«<sup>47</sup>.

Während das Medium »Bild« und dessen transnationale Zirkulation und mediale Adaption auch im zweiten Abschnitt des Bandes zu »Menschen« einen wichtigen Anknüpfungspunkt bildet, weisen die hier veröffentlichten Beiträge eine graduelle Verschiebung im analytischen Zugang auf. So fragen die Autorinnen und Autoren im zweiten Teil des Buches vor allem danach, *welche* Menschenbilder in den Missionszeitschriften *wie* gezeigt wurden und inwiefern diese Bilder zur Bildung und/oder Unterlaufung von Stereotypisierungen beitrugen bzw. beitragen sollten. Sie fragen, wie (ethnische, kulturelle, soziale, religiöse sowie geschlechts- und altersspezifische) Differenz über Bilder konstruiert und wie ins Bild gerückte Unterschiede zwischen menschlichen Körpern gedeutet, geordnet und hierarchisiert wurden. Dabei stehen im Besonderen die Bildkomposition und -interpretation sowie zugrunde liegende visuelle Ordnungsvorstellungen im Fokus der Analyse, die – je nach Bildmaterial und Genre – medial geschaffen, bestätigt, hinterfragt, beglaubigt oder (zum Beispiel durch den Druck von Fotografien) sogar vermeintlich bewiesen wurden.

Der Beitrag von Judith Becker untersucht am Beispiel des Basler *Evangelischen Heidenboten* und des *Barmer Missionsblatts*, einer Zeitschrift der Rheinischen Missionsgesellschaft, wie in Bildern und Texten Zuschreibungen des *Eigenen*, des Christlichen, und des *Anderen*, des Nichtchristlichen, unternommen wurden und wie auf diese Weise Imaginationen von Christentum und christlichem Leben einerseits und »Heidentum« oder nichtchristlicher Religiosität andererseits entwickelt und verbreitet wurden. Dabei zeigt sich

URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=kki2h5DX6a8>> (25.07.2017).

47 Vgl. den Beitrag von Monica JUNEJA in diesem Band, S. 117–141, hier S. 136.

zum einen eine deutliche Abgrenzung des christlichen *Eigenen* vom nicht-christlichen *Anderen*, die durch die Bilder insofern verstärkt wurde, als die Bilder im Gegensatz zu den Texten nicht zwischen monotheistischen und anderen Religionen unterschieden. Die Unterscheidung zwischen Religionen in Asien und Religionen in Afrika beruhte vor allem auf der Annahme und Repräsentation von Hinduismus und Buddhismus als organisierte, aber sehr grausame Religionen und von Religionen in Afrika als weniger organisiert, weniger grausam bzw. menschenverachtend, aber dafür unheimlicher und bedrohlicher. Zum anderen argumentiert Becker, dass in die Bilder Darstellungen der christlichen Vielfalt Einzug hielten. Christliche Religion und Religiosität wurde nicht einheitlich, stereotypisierend, sondern als kulturell vielfältig dargestellt. Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen den Abbildungen des Christlichen war die Darstellung der – für die herausgebenden Missionsgesellschaften besonders wichtigen und bildlich gut darstellbaren – Werte Ruhe und Frieden, repräsentiert in einer aufrechten Haltung der abgebildeten Christinnen und Christen und ihrem klaren Blick zu den Betrachterinnen und Betrachtern.

Lize Kriel und Natalie Fossey richten in ihrem gemeinsamen Beitrag den Fokus auf den visuellen Tropus des »lesenden Afrikaners« bzw. der »lesenden Afrikanerin«, um die Konstruktion von Differenz im Kontext der Berliner Mission zwischen Norddeutschland und Südafrika zu untersuchen. Am Beispiel der evangelischen Zeitschrift *Der Missionsfreund* fragen sie, was wir aus der visuellen Anordnung von Menschen mit Büchern bzw. der Bibel über Stereotypisierungen entlang bestimmter, meist hierarchisierter Vorstellungen von Ethnizität, sozialer Zugehörigkeit und Geschlecht lernen können. Kriel und Fossey machen dabei nicht nur die Bedeutung des Buches als zentrales christliches Symbol in Missionszeitschriften deutlich, sondern zeigen auch, wie die Symbolik des Buches, des Lesens und des Wissens in Südafrika – zumindest von Männern – als ermächtigendes Moment aufgegriffen und adaptiert wurde. Zugleich loten die Autorinnen aus, wie die Nähe zum Buch in missionarischen Bildkompositionen verwendet wurde, um Hierarchien bzw. strukturell ungleiche Beziehungen (zum Beispiel Eltern-Kind oder Lehrer-Schülerin/Schüler) zwischen Menschen im Rahmen einer Erzählung von einer christlichen Welt der Bücher (versus einer indigenen Welt ohne Bücher) auszudrücken.

Ebenfalls mit sozialen Hierarchien in der Mission sowie deren visuellem Ausdruck und Gestaltung zwischen dem Kaiserreich und seinen Kolonien in Afrika beschäftigen sich die nächsten beiden Beiträge von Armin Owzar und Kokou Azamede. Beide Autoren nehmen die evangelische Missionstätigkeit in deutschen Kolonien in den Blick, um das Verhältnis zwischen missionarischen Bildpolitiken und den (realen und imaginierten) sozialen Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen zu untersuchen. So beschäftigt

sich Owzar mit der Leipziger Mission in Deutsch-Ostafrika und Azamede mit der Norddeutschen Missionsgesellschaft in einem Teil der damaligen Kolonie Togo. Beide Autoren betonen, wie die Verwendung und Anordnung von Bildern in Missionszeitschriften dazu genutzt wurde, Missionstätigkeit als vermeintlich »zivilisierende« Kraft darzustellen, welche sichtbare Veränderungen in kolonisierten Gebieten auf sowohl sozialer als auch individueller Ebene (sowie individuellen Körpern) bewirkte. Zugleich fragen die Autoren aber auch nach der Aussagekraft von veröffentlichten Bildern über den lokalen Kontext der missionarischen Begegnungen. Dabei betonen Owzar und Azamede zwar den andauernden Paternalismus der Missionare, gehen jedoch zugleich über eine bloß dichotome Darstellung der Beziehungen zwischen Missionaren und Afrikanerinnen und Afrikanern hinaus. Indem sie zum Beispiel Kleidung als Markierung von sozialem, religiösen und kulturellem Status in die Analyse einbeziehen, verweisen sie auch auf die Aspiration indigener Gruppen, ihren besonderen sozialen Status oder Anspruch auf soziale Mobilität durch Nähe zur Mission und ihren Einrichtungen auszudrücken.

Wie Kokou Azamede zeigt, wurden diese Ansprüche der abgebildeten Ewe auf sozialen Status und Aufstieg von den Herausgebern der Zeitschriften vielleicht nicht erkannt oder »gesehen« und jedenfalls nicht anerkannt. Stattdessen boten die Begleittexte im *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* eurozentrische und zunehmend koloniale Interpretationen und Bewertungen der Bilder, wodurch transkulturelle ästhetische Praktiken und indigene Ansprüche tendenziell unsichtbar wurden. Azamede belässt es jedoch nicht bei dieser Feststellung, sondern bietet in seinem Beitrag anhand zweier Beispiele selbst alternative Bildinterpretationen: Durch eine systematische Kontextualisierung der Bilder vor dem Hintergrund indigener Lebenswelten im kolonialen Togo des frühen 20. Jahrhundert macht er nicht nur zeitgenössische indigene Praktiken und Strategien (zum Beispiel bzgl. Kleidung und sozialem Status) sichtbar, sondern verweist auch auf das spezifische Wissen, das zur Entschlüsselung diverser Bildinhalte erforderlich ist. Damit macht er deutlich, dass die Bilder durch den Transfer nach Deutschland und die Aneignung durch die Herausgeber von Missionszeitschriften einen grundlegenden Bedeutungswandel erfahren konnten.

Schließlich verweisen sowohl Azamede als auch Owzar auf den zentralen Stellenwert der (christlichen) Bildung und Ausbildung in sowohl der Missionstätigkeit vor Ort als auch ihrer medialen Repräsentation im Kaiserreich. Bilder von Schulklassen waren in Missionszeitschriften wie dem *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* omnipräsent. Armin Owzar analysiert diese Bilder als Ausdruck komplexer sozialer Ordnungen und als Teil missionarischer Diskurse über eine theoretische universelle Vorstellung von menschlicher Entwicklung durch christliche Bildung und »Zivilisierung«.

Wenngleich diese Darstellungen von einem »eurozentrischen und nach wie vor paternalistischen Grundton« durchzogen waren<sup>48</sup>, sieht Owzar hier einen signifikanten Unterschied von missionarischen Menschenbildern gegenüber den biologistisch-rassistischen Vorstellungen von Kolonialbeamten und Siedlerinnen und Siedlern. Während erstere letztlich ein »auf Emanzipation gerichtetes Ideal« durch Bildung verfolgten<sup>49</sup>, ging es letzteren im Kern darum, rassistische Differenz als Grundlage sozialer Hierarchien zu bestätigen und aufrechtzuerhalten, um indigene Gruppen langfristig zu unterdrücken und ihre Arbeitskraft auszubeuten.

Der dritte und letzte Abschnitt des Bandes nimmt unter dem Stichwort »Eine Welt?« schließlich primär die Verwendungskontexte von Menschenbildern in Missionszeitschriften in den Blick. Mit dem Begriff der »Einen Welt« möchten wir danach fragen, inwieweit die visuelle Konstruktion geografisch ferner Räume und Menschen in Missionszeitschriften auch der Verbreitung gewisser Handlungslogiken und spezifischer Vorstellungen von moralischer Verantwortung für *Andere* diene<sup>50</sup>. Die Beiträge in diesem Abschnitt untersuchen die transnationalen Beziehungen und Bezüge, welche durch die Produktion, den Austausch, die Reproduktion und den medialen Einsatz von Bildern mit bestimmten Inhalten hergestellt, gestärkt und gestaltet wurden. Die Autorinnen und Autoren fragen, wie Bilder von Menschen in grenzüberschreitende kommunikative Kontexte eingebunden waren und wie »Sehen« durch Herausgeberinnen und Herausgeber gelenkt wurde, um bestimmte Zielsetzungen zu erreichen oder transnational orientierte Handlungen, zum Beispiel Spenden oder Gebet, zugunsten der Veränderung geografisch ferner Lebenswelten zu mobilisieren. Bilder funktionierten hier vor allem als reproduzierbare und mobile Medien, die es ermöglichten, Verbindungen zwischen den Betrachterinnen und Betrachtern und den abgebildeten Personen bzw. Gruppen zu erzeugen. Folglich legen die Beiträge in der Zusammenschau nahe, dass Menschenbilder in Missionszeitschriften neben allen Stereotypisierungen, Kategorisierungen, Wertungen und (rassistischen) Hierarchisierungen auch Vorstellungen von transnationaler, imperialer oder sogar globaler Gemeinsamkeit der Menschen auf der »Einen Welt« vermittelten. Wie die Beiträge deutlich machen, wurden Bilder wesentlich dazu verwendet, Vorstellungen von grenz- und raumüberschreitenden Kontakten, Beziehungen, Solidaritäten oder sogar Verantwortlichkeiten zwischen Menschen bzw. Christinnen und Christen in verschiedenen Teilen der Welt zu vermitteln und zum Teil auch einzufordern.

48 Vgl. den Beitrag von Armin OWZAR in diesem Band, S. 207–231, hier S. 224.

49 Ebd., S. 229.

50 Diesen Aspekt des Ausdrucks für zeitgeschichtliche Kontexte betont David KUCHENBUCH, »Eine Welt«. Globales Interdependenzbewusstsein und die Moralisierung des Alltags in den 1970er und 80er Jahren, in: *Geschichte und Gesellschaft* 38 (2012), S. 158–184.

So weist der Beitrag von Felicity Jenz bereits einleitend darauf hin, dass in den Unterstützerverkreisen der Leipziger Mission seit den 1860er Jahren eine erhebliche Nachfrage nach Bildern mit Motiven aus den indischen und später auch ostafrikanischen Missionsgebieten der Organisation herrschte. Jenz macht deutlich, dass der Austausch von Bildern in der zweiten Jahrhunderthälfte zu einem wesentlichen Aspekt der erfolgreichen Genese von Unterstützung für die Missionstätigkeit wurde. Blickt man mit Jenz auf das wichtigste Organ der Leipziger Mission, das *Evangelisch-Lutherische Missionsblatt*, so wird zudem deutlich, dass Kinder in Indien bzw. in der damaligen Kolonie Deutsch-Ostafrika, welche in den institutionellen Kontext der Mission gestellt wurden, ein besonders beliebtes Bildmotiv darstellten. Jenz argumentiert, dass diese Bilder von indischen bzw. ostafrikanischen Kindern von den Herausgebern in Leipzig insbesondere dazu verwendet wurden, um bei den Leserinnen und Lesern emotionale Empfindungen von Hoffnung (auf erfolgreiche Christianisierung und »Zivilisierung«) und Mitleid (mit vermeintlich hilfsbedürftigen »Heidenkindern«) zu erzeugen. Kinder waren laut Jenz vor allem auch deshalb ein beliebtes Bildmotiv, weil sie dazu dienten, Missionstätigkeit als apolitisches Unterfangen darzustellen.

Die mediale Reproduktion und Verwendung von Bildern von Kindern spielte auch in anderen missionarischen Kontexten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts eine zentrale Rolle für die Herstellung transnationaler Vorstellungen und Verbindungen. So zeigt Hugh Morrison, dessen Beitrag über den räumlichen Kontext des Kaiserreichs hinausgeht und insbesondere die evangelisch-missionarische Publizistik für Kinder im British Empire in den Blick nimmt, dass Kinder in Großbritannien und den kolonialen Siedlergemeinschaften in Neuseeland um 1900 durch den Konsum von Missionszeitschriften miteinander in Verbindung standen und sich durch gemeinsame Akte des Lesens und Betrachtens grundlegendes (und emotionales) Wissen über imperiale Zugehörigkeit aneigneten. Morrison sieht diese Zeitschriften und ihr Bildmaterial deshalb vor allem als historische Quelle dafür, wie Kinder aus Sicht von Erwachsenen die Welt (bzw. geographisch-politische Bezugsräume wie Imperien) sowie das Wirken des christlichen Gottes in dieser Welt verstehen sollten. Bilder und insbesondere Fotografien waren laut Morrison in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung, weil sie einen wichtigen Realitätseffekt erzeugen und folglich potentiell handlungsleitende Vorstellungen vom *Eigenen* und *Anderen* vermitteln konnten. Morrison untersucht die überlieferten Zeitschriften deshalb als koloniale Archive, welche vor dem Hintergrund ihrer (politischen) Entstehungs- und Wirkungsgeschichte analysiert werden müssen und deren bildliche Inhalte es vermochten (und zum Teil immer noch vermögen), besondere Verbindungen über Raum (und Zeit) zu erzeugen.

Auch der Beitrag von Andreas Frings stellt die Frage nach der Erzeugung von Vorstellungen von grenzüberschreitender Gemeinschaft durch mediale Bildpolitiken ins Zentrum der Betrachtung. Mit der sogenannten Orientmission der Katholischen Kirche blickt er auf ein besonderes Feld missionarischen Engagements: Da der Sultan eine auf Bekehrung abzielende Missionstätigkeit im Osmanischen Reich nicht erlaubte, richteten die – zahlreich vertretenen – europäischen und amerikanischen Missionen ihren Fokus primär auf bereits christliche Gruppen, allen voran die Armenier, die sich selbst als »älteste christliche Nation der Welt«<sup>51</sup> verstanden. Frings analysiert das Bild der osmanischen Armenier in den – von Jesuiten herausgegebenen – *Katholischen Missionen* und argumentiert, dass sich für das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert sowohl eine ekklesiologische als auch eine humanitäre Bildsprache feststellen lässt. Frings zeigt, dass die *Katholischen Missionen* zunächst vor allem armenische Christinnen und Christen sowie insbesondere kirchliche Autoritäten abbildeten und sich somit das *Andere* aneigneten, um das römisch-katholische Streben nach kirchlicher Einheit zu betonen. In einem nächsten Schritt macht er jedoch deutlich, dass die Herausgeber bald auch eine humanitär orientierte Bildsprache entwickelten, um angesichts der hamidischen Massaker (1894–1896) auf das Leiden tausender Männer, Frauen und Kinder in Armenien hinzuweisen. Laut Frings waren es primär die Leerstellen in den Bildern, etwa die sichtbare Abwesenheit von Männern als Väter und Familienoberhäupter, über welche die *Katholischen Missionen* trotz strenger Pressezensur im Kaiserreich die (Folgen der) osmanische(n) Gewalt sichtbar machten.

Die Frage nach der Thematisierung und Sichtbarkeit von geografisch ferner Not und menschlichem Leid in der christlichen Publizistik thematisiert auch der letzte Beitrag des vorliegenden Bandes. In diesem macht Katharina Stornig zunächst deutlich, dass die untersuchten katholischen und evangelischen Zeitschriften selbst als bebilderte Objekte fest in Praktiken und Ökonomien der missionarischen Wohltätigkeit eingebunden waren. Darauf aufbauend fragt sie, welche Rolle Bilder bzw. eine spezifische Verwendung von Bildern in der missionarischen Mobilisierung von Unterstützung für verschiedene, als hilfsbedürftig definierte Gruppen in Afrika, wie zum Beispiel Sklavinnen und Sklaven, spielten. Am Beispiel mehrerer Zeitschriften (wie dem evangelischen *Missions-Kinderfreund* und dem katholischen *Echo aus Afrika*) zeigt sie, wie Bilder von Menschen gezielt dazu verwendet wurden, um Nähe zu oder Abgrenzung von bestimmten Personengruppen zu erzeugen und den missionarischen Aufforderungen zur aktiven Partizipation der Leserschaft eine weitere ethische Dimension zu verleihen. Stornig argumentiert, dass christliche Missionsorganisationen im späten 19. Jahrhundert durch die

51 Vgl. den Beitrag von Andreas FRINGS in diesem Band, S. 305–328, hier S. 305.

Herausgabe und regelmäßige Verbreitung von Zeitschriften wirksame transnationale Kommunikationsformen entwickelten, welche wesentlich auf spezifischen Handhabungen und Verwendungsweisen von Bildern und Text-Bild-Kombinationen basierten.

In der Zusammenschau machen die Beiträge vor allem deutlich, dass die Bebilderung von Missionszeitschriften und die gezielte Kommunikation der herausgebenden Institutionen mit einer christlichen Öffentlichkeit über Bilder seit dem späten 19. Jahrhundert nicht mehr die Ausnahme war, sondern vielmehr zur Regel wurde. Die Rezipientinnen und Rezipienten der Zeitschriften im Kaiserreich waren folglich zunehmend daran gewöhnt, über geografisch ferne Menschen, bestimmte Gruppen und Gesellschaften in unterschiedlichen Teilen der Welt nicht nur zu lesen, sondern diese auch in unterschiedlichen Bildtypen und -formaten zu sehen. Abschließend lassen sich aus einer Synthese der Analysen in diesem Band drei zentrale Ergebnisse konstatieren.

So machen diese erstens deutlich, dass weder die Bebilderung von Missionszeitschriften noch deren Konsum durch christliche Kreise ein Phänomen war, das sich alleine im nationalen Rahmen erklären lässt. Ganz im Gegenteil zeigen die Beiträge, dass die Zeitschriften und damit auch die in ihnen reproduzierten Bilder im deutschsprachigen Raum problemlos über Grenzen zirkulierten und in Teilen der Schweiz, Österreichs und des Deutschen Reiches Eingang fanden. Darüber hinaus wurden sie auch in den Kolonien und Missionsgebieten von bestimmten Gruppen (insbesondere in Siedlergemeinschaften in Südafrika und Neuseeland, aber auch von indigenen Eliten wie dem Herrscher Bamums im heutigen Kamerun, König Njoya) rezipiert, die in Kontakt mit den Missionen standen. Dasselbe gilt freilich auch für die veröffentlichten Bilder, welche ebenfalls (vor und nach der Aneignung und Adaption durch Herausgebergremien) über Grenzen zirkulierten und weit über den hier untersuchten geografischen, chronologischen und institutionellen Kontext hinaus Verbreitung fanden und wirkten. Die chronologische bzw. geographische Erweiterung des Untersuchungsgegenstands auf das postkoloniale Indien und Neuseeland macht außerdem deutlich, dass missionarisch-christliche Bilderwelten auch im British Empire ähnlich funktionierten.

Zweitens wird aus der Zusammenschau der Beiträge des vorliegenden Bandes ersichtlich, dass je nach Zeitschrift und ihrem spezifischen Zuschnitt, nach Konfession, institutioneller Anbindung, personeller und technischer Ausstattung, Adressatenkreis und Zielsetzung durchaus graduelle Unterschiede in der Verwendung und Funktion der Bilder zu beobachten sind. Noch wichtiger als die Betonung dieser publikationsspezifischen Unterschiede scheint allerdings die Herausstellung der Parallelen und Gemeinsamkeiten in der



missionarischen Nutzung und den Politiken der Bilder zur Zeit des Kaiserreichs: Die Beiträge bringen nicht nur mit Blick auf die verwendeten Bildinhalte, Formate, Genres und Bildgebungsverfahren weitgehend sehr ähnlich gestaltetes Material zum Vorschein, sondern verweisen auch in der Analyse von Interpretations- und Deutungszusammenhängen sowie grundlegenden herangezogenen Ordnungsvorstellungen auf zentrale Gemeinsamkeiten. Mission wird durchweg als ein sozial, kulturell und religiös intervenierendes Moment abgebildet, welches letztlich mindestens Interaktion und Austausch sowie in einigen Fällen auch – vermeintlich visuell dokumentierten – Wandel erzeugt. Religiöse und kulturelle Differenzen werden in solchen Darstellungen in ein zeitlich strukturiertes Narrativ gebracht, welches Andersheit implizit hierarchisch wertet und die Vorstellung von einer Entwicklungslinie von Christianisierung und »Zivilisierung« vielen Interpretationen zugrunde legt. Die enorme Sichtbarkeit und visuelle Präsenz der Schule und europäischer Bildungspraktiken als zukunftsweisende Sinnbilder für individuelle und gesellschaftliche Transformation und Entwicklung bilden hier sicherlich einen zentralen Aspekt. Die Bilder und insbesondere die Fotografien fungieren in den Missionszeitschriften darüber hinaus als wichtige Mittel, um Evidenz über den Zustand der Welt bzw. bestimmter Teile der Welt, in denen die jeweiligen Missionen aktiv waren, zu erzeugen. Darüber hinaus machen die Beiträge deutlich, dass die deutschen Kolonien und kolonialpolitischen Ambitionen wesentlich in die missionarischen Bildpolitiken hineinwirkten und, wie im Fall König Njoyas, die mediale Repräsentation indigener Eliten beeinflussten. Dies wiederum macht die grundlegend ungleichen Machtbeziehungen und Hierarchien deutlich, die der Herausgabe der Zeitschriften zugrunde lagen. Letztlich waren es ausschließlich christliche Herausgeber-gremien in Europa (und damit in den allermeisten Fällen »weiße« Männer aus der Führungsschicht der Missionsorganisationen), die über Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten in Missionszeitschriften entschieden.

Drittens zeigt eine Synthese der Beiträge, dass missionarische Bilderwelten in Missionszeitschriften nicht in Abgrenzung von breiteren kolonialen und imperialen Kontexten funktionierten, sondern vielmehr in engem Zusammenhang mit denselben zu betrachten sind. Bilder aus Missionszeitschriften fanden auch in nichtreligiöse (zum Beispiel wissenschaftliche oder populäre) Bildbestände Eingang. Sie wurden reproduziert und adaptiert, und die Missionen schufen für ihr Bildmaterial kommunikative Verwendungskontexte, wie sie auch in anderen institutionellen Zusammenhängen dieser Zeit (zum Beispiel in der Deutschen Kolonialgesellschaft<sup>52</sup>) zu beobachten sind. Im Vergleich dazu gaben die Missionszeitschriften jedoch der visuellen Darstellung »der Welt« eine spezifisch christliche Prägung. Diese bestand zum einem

52 Vgl. JÄGER, Ikonische Überzeugungsarbeit.

darin, dass die veröffentlichten Bilder und Fotografien christlichen Normen von Moral, Vorstellungen von Familie, Geschlechterbeziehungen/Ehe und Sexualität etc. entsprachen. So wandten sich die Zeitschriften mit der Visualisierung einer potentiell christlichen Gesellschaft in geografisch fernen Ländern implizit auch gegen zum Beispiel sexualisierte Darstellungen der *Anderen*. Zum anderen betonten die Missionszeitschriften stets auch eine grundlegende Verbindung zwischen allen Menschen in der »Einen Welt«. Diese grundsätzliche Vorstellung von Humanität führte zwar in der Zeit des Kaiserreichs keinesfalls zur Propagierung einer sozialen Gleichheit zwischen, zum Beispiel, Männern und Frauen, Europäern und Nichteuropäern oder Christinnen und Nichtchristinnen, aber sie betonte dennoch die Vorstellung, dass alle Menschen auf derselben Welt lebten und in irgendeiner Weise für sich und andere ehe-spezifisch christlich definierte Verantwortung trugen. Durch den Abdruck von Bildern von Menschen und menschlichen Begegnungen in verschiedenen Teilen der Welt konstruierten sie folglich auch die Vorstellung eines grundsätzlichen Miteinanders aller Menschen, welche allerdings entlang von hierarchisch interpretierten religiösen, ethnischen, kulturellen und geschlechtsspezifischen Differenzen organisiert war.

# BILDER



Christraud M. Geary

## An Innovative Ruler, Missionaries, and the Camera

Visualizing the Bamum Kingdom (Cameroon)  
in the *Evangelischer Heidenbote* (1906–1916)

The venerable Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel, commonly referred to as the Basel Mission, was founded in 1815 and occupied an important place among Protestant organizations with extensive global endeavors and networks<sup>1</sup>. Similar to other missionary societies, which flourished in Europe throughout the nineteenth and well into twentieth century, it relied on print media for an array of purposes, among them periodicals destined for a large readership. Felicity Jenz and Hanna Acke have recently examined content and functions of such publications. In their words, they were »utilized to influence readership, to conjure support for missions, to construct images of the foreign *Other*, and to help legitimize the missionary endeavor«<sup>2</sup>. Missionary organizations also supported and at times questioned or opposed imperial politics. Some of them, including the Basel Mission, pursued their own mercantile interests during the age of empire. These entanglements echoed in missionary publications.

Two magazines ranked among the most widely distributed Basel Mission publications. The first issue of *Das evangelische Missions-Magazin* appeared in June 1816 and *Der evangelische Heidenbote* followed in April 1828. While the *Missions-Magazin* addressed a learned readership, the *Heidenbote* targeted a broader, less educated audience and circulated widely among German-speakers in Europe and overseas<sup>3</sup>. The *Heidenbote*'s format paralleled other popular missionary periodicals of the time, offering a mix of progress reports, letters, short personal accounts by missionaries describing their experiences in the field, longer essays at times ethnographic in nature, reprisals of lectures, and last but not least fundraising appeals. Other publications

- 1 My thanks to Judith Becker and Katharina Stornig for organizing an inspiring colloquium, and answering my questions re. this essay, and to Paul Jenkins, Barbara Näf-Frey and Anke Schürer-Ries for their suggestions. I am grateful to Andrea Rhy at the Basel Mission Archives, who kindly allowed me to publish images from the archives, to Suse Zenses-Geprägs, who shared letters in her family archive with me, and to Deborah Manning for her comments.
- 2 Felicity JENZ/Hanna ACKE, *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, p. 9.
- 3 For an overview on both periodicals see Julia Ulrike Mack, *Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816–1914*, Zürich 2013, pp. 75–83.

included the *Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel*, an official annual report about the Mission's activities for members and supporters of the Basel Mission and others in the missionary field. At the time, it appeared at the end of June and covered the past twelve months.

From the very beginning, illustrations in various printing techniques, such as engravings, woodcuts, and later lithographs, appeared in periodicals and visually reflected and enacted multiple agendas. Initially artists prepared renderings of peoples and places based on original sketches, other existing pictorial sources, verbal descriptions by missionaries, and their own imagination. When photography emerged by the mid-nineteenth century, the new technology soon garnered attention. Missionaries mastered the complex processes and began to send photographic prints and at times negatives to their respective missionary societies' headquarters. They also delivered photos purchased or received from other photographers, among them indigenous image makers, as in the case of West Africa and India. Pictures by three African practitioners, for example, came to the Basel Mission in the second half of the nineteenth century, such as a photo by John Parkes Decker (active c. 1865–c. 1890), who hailed from The Gambia. An itinerant photographer, he took images along the coasts from Senegal to present-day Nigeria. Pictures by Gold Coast (now Ghana) photographers Frederick Grant (active c. 1870–c. 1900) and Frederick Richard Christian Lutterodt (1871–1931) also entered the Basel Mission<sup>4</sup>. At first, photos had to be transformed into engravings and woodcuts for printing. By the late nineteenth century, new printing techniques allowed photos to be reproduced easily and cheaply, adding to the periodicals' appeal and popularity<sup>5</sup>.

In 1904, the superiors in the Basel Mission House officially acknowledged photography as an important propaganda tool documenting the role of the Mission in Christianization and the spread of western civilization, and created directives for the photographers among the missionaries. The *Amtsblatt der Basler Mission* of that year, internal bi-annual printed memoranda, contained their recommendations under the heading »Desirable Pictures« (»Wünschenswerte Bilder«). One of the suggestions stated that pictures of good quality should be preferable to quantity. In addition, there was advice about image composition and framing, namely that too much on a photographic plate, that is, long-distance shots of people, would diminish clarity

4 For three of their photos, see QS-30.029.0012, BMA URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/82798>>; QU-30.002.0038>, BMA URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/82798>>; QU-30.030.0058, BMA URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/71023>> (11.06.1917).

5 MACK, Menschenbilder, pp. 36–37. For a case study see Paul JENKINS, Four Nineteenth Century Pictorial Images from Africa in the Basel Mission Archive and Library Collections, in: Robert A. BICKERS/Rosemary SETON (eds.), *Missionary Encounters, Sources and Issues*. Richmond, Surrey 1996, pp. 95–113.

and visibility of individuals. The writers also recommended taking close-ups and mentioned charming (»nette«) children as an example, being well aware of the emotional impact of such imagery. A list of motifs followed, ranging from arduous travel, the establishment of stations, to depictions of missionaries with their pupils and local help. In a more ethnographic vein, the list of themes also included pictures of daily activities of indigenous peoples, of so-called pagan idols, and religious objects<sup>6</sup>.

By the time these directives appeared in the *Amtsblatt*, the thematic scope of photographs sent from Africa to the geographic north had been in existence for several decades, especially in the reference to representations of Africa's inhabitants. Thus, the images taken by early missionary photographers at times paralleled those of their counterparts from different backgrounds, including military men, administrators, explorers, merchants, and last not least commercial photographers. Given the complexities of photographic production, it is imperative to carefully explore these image makers' work, and the way particular peoples and places were depicted in the media, as the following discussion will demonstrate.

### Explorations and Questions

This case study examines visual representations of peoples in the Bamum kingdom and its ruler King (*mfon*) Ibrahim Njoya (also Nyoya, Njoja, and Ndschoya in texts of the time) during the German colonial period in Cameroon. The largest of many indigenous states in the Grassfields, a mountainous region in the western part of the country, is among the best-known and documented indigenous African states<sup>7</sup>. King Njoya (c. 1872–1933) ascended

6 Anweisung betreffs des Photographierens sowie des Sammelns von ethnographischen Gegenständen und Naturalien, *Amtsblatt der Basler Mission* 380 (1904), pp. 4–11, as cited in Andrea KITTEL, *Frühe Werber für die Mission*, in: *Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahren Basler Mission*, Basel 2015, pp. 56–58.

7 The literature on the kingdom and photography in Bamum is vast. It is this wealth of information that allows us to embed the *Heidenbote* illustrations into specific missionary, local, and colonial settings. There are ample written and visual records in the Basel Mission Archives, as well as in governmental and museum repositories, and private hand in Europe, in archives in Cameroon, and in Palace archives of kingdom. King Njoya left a legacy of records written in a script he and his courtiers created, including a history of the kingdom, which was translated into French. To name just a few titles in chronological order: Sultan NJOYA (ed.), *Histoire et Coûtumes des Bamun*, transl. Henri Martin, Douala 1952; Claude TARDITS, *Le royaume Bamoum*, Paris 1980; Christraud GEARY / Adamou NDAM NJOYA, *Mandu Yenu. Bilder aus Bamum, einem westafrikanischen Königreich, 1902–1915*, Munich 1985; Alexandra LOUMPET-GALITZINE, *Njoya et le royaume bamoun. Les archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris, 1917–1937*, Paris 2006. On the Bamum script see British Library, *Endangered Archives*, URL: <[http://eap.bl.uk/database/overview\\_project.a4d?projID=EAP051](http://eap.bl.uk/database/overview_project.a4d?projID=EAP051)> (20.02.2017).

to the throne in 1886/7 at the age of thirteen or fourteen years old and until he reached adulthood, his mother Njapundunke acted as regent<sup>8</sup>. When Basel missionaries established a permanent station in the kingdom's capital Fumban in 1906, they found the familiar in the foreign. They encountered a hierarchical society that impressed observers from the German Empire, who were familiar with comparable structures. The monarch had sacred attributes and stood at the apex of the state. Royalty, among them the queen mother, princes and princesses and their offspring, and noble lineages whose heads were serving the king or had served a ruler in the past, also belonged to the elite. Descendants of peoples conquered during the kingdom's expansion accounted for two thirds of the population and constituted the workforce. Slaves owned by the elite were at the lowest level of society. There was also a large settlement of Hausa (Hausa in missionary reports) in Fumban, a Muslim people engaged in long-distance trade, which had spread through many parts of West Africa. King Njoya welcomed them and even built a mosque in front of his palace. At the time, however, the Bamum population still practiced traditional religion, although Islam began to make inroads.

Several Basel Mission photographers created over 500 images during their presence in Bamum, and in so doing followed the administration's directives for picture-taking. Their photos are now accessible through the websites of the Basel Mission Archives and the International Mission Photography Archive (IMPA) at the University of Southern California<sup>9</sup>. Some thirty-four illustrations from this large corpus appeared in the *Heidenbote* between May of 1906 and December 1916. Thirteen depicted King Njoya, among them close-up portraits and pictures with the royal family, his courtiers, missionaries, and German visitors. There are also portrayals of individual Bamum (seven illustrations), photos of indigenous architecture (four illustrations) and one image of a masquerade. Nine illustrations documented the station's buildings and missionaries at work. Thus, the majority of published pictures depicted the king, missionary encounters with the monarch, royals and other members of the elite, and Bamum culture. By comparison to the number of illustrations of other kings, chiefs, and leaders in the colony, which appeared in the *Heidenbote* between 1886 and 1916, King Njoya was by far the most featured ruler<sup>10</sup>. This visual emphasis on the monarch and royals reflected

8 King Njoya ruled until 1924, when he was removed by the French. He remained in the kingdom until sent into exile in Yaoundé in 1931, where he died two years later.

9 Basel Mission Archives, URL: <<http://www.bmarchives.org>> (24.02.2017); International Mission Photography Archive, URL: <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/landingpage/collection/p15799coll123>> (24.02.2017).

10 It should be noted, however, that many peoples among whom the Basel Mission first established stations, did not have kingship or strong central institutions, which impacted the themes in pictorial representation.



the Basel Mission's strategy to win over rulers who might then disseminate the Christian faith and values to their people<sup>11</sup>. It also demonstrated the kingdom's and King Njoya's high profile in Basel Mission narratives about successful work in the colony and echoed the emphasis on Bamum in propaganda and popular thought in the German Empire.

A small selection from these illustrations, organized chronologically in this case study, raises several issues and questions. What image did these widely viewed pictures construct of peoples in Bamum and their monarch? I also examine the pictures' function highlighting the progress of the Basel Mission and its missionaries in the kingdom, whether achieved or aspired to. Did these illustrations – often combined with articles – tell the readers in German-speaking Europe anything about changing conditions in Bamum? And what about the missionaries' involvement in imperial politics in the colony, especially considering that all (with one exception) hailed from the German Empire?

Another complex issue pertains to authorship, that is, the role or »function« of the authors, and their voices in images and texts<sup>12</sup>. There is, of course, the missionary photographer/author whose name, when it was mentioned, lent authenticity to illustrations. In the case of Bamum, four photographers provided most of the pictures illustrated in the *Heidenbote*. Friedrich Lutz (1870–1943) arrived in the colony in 1896 and rose to the position of *Präses* (head) of the mission. Although he was never based in the Grassfields, he took photos during a visit in 1905. Three other dedicated practitioners of photography spent many years in Bamum. Martin Göhring (1871–1959) was the head of the mission station in Fumban throughout its existence. Eugen Schwarz (1882–1959) documented life in Bamum from 1907 to 1915. The best-known of all photographers is Anna Wuhrmann (1881–1971), a teacher from Basel, who lived in the kingdom from November 1911 to December 1915<sup>13</sup>.

11 See Thorsten ALTENA, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster et al. 2002, p. 342.

12 For a seminal essay on the author function see Michel FOUCAULT, What Is an Author, in: James D. FAUBION (ed.), Michel Foucault, Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 2, New York 1998, pp. 205–222.

13 Friedrich Lutz hailed from Hesbach in Württemberg and joined the Basel Mission in 1889. Martin Göhring from Leidringen a. Sulz in Württemberg entered the Basel Mission in 1895. Eugen Schwarz from Cannstatt in Württemberg was a practical man and builder. Anna Wuhrmann, a Swiss citizen, authored several books and pamphlets under her married name, many of them published by the Basel Mission, such as an ethnographic account of the kingdom, which remains a key account to this day. See Anna REIN-WUHRMANN, Mein Bamumvolk im Grasland von Kamerun, Stuttgart 1925; on Schwarz see Paul JENKINS, Bamum 1906–1915. A Royal Architect, His Missionary Builder and a Historical Relationship in Need of Substantial Present-Day Re-Assessment, in: Geert CASTRYCK et al. (eds.), Sources and Methods for African History and Culture: Essays in Honour of Adam Jones, Leipzig 2016, pp. 239–253.

However, by focusing on photographers as sole authors of images depicting people, we lose sight of the potential autonomy of person/s in front of the camera. In many instances, indigenous subjects assumed agency in photographic encounters and thus became authors, too. Leaders, among them kings and chiefs, members of the elite, converts, pupils, teachers, and catechists, expressed their subjectivities through the way they presented themselves to the camera. It should be noted that some peoples in West Africa encountered and embraced photography early on. Practitioners of varied backgrounds, including missionary and African photographers, were initially active in coastal areas, and expanded their reach into the interior. The actual image objects, that is, photographic prints and published images in magazines and books, also circulated among locals<sup>14</sup>.

Finally, the authorial voices included the magazine's editors in the Mission House, who selected illustrations and redacted contributions by missionaries in the field. They belonged to a strict administrative hierarchy consisting of the head (*Inspektor* in the nineteenth century and from 1906 onward *Präsident*), and the Committee (*Komitee*) which oversaw all activities. Usually, editors are not considered authors, but under the close watch of the President and the Committee, chief editors were able to influence the periodicals' theological and other contents as well as their design. For the time period under consideration, the chief editor of the *Heidenbote* was Reverend Hans Anstein (1863–1940), who served in this role from October 1903 until July 1920. A member of the Mission's administrative staff, he later became a respected author of several books detailing his travels<sup>15</sup>. Other missionaries experienced in writing and illustrating also helped in the editing process.

### Bamum and the Basel Mission

The Basel Mission began its work in coastal areas of the German colony in 1886 and subsequently expanded into the interior of the colony. A delegation of Basel missionaries reached the Grassfields in November 1902, an event not only reported in missionary circles but also in the official *Deutsches*

14 Christraud M. GEARY, *Roots and Routes of African Photographic Practices: From Modern to Vernacular Photography in West and Central Africa (1850–1980)*, in: Gitti SALAMI/Monica VISONÀ (eds.), *A Companion to Modern African Art*, Hoboken, New Jersey 2013, pp. 74–95; Paul JENKINS, *The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa and the Portrayal of Indigenous People and Culture*, in: *History in Africa* 20 (1993), pp. 89–118; David KILLINGRAY/Andrew ROBERTS, *An Outline History of Photography in Africa to ca. 1940*, in: *History in Africa* 16 (1989) pp. 197–208.

15 Mack describes the structure of the Basel Mission and the role of the periodicals' editors, most of whom considered the task as an honor and duty, while a few others found it to be a burden. MACK, *Menschenbilder*, pp. 71–73, 81, 83.

*Kolonialblatt*, published by the Colonial Department, then a subsection in the German Foreign Office<sup>16</sup>. The political situation in the Grassfields was still unsettled and a new German military station in Bamenda conducted expeditions to completely occupy the region and subdue its peoples. Through it all, Basel missionaries negotiated their first station in the Bamenda District with Fo Nyonga, the ruler of the influential Bali-Nyonga kingdom, and officially opened it in May 1903 under the watchful eye of the German military. In many ways, the missionaries and Bamenda station depended on each other. According to the Mission's *Jahresbericht* for 1908, which addressed higher missionary and church circles, »the missionaries in Bali maintain a friendly relationship with the military station in Bamenda. It was a great pleasure for the brothers that they could mediate between this government station and the Bali empire«<sup>17</sup>.

The superiors in Basel and the missionaries in the field soon considered a second foothold in the Grassfields, and Bamum became the obvious choice. The administration later stressed the importance of the selection of Bamum in the *Jahresbericht* for the year 1906. Located »on the frontier of the heathen region«, it was supposed to become »a bulwark against Islam and a base for the future work among the Mohammedan tribes«<sup>18</sup>. The mandate to stem the tide of Islam would occupy all missionaries throughout their presence in Bamum.

The kingdom had already drawn attention in the German Empire after Hans Ramsay, an agent for a German trading company, became the first to reach its capital Fumban on July 6, 1902<sup>19</sup>. Three years later the widely-read German periodical *Globus*, an illustrated magazine for geography and ethnology, featured a brief account and two pictures about his endeavors. The first ever published portrait of King Njoya showed him sitting on his

16 ANONYMOUS, Bericht über das Ergebnis der Reise der Br. Schuler, Keller und G. Spellenberg nach Bali und Erwägung einer Ausdehnung der Tätigkeit in Kamerun auf Bali und Umgegend, in: Deutsches Kolonialblatt 14/4 (1903), pp. 91f.

17 »Zur Militärstation in Bamenda stehen die Missionare in Bali in einem freundlichen Verhältnis. Es war den Brüdern auch eine Freude, daß sie schon einigemal vermitteln konnten zwischen dieser Regierungsstation und dem Balireich«. Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 94 (1909), p. 72. Göhring also maintained friendly relationships with military personnel at Bamenda and relied on its support during his entire time in the colony. All translations from the German are by the author.

18 »Unsere Mission hat damit die Grenze des heidnischen Gebietes erreicht, [...] Schon daraus ergibt sich die Wichtigkeit dieser Station als eines Bollwerks gegen den Islam und eines Stützpunktes für eine künftige Arbeit unter den mohammedanischen Stämmen«. Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 92 (1907), pp. 42–48, at p. 47.

19 Leutnant SANDROCK, Bericht über den Marsch nach Bafu [Bamum], 07.07.1902, National Archives Yaoundé. Fonds Allemands 1/112, pp. 36–49. See also Christraud M. GEARY, Images from Bamum. German Colonial Photography at the Court of King Njoya. Cameroon, West Africa, 1902–1915, Washington, D.C. et al. 1988, pp. 37–40.

father's beaded throne. The report described Bamum as the most important settlement and trading center south of the Benue River, which flows through Muslim territory, and told about the remarkable fortifications surrounding its capital of Fumban. He also referred to Njoya's reputation as an »intelligent and in a certain sense enlightened« ruler<sup>20</sup>. Ramsay's article and its illustration contributed to what I have designated the »Bamum myth« in the German Empire, which centered on King Njoya as the epitome of a noble, innovative, and loyal subject of the Emperor and Bamum as an orderly, hierarchical state<sup>21</sup>.

Word of mouth about the kingdom and its promise spread rapidly in the colony. Indeed, Bamum was a hub of networks for the trade in ivory and rubber reaching from the Islamic realm to the Cameroon coast and Old Calabar [now Calabar], a major port in British territory. Hausa, such as the ones who had settled in Fumban, actively participated in these transactions. Soon representatives of European trading companies arrived and opened posts in hope of great profits. Conflicts with King Njoya and Queen Mother Njapundunke, who wielded considerable political power, ensued almost immediately, mainly because of the agents' demands for porters and indecent behavior by some of them<sup>22</sup>. In reports to his superiors Göhring characterized these Europeans as bad role models for indigenous peoples.

Basel missionaries in Bali-Nyonga, among them Ferdinand Ernst, immediately made exploratory forays into Bamum<sup>23</sup>. In a glowing report, Ernst recounted his experiences during a voyage in November 1903. Large parts of his account appeared verbatim in the *Heidenbote* of March 1904. He described the fortified capital Fumban, the large palace, and the splendid reception at court. Towns, impressive local architecture, and receptions by leaders were markers of higher civilization and elevated Bamum and its people among other Africans. His narrative had lasting influence and created tropes often repeated in subsequent unpublished and published missionary reports, such as his portrayal of King Njoya. »He is still a young man, at most between 20 and 30 years. Under the snow-white silk turban and the long,

20 »[...] klug und in gewissen Sinne aufgeklärt«. Hans RAMSAY/EDITORS, Bamum, in: *Globus* 88/17 (1905), pp. 272f., at p. 273. I include the editors as authors, because their commentary and selections of parts of Ramsay's original report shaped the readers' impressions about the Bamum kingdom.

21 GEARY, *Images from Bamum*, pp. 47–61; id., *Impressions of the African Past: Interpreting Ethnographic Photographs from Cameroon*, in: Joanna Cohan SCHERER (ed.), *Picturing Cultures: Historical Photographs in Anthropological Inquiry*. Special Issue of *Visual Anthropology* 2, 2–3 (1990), pp. 289–315, at pp. 299f.

22 For a concise description of the conflicts with traders and the Basel Mission's own mercantile interests see ALTENA, *Ein Häuflein Christen*, pp. 343–345.

23 Ferdinand Ernst (1869–1909) served from 1903 in Bali-Nyonga until his premature death and was a frequent contributor to the Basel Mission's publications; see ALTENA, *Ein Häuflein Christen*, pp. 85f.

flowing, colorful Haussa garment, his slender figure with the good-natured facial expression did not make a bad impression« wrote Ernst. The king's appearance, his dress and facial features placed him above other Africans. He became the incarnation of the »noble savage«, a figure long part of European thought and literature. Ernst's account also related the Basel Mission's strategy in kingdoms such as Bamum. »The King is able to do anything here in this country. He can kill and restore life. Therefore the great respect. A king's attitude towards Christianity is thus of wide-ranging consequence for the conversion of these peoples«<sup>24</sup>. On April 10, 1906, Göhring, his wife Margarethe, and their four-month-old son Martin settled permanently in Fumban.

### Creating the Narrative: The Early Years

First reports and illustrations in the *Heidenbote* confirmed the missionaries' arrival, building of the station, and high hopes for success. They also exemplified the involvement of multiple authors in their creation and deployment. The first portrait of King Njoya by Lutz appeared in the May issue of 1906. The picture accompanied the article about audiences with the king, for which the editors of the magazine excerpted a few passages from a lengthy handwritten report »Voyage to Bali and Bamum« by Missionary Karl Friedrich Stolz who accompanied Lutz<sup>25</sup>. The *Heidenbote* reported that upon arrival in Bamum the men expressed pleasure about »how this people has a bit of culture and looks out for external order«<sup>26</sup>. Their assessment of the young king confirmed Ernst's and Ramsay's earlier published accounts. »He is not very tall, but strongly built and makes a good impression. His features are good natured, and at the same time he is a relaxed, quiet, and thoughtful sort«<sup>27</sup>. Both observations mirrored the then popular pseudo-scientific discourse about race, which classified Africans and other peoples according to

24 »Er ist noch ein junger Mann, höchstens zwischen 20 und 30 Jahren. Unter dem schneeweißen Turban und dem langen, herabwallenden bunten Haussakleide machte seine schlanke Gestalt mit dem gutmütigen Gesichtsausdruck gar keine üble Figur. [...] Der König kann eben hierzulande alles. Er kann töten und lebendig machen, daher der große Respekt. Die Stellung eines Königs zum Christentum ist also bei der Bekehrung dieser Völker von weittragender Bedeutung«. Ferdinand ERNST, In einer afrikanischen Festung!, in: EHB 77/3 (1904), pp. 19–22, at p. 20; see also id., Reise nach Bamum. BMA E2.16.230 (14.12.1903).

25 Karl Friedrich STOLZ/EDITORS, Audienzen beim König von Bamum, in: EHB 79/5 (1906), pp. 36f. See also id., Reise nach Bali und Bamum, 22.01.1906, BMA E2.20.382. Stolz (1867–1951) worked in the colony from 1891 to 1915; see ALTENA, Ein Häuflein Christen, p. 112.

26 »[...] wie dieses Volk etwas Kultur hat und auf äußere Ordnung sieht«. STOLZ, Audienzen, p. 37.

27 »Er ist nicht sehr groß, aber kräftig gebaut und macht einen guten Eindruck. In seinen Zügen liegt etwas gutmütiges, dabei ist er eine ruhige, stille, überlegende Natur«. Ibid., p. 36



Figure 1: König Njoya in Bamum neben seinem Thron (King Njoya in Bamum beside his throne), BMA, ref. no. E-30.29.042. Published in EHB 79/5 (1906), p. 36. Courtesy of the Basel Mission Archives.

their physical appearance, intellect, and cultural attributes. The closer they seemed to Caucasians, the higher they ranked in the racial hierarchy, which – in the eyes of the missionaries – positioned the Bamum, embodied by their ruler, at a more advanced level than other peoples in the colony.

»King Nyoya in Bamum beside his throne« (»König Nyoya in Bamum neben seinem Thron«) was the caption of the illustration, which visually supported these first impressions (Figure 1). The ruler appears in a tropical helmet and uniform resembling khaki uniforms worn by German officers in the colony. Upon closer examination one discovers that tailors in Bamum had sewn parts of the outfit, such as the jacket with bead embroidered shoulder boards. Other parts were gifts from German visitors, including military personnel<sup>28</sup>. King Njoya's pose is assertive and animated as he stands in front of his tall palace and next to the beaded throne of his father already depicted in the *Globus*, and by then a trophy on the wish list of several German ethnological museums<sup>29</sup>. Lutz may have requested to portray him *with* the throne, yet the shoot required the king's full collaboration and preparation. According to custom, dressing the monarch for such an occasion took time and effort, involving the services of trusted court officials and chamberlains, who had to follow strict rituals when touching items associated with the king's body, such as pieces of royal dress. In addition, only special palace retainers were allowed to handle the heavy throne and its footrest, and had to carry it from its place inside the palace to the location of the shoot. Through this self-presentation King Njoya expressed his standing in the colony and his aspirations to be an equal to the Emperor in foreign lands<sup>30</sup>. For viewers in Europe and beyond, the illustration projected the image of a subject of the German Empire, an ally of the colonial government, and a friend of the Mission. It confirmed King Njoya's growing fame as an enlightened ruler and an African counterpart of Emperor Wilhelm II.

Five months later, a report by Göhring about the founding of the missionary station in Fumban appeared in the *Heidenbote*. The missionary described the trials and tribulations associated with his family's temporary quarters in a »negro hut« (»Negerhütte«) and the move to the newly built quarters. He then focused on his close relationship with King Njoya and Queen Mother

28 Christraud M. GEARY, Political Dress: German-Style Military Attire and Colonial Politics in Bamum Kingdom (Cameroon), in: Ian FOWLER/David ZEITLYN (eds.), *African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, Oxford 1996, pp. 165–192, at pp. 178f.

29 Among my publications about this throne see Christraud M. GEARY, Bamum Two-Figure Thrones: Additional Evidence, in: *African Arts* 16/4 (1983), pp. 46–53.

30 On King Njoya as author of his portraits see id., The Past in the Present: Photographic Portraiture and the Evocation of Multiple Histories in the Bamum Kingdom of Cameroon, in: John PFEFFER/Elisabeth L. CAMERON (eds.), *Portraiture & Photography in Africa*, Bloomington et al. 2013, pp. 213–252, at pp. 219–223.

Njapundunke. »The king and the queen mother are very friendly and accommodating towards us« wrote Göhring. »The king visits us frequently and often dines with us. Almost every time he comes to us, he himself initiates a conversation about religion«. Much to the missionary's satisfaction, King Njoya also expressed his disdain for the Hausa in Bamum, when he remarked that »the Hausa were liars and swindlers with their Mohammedan religion«. Göhring continued »That much is certain: It was high time that we came to Bamum, for without our noticing, Bamum would have become Mohammedan«<sup>31</sup>. Göhring's pride in the accomplishments and the establishment of a close relationship with the all-powerful king for the good of the Mission is palpable.

This essay consisted of excerpts from a lengthy report Göhring had mailed to Theodor Friedrich Oehler, the president of the Basel Mission<sup>32</sup>. We also know that fellow missionary Ernst Dinkelacker acted as editor, because Göhring had asked Dinkelacker in a letter to »correct clumsy expressions etc.« (»ungeschickte Ausdrücke etc. zu verbessern«). In addition, he stated that a set of his photos from Bamum were already deposited in Basel and could be used as illustrations<sup>33</sup>. However, his pictures never appeared in the printed excerpts from his report. Instead, the editors recycled two portraits, one of a »Hausa woman from Bamum« (»Hausaafrau aus Bamum«) and another of a »Hausa trader from Bamum« (»Hausahändler aus Bamum«). The close-up of the Hausa woman was a detail of an early albumen print by an unidentified photographer, depicting three Hausa women with different hair styles<sup>34</sup>. The illustration of the smiling Hausa trader was based on a gelatin silver photo delivered by Johannes Immanuel Leimenstoll, a merchant with the Basel Mission Trading Company in Bonaku, today a part of Douala. Leimenstoll's original caption described this image as »A Mohammedan trader with pointed nose from the interior of Cameroon in the courtyard of the Mission store in Bonaku« (»Ein muhamedan. Händler aus dem Innern Kameruns mit spitzer Nase; im Hof der Miss. Hdlg. Bonaku«)<sup>35</sup>. The well-groomed woman and the smiling trader seemed to contradict the essay's references to Islam as a threat to the Mission's endeavors. However, the ascription »Hausa«

31 »Der König und die Königmutter sind äußerst freundlich und zuvorkommend gegen uns. Der König besucht uns öfters und bleibt dann meistens bei uns zu Tisch. Fast jedesmal, wenn er zu uns kommt, fängt er von selber ein religiöses Gespräch an. [...] Die Hausa seien Lügner und Betrüger mit ihrer mohammedanischen Religion. [...] Soviel ist sicher: Es war höchste Zeit, daß wir nach Bamum gekommen sind, Unvermerkt wäre Bamum mohammedanisch geworden«. All quotes from Martin GÖHRING/EDITORS, *Die Anfänge der Stationsgründung in Bamum*, in: EHB 79/10 (1906), pp. 73f., at p. 74.

32 Martin GÖHRING, *Übersiedlung von Bali nach Bamum*, 13.05.1906, BMA E2.22.279.

33 Id., *Bericht von Missionar Göhring, Bamum* 13.5.1906, 08.06.1906, BMA E-10.22.3.

34 BMA D-30.23.038; URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/57147>> (31.01.2017).

35 BMA E-30.05.019; URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/58950>> (31.01.2017).





Figure 2: König Njoya in Haussatracht (King Njoya in Haussa costume). BMA, ref. no. E-30.29.039. Published in EHB 80/6 (1907), p. 42. Courtesy of the Basel Mission Archives.

supported the discourse about the importance of Bamum and its ruler in the battle against Islam. Viewed together with the text and the early image of King Njoya (Figure 1), the authenticity of these two illustrations showing Hausa did not matter for the editors, as long as they constructed a dichotomy between the evil and threatening Muslim Hausa and the »somewhat cultured« and orderly impression of the Bamum kingdom and its ruler.

A year later, in June of 1907, the *Heidenbote* presented a second portrait of the king, also taken by Lutz in November 1905. »King Njoya in Hausa costume« (»König Njoya in Haussatracht«) again depicted the monarch in front of his palace, this time without the throne (Figure 2)<sup>36</sup>. For this occasion, King Njoya presented himself in attire ascribed by Lutz to Muslim Hausa peoples. However, it should be noted that the monarch's garments and turban also evoked the royal dress of the ruler of Banyo, a neighboring Fulbe kingdom, whose inhabitants adhered to Islam. Lutz later commented on both pictures in his report on the voyage.

Solemnly striding in a flowing Hausa gown, the head adorned with a white turban, as this picture taken in front of his palace shows (the other included little picture of him shows him in an officer's uniform next to the magnificent throne, its covering embroidered with beads, a venerable heirloom of the royal house), he is a commanding, stately figure<sup>37</sup>.

Lutz's description in word and image echoed similar phrasing by missionary Ernst published three years earlier.

This photo of the king in Hausa attire accompanied editors' excerpts of reports by Göhring, describing his sensational discovery that King Njoya and his courtiers had developed their own script. The essay also included a sample of the script, a transcription into the Latin alphabet, and a German translation. The editors' introduction stated that

36 »Costume« is a translation of the German *Tracht*, which refers to particular dress worn by occupational, social, and ethnic groups to distinguish themselves.

37 »Im wallenden Haussagewand einerschreitend, das Haupt geschmückt mit dem weißen Turban, wie ihn das vor seinem Palast aufgenommene Bild zeigt (das weitere noch beigefügte Bildchen von ihm zeigt ihn in Offiziersuniform neben dem perlenbestickten, großartigen Thronessel, einem ehrwürdigen Erbstück des königlichen Hauses), ist er eine achtungsgebietende stattliche Gestalt«. Friedrich LUTZ, Bericht über die Bali-Bamumreise, 08.05.1905, BMA E-2.20.385a.

We have already heard much that is curious about the young king Njoya of Bamum and are almost accustomed to experiencing a surprise with every mailing from his residence at Fumban [...]. But that the intelligent chief is even the inventor of his own script, as reported recently, merits special prominence. We really would have never expected such a thing from a negro lord<sup>38</sup>.

Possessing a writing system was yet another sign of advanced culture, elevating King Nyoya and his people even more in the readers' eyes, according to racial taxonomies of the time. This essay is a fine example of ethnographic and linguistic observation, which Basel Mission superiors as well as colonial authorities encouraged. Such research helped to gain a better understanding of peoples under colonial rule in order to govern, promote a »civilizing« agenda, and conduct missionary work. It also demonstrates, however, that contemporary constructions of the *Other* conflicted with Christian notions of sameness and equality of all mankind.

From today's perspective, both early portraits of King Njoya foreshadowed the missionaries' increasingly complicated relationship with the ruler. King Njoya in German-style uniform, a loyal African subject of the German Emperor, visualized the colonial administration's and the missionaries' highest expectations during the early years in Fumban, and the hope to convert this innovative leader to the Christian faith. The second portrait sent a more ambiguous message. Although readers of the *Heidenbote* were well aware of missionaries' agenda to stem the tide of Islam in West Africa, King Njoya in Muslim attire was not yet perceived as threat to conversion. Rather, he remained the noble monarch in exotic »Hausa costume«.

Both portraits demonstrate King Njoya's knowing use of the photography and self-fashioning in order to promote his own political and religious agendas in the colony and abroad. The monarch knew about the circulation of such imagery in publications, because they were available in the colony and read by German military and other residents. One might assume that he saw the *Heidenbote* and other magazines during his frequent visits to the missionary station. Missionary Johann Christoph Geprägs (1880–1918), who began serving in Fumban in 1911, confirmed the presence of magazines when he wrote to his mother in Germany: »We also read the *Christenbote* and the *Heidenbote* here, that is, if we have time, we obviously read it [sic] much later than you, because it arrives here only after 6 weeks, here one learns

38 »Wir haben schon viel Merkwürdiges über den jungen König Njoya von Bamum gehört und sind es nachgerade gewohnt, mit jeder Post aus seiner Residenz Fumban [...] irgend eine Überraschung zu erleben. Aber daß der intelligente Häuptling, wie uns neuerdings berichtet wird, sogar der Erfinder einer eigenen Schrift ist, verdient nun ganz besondere Hervorhebung. So etwas hätten wir von einem Negerfürsten wirklich nicht erwartet«. Martin GÖHRING/EDITORS, *Der König von Bamum und seine Schrift*, EHB 80/6 (1907), pp. 41f., at p. 41.

of everything ›out of date«<sup>39</sup>. From today's perspective, King Njoya's contacts with the missionaries and visits to the station might be characterized as reverse ethnography. King Njoya was a keen observer, who saw images of peoples from around the world, of Africans, the Bamum kingdom, and himself, that is, *Self*, in periodicals. Besides the *Heidenbote* he had access to popular illustrated magazines, among them the weekly *Die Woche*, which often presented the German royals. Thus, he gained knowledge about the outside world and the *Other*, different technologies such as photography, and European goods and ways of life.

One of the biggest and subsequently most publicized events in the brief history of the interactions between the German Empire and Bamum occurred in January of 1908, when King Njoya traveled to Duala, Victoria (now Limbe) on the coast, and then to Buea, the seat of the German administration. Accompanied by his uniformed military guards and by Göhring, he delivered the throne of his father Nsangu to Governor Theodor Seitz as a present to the German Emperor on occasion of the Emperor's birthday celebration on January 27. In keeping with the description of his observations as ethnographic, one might actually refer to this trip as royal ›fieldwork«. In April 1908, the *Heidenbote* mentioned the voyage rather briefly, although Göhring was instrumental in arranging the gift and served as a liaison between members of the military station in Bamenda and the king. The editors of the magazine provided a short report and announced that ›The next issue of the *Heidenbote* will present a picture of the king how he sits on his throne«<sup>40</sup>. Göhring himself did not get around to writing an extensive account. He commented in a quarterly report:

I would have liked to report about my voyage to the coast at that time; but I think enough has been talked and written about it elsewhere. I only want to add that we were very politely and graciously received by the governor in Buea, who still knew me well from the past. He discussed various economic and political issues with me,

39 ›Wir lesen hier auch den Christenboten & Heidenboten, d.h. wenn wir Zeit dazu haben, wir lesen ihn freilich viel später als Du, denn er kommt ja erst nach 6 Wochen hier an, hier erfährt man alles ›altbacken«. Letter of Christoph Geprägs to his mother, Bamum (22.07.1911). Cited with the kind permission of the Geprägs Family, in particular of Suse Zenses-Geprägs. Geprägs, who hailed from Grötzingen in Württemberg, came with his wife Anna to Fumban in May of 1911, and both went on home leave at the end of 1912. In May of 1914, Geprägs returned to Fumban alone, and stayed there until he was detained in December 1915.

40 ›Die nächste Nummer des Heidenboten wird ein Bild bringen mit dem König, wie er auf seinem Thron sitzt«. EDITORS, Kamerun, in: EHB 81/4 (1908), p. 31.

a reference to his close connections with the colonial government<sup>41</sup>. Indeed, two images in the next issue visualized King Njoya's voyage for the readers of the *Heidenbote*<sup>42</sup>. »The King of Fumban on his throne, which he recently presented to the German Emperor« (»Der König von Fumban auf seinem Thronsessel, den er neulich dem deutschen Kaiser geschenkt hat«.) reads the caption of one of them. This photo taken in Duala or Buea gained such popularity in German-speaking Europe that it later appeared as a picture postcard by an unidentified publisher, titled »Sultan of Bamum« (»Sultan v. Bamum«). The original delivered by Leimenstoll was most likely the work of a professional photographer, who could have been African<sup>43</sup>. It was carefully staged by the photographer and the subjects – with King Njoya sitting confidently on his father's throne, reminiscent of Ramsay's 1902 picture. The ruler wore another German-style uniform and was surrounded by noble retainers also in uniforms designed by tailors in royal service. The existence of a Bamum army, however, unnerved the colonial administration, especially since the soldiers possessed breechloaders. By the end of 1908, King Njoya was forced to abolish his army, and the carrying of firearms by Africans became illegal<sup>44</sup>.

### Perpetuating the Narrative: Ambiguities and Disappointments

The *Heidenbote* and other publications continued to paint optimistic pictures of missionary success, the kingdom, and its exceptional ruler. The Basel Mission's *Jahresbericht* for 1908 described the growth of chapels, schools and the influence of Christian thought in Bamum, but also mentioned briefly that the missionaries encountered resistance in their efforts to fight polygamy. However, progress began to stall when King Njoya felt abandoned by the Bamenda military station and increasingly embraced Islam.

An illustration in the 1910 *Heidenbote* entitled »A Visit to King Njoya of Bamum« (»Zu Besuch bei König Njoya von Bamum«) nevertheless still confirmed the missionaries' trust in and personal relationship with King Njoya. It also highlighted his innovations and loyalty to the German Empire

41 »Gerne hätte ich seinerzeit über meine Reise mit an die Küste berichtet; aber es ist hierüber, denke ich, anderweitig genügend geredet u. geschrieben worden. Nur soviel möchte ich noch nachholen, daß wir in Buea beim Gouverneur, der mich von früher noch gut kannte, sehr freundlich u. wohlwollend empfangen wurden. Er besprach mit mir allerlei wirtschaftliche u. politische Fragen«. Martin GÖHRING, Quartalsbericht, Fumban, 02.10.1908, BMA E-2.28.64.

42 EHB 81/5 (1908), p. 36.

43 BMA E-30.32.001; URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59914>> (02.09.2017).

44 GEARY, Political Dress, pp. 186f.



Figure 3: Zu Besuch bei König Njoya von Bamum (A Visit to King Njoya of Bamum), BMA, ref. no. E-30.29.037. Published in EHB 83/3 (1910), p. 20. Courtesy of the Basel Mission Archives.

(Figure 3)<sup>45</sup>. The photo by Göhring shows King Njoya in a hussar-style uniform. He sits at a table – a novelty since traditional furniture in Bamum did not include tables – and holds little Martin Göhring on his lap. Judging by the age of the child and King Njoya's uniform, the picture actually dates from early 1907. It captured the visit by Paul Rohrbach, a German travel writer (to the left side of the picture). To the right are sitting the missionary Matthias Hohner, a recent arrival in Fumban, the king with little Martin on his lap in the center, Göhring's wife Margarethe, queen mother Njapundunke, and possibly Walter Stössel, head of a German agricultural post in Kutie near Fumban, who accompanied Rohrbach<sup>46</sup>. Three years had passed before the editors of the magazine selected this picture for publication. By the time the readers saw the illustration, the king and his soldiers had stopped

45 EHB 83/3 (1910), p. 20. See also BMA E-30.29.037; Basel Mission Archives URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59724>> (10.02.2017).

46 For Rohrbach's fascinating assessment of the situation in Bamum in a series about his voyage through Cameroon see Paul ROHRBACH, *Reise in Kamerun XII–XIII*, in: *Die Hilfe* 13 (1907), pp. 598, 614f., 662–664.

wearing German-inspired uniforms in favor of Hausa, that is, Islamic dress as an outward sign of his changing relationship with the German administration.

The next issue of the *Heidenbote* focused on conversions, baptisms, the growth of missionary schools, and the founding of young men's and young women's associations (*Jünglingsverein* and *Jungfrauenverein*) modeled on similar clubs in Germany and throughout Europe. Yet despite the *Heidenbote's* positive representations of the spread of Christianity in Bamum in word and image, the missionaries' hopes of converting King Njoya faded, as the published *Jahresbericht* for the period of July 1910 to June 1911 demonstrated. It praised King Njoya's understanding of cultural progress, his religious insights, and his growing conviction that the Christian faith was the truth. However, the writers referred to polygamy as the greatest obstacle and doubted that he would give up his wives, which would have required him to abdicate kingship. In the eyes of the missionaries this step was essential, were he to commit himself to Christ. They also deplored the progress of Islam<sup>47</sup>. There was yet another concern.

We are happy about the blossoming of this congregation and the fine development of the work in Bamum; however, we cannot escape a quiet worry; as in Bali [-Nyonga], much depends on the attitude of the king; should the wind in these upper regions turn – which at the moment is improbable, but by no means impossible – then things in Bamum would go through crises similar to the ones in Bali<sup>48</sup>.

In Bali-Nyonga, King Fo-Nyonga had become an opponent of the Christians, and the mission and its congregations struggled. These cautionary remarks coincided with the colonial administration's change in policies regarding Bali-Nyonga and to a lesser extent Bamum, because it perceived their growing political influence in the region as a threat to German rule.

47 Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 96 (1911), pp. 128–130.

48 »Wir freuen uns des Aufblühens dieser Gemeinde und der schönen Entwicklung der Arbeit in Bamum; aber doch können wir uns einer leisen Sorge nicht erwehren; wie in Bali, so hängt auch in Bamum sehr viel von der Stellung des Königs ab; sollte der Wind in den oberen Regionen einmal umschlagen – das ist zurzeit nicht wahrscheinlich aber doch auch nicht außer dem Bereich der Möglichkeit – dann würde es wohl in Bamum durch ähnliche Krisen hindurchgehen, wie in Bali«. Ibid., pp. 129f.



Figure 4: Die ersten Brautpaare in Bamum (First brides and grooms in Bamum), BMA, ref. no. E-30.29.010. Published in EHB 85/4 (1912), p. 28. Courtesy of the Basel Mission Archives.

In the years of 1911 and 1912, the *Heidenbote* emphasized the establishment and growth of additional missionary outposts in the Grassfields and Bamum received less attention. King Njoya increased his contacts with Muslim rulers to the north, although he still seemed to support the work of the missionaries. He pursued his own projects while drawing on the expertise offered by the missionaries, in particular by the mission's builder Eugen Schwarz. A new worry arose, though, because Catholic missionaries of the Sacred Heart of Jesus expanded their activities into the Grassfields<sup>49</sup>. At the same time a younger generation of Basel missionaries arrived in Fumban. Geprägs took over as interim head of the station, while Göhring and his family were on home leave from April 1911 to November 1912. Geprägs welcomed teacher Anna Wuhrmann in early November 1911, and she and the Geprägs family formed a close friendship.

Back in Germany, Göhring stayed in close touch with the Mission House in Basel, continued to weigh in on matters in Bamum, and thus remained the authoritative voice about the situation in the kingdom. He sent the editors of

49 On conflicts with Catholic missionaries see МАСК, Menschenbilder, pp. 111f.



the *Heidenbote* two photos by Schwarz and a short note about the first Christian weddings at the beginning of 1911. The *Heidenbote* featured the image »First brides and grooms in Bamum« (»Die ersten Brautpaare in Bamum«) in April 1912 (Figure 4). It shows three young couples hand in hand on their way to the church ceremony in Fumban. The brides' with flower wreaths in their hair were clad in long white European-style dresses, while the grooms wore white trousers and white long tops, resembling those of the Fulbe and Hausa. On the surface, the picture exemplified cultural transformation and missionary progress – presenting the now civilized bodies of young Bamum dressed in white, the color of purity, and symbolizing their adherence to Christianity. Most importantly, they entered into monogamous rather than polygamous marriages. A second image on the same page depicted the four Bamum brides with their wedding gifts. According to Göhring »This four-fold wedding was a great event for the Bamum people and for us missionaries a happy feast«<sup>50</sup>. Brides and grooms were former pupils of the missionary school and since childhood closely associated with the station. None of them were, however, sons or daughters of King Njoya.

### Revising the Narrative: A different look at Bamum Society

When the Göhrings returned to Fumban in December 1912, differences between some of the younger missionaries and the »*Alten*«, that is, the old Göhrings, escalated and began to emerge in letters to Basel Mission superiors and private letters to families and friends back home. Most of the conflicts pertained to ambiguities in the relationship with King Njoya, as well as strategies to maintain Christian congregations, which were increasingly losing members. For years, Göhring had determined how work should be conducted, controlled access to the king, and shaped internal reporting and correspondence with the superiors. In the strict hierarchy of the Basel Mission, he had signed off on all official communication of the station's staff with the Mission's administration<sup>51</sup>. During Göhring's long absence Christoph Geprägs and Anna Wuhrmann interacted closely with King Njoya and formed their own opinions about strategies and the ruler's role in future work. Based on the missionaries' quarterly, half-yearly, and annual reports, the Basel Mission's *public* acknowledgement and assessment of the situation

50 »Diese vierfache Hochzeit war für die Bamumer ein großes Ereignis und für uns Missionsleute ein fröhliches Fest«. Martin GÖHRING, Die ersten Hochzeiten in Bamum, in: EHB 85/4 (1912), p. 28.

51 For instance, all quarterly and annual reports by his fellow missionaries show his approval »Gelesen: M. Göhring« (»Read: M. Göhring«) at the end.

in Bamum finally began to change. »On the surface King Njoya promotes our work, but we do not dare to determine whether he is devoted to the gospel in his heart« was the strongest criticism yet of King Njoya in the *Jahresbericht* for the year 1912<sup>52</sup>. In these challenging times, a most intriguing portrait of King Njoya illustrated the *Heidenbote's* January issue of 1913 (Figure 5). It portrayed

King Njoya of Bamum with one of his wives. (Own photograph of the king). King Njoya of Bamum is also an illustration of African ›kings' misery‹. He is among those pitiable chiefs who cannot be baptized even though they devote considerable attention to Christianity, because they have to live in polygamy according to customs of their people<sup>53</sup>.

In 1983, I took this and many other photographs from the Basel Mission Archives to Bamum. Several of the people depicted in them, including King Njoya's first-born daughter Ngutane, kindly identified the wife as Queen Ndayie. Both the king and queen wore luxurious embroidered garments, which eclectically combined local, Fulbe, Hausa, and European elements. The queen's headdress with feathers may well have been an adaptation of European fashion at the time, when hats with stuffed birds and feathers, in particular those of birds of paradise, were popular among royalty and ladies of means. At the same time, the headdress alluded to the significance of birds in Bamum thought. The king and queen presented themselves in profile view, a pose that was unusual for sitters in West Africa, who preferred full length frontal portraits showing them in their most exquisite garments. The caption referred to the illustration as the king's »own picture« (›eigene Aufnahme‹), which can be interpreted in two ways, namely that he possessed a print of the photo taken by an unknown photographer, or that he himself took the photo. Indeed, King Njoya owned a camera and may have asked a courtier by the name of Nji Derema to operate it. According to local testimony, Nji Derema served as photographer and one of the king's scribes. The king himself also experimented

52 »König Ndschoja fördert unsere Arbeit äußerlich, ob er im Herzen dem Evangelium zugetan ist, wagen wir nicht zu entscheiden«. Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 98 (1913), p. 139.

53 »König Ndschoya von Bamum mit einer seiner Frauen. (Eigene Aufnahme des Königs) König Ndschoya von Bamum ist auch eine Illustration zum afrikanischen ›Königselend‹. Er gehört zu jenen bedauernswerten Häuptlingen, die, obschon dem Christentum zugewandt, doch nicht getauft werden können, weil sie nach Volkssitte in Vielweiberei leben müssen«. EHB 86/1 (1913), p. 4.



Figure 5: König Ndschoya von Bamum mit einer seiner Frauen (King Njoya of Bamum with one of his wives). EHB 86/1 (1913), p. 4. Scan courtesy of the Basel Mission Archives.

with photography and took pictures, some of which are still preserved in the royal archives at the palace in Fumban. No matter what the actual scenario, the illustration based on this photograph attests to King Njoya's authorship of his own image, although we will never know whether he agreed to have it published at the time<sup>54</sup>.

This dignified portrait still projected the visual constructions of the kingdom and its innovative ruler. The unusual reference to King Njoya's »misery« in the *Heidenbote* caption blamed tradition and local forces for failed efforts to convert him, very likely a veiled reference to the queen mother and other high-ranking traditionalists. The *Heidenbote* thus maintained the fiction of the loyal king for its readership. As late as April 1913, the magazine celebrated King Njoya with the following words:

King Njoya is a very agile spirit, who strives to combine the old with the new. On the one hand he valiantly defends the distinctive culture of his people against foreign influences, on the other he selectively takes over whatever suits him from the Muslim Hausa and from the Europeans<sup>55</sup>.

According to the *Jahresbericht* for 1913, Bamum and the mission looked back at a rather turbulent year. Göhring suggested tightening the reins and restricting baptisms, since congregations the missionaries had founded were in crisis. At times, according to the *Jahresbericht*, the king seemed to move closer to Göhring, but then he again opposed the mission<sup>56</sup>. Discord and different opinions about continuing the work and the nature of the relationship with King Njoya divided the missionaries into three factions – the Göhrings, then Eugen Schwarz and his wife in the middle, and the younger group, that is, the Geprägses and Anna Wuhrmann, in opposition to the Göhrings. In stark contrast to published accounts and the *Heidenbote*, which only hinted at difficulties, private letters drew a bleak picture of life in the station. Thus, Anna Wuhrmann expressed her concerns in a letter to Christoph Geprägs and his wife. »O, dear Mr. Geprägs, it is very sad and I often asked myself if our Committee has any idea about the conditions here! Our station is jinxed, and ugly aspects, the existence of which was hitherto unknown to me, appear

54 Christraud M. GEARY, *Portraiture, Authorship, and the Inscription of History. Photographic Practice in the Bamum Kingdom, Cameroon (1902–1980)*, in: Michael ALBRECHT et al. (eds.), *Getting Pictures Right. Context and Interpretation*, Cologne 2004, pp. 141–163, at p. 151; GEARY, *Roots and Routes*, p. 85.

55 »König Ndschoya von Bamum ist ein sehr beweglicher Geist, der das Alte mit dem Neuen zu verbinden sucht. Auf der einen Seite wehrt er sich tapfer für die Eigenart der Kultur seines Volkes gegenüber den fremden Einflüssen, auf der andern Seite nimmt er von den mohammedanischen Hausa und von den Europäern mit Auswahl an, was ihm paßt«. EHB 86/4 (1913), p. 57.

56 *Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel* 99 (1914), pp. 154–158, at p. 157.

in my heart«<sup>57</sup>. Yet she shied away from bringing the situation to the committee's attention, for »it should be a man« (»es sollte ein Mann sein«) who did so<sup>58</sup>. A few months later, missionary Ernst Kühnle (1887–1959), in Fumban since November 1913, sent a private note to *Inspektor* Walter Oettli, who was in charge of the Basel Mission's Africa section. He criticized Göhring and how King Njoya had been depicted in the media at home as someone »not far from the kingdom of God« (»nicht ferne vom Reiche Gottes«). Then Kühnle suggested that desire for fame and adulation were the main motives for the ruler's actions. »His subjects, their well-being and woes, are not at all close to his heart. They have to serve only him, only give to him«<sup>59</sup>.

In the meantime Anna Wuhrmann, a member of a prominent Basel family, a fine writer, and an excellent photographer, had gained the attention of the editors, and two of her photos appeared in the 1914 *Heidenbote*. On the eve of the First World War »A girl from Fumban« (Kamerun), photographed by Sister Wuhrmann, one of her 79 female pupils presented a profile portrait of a young woman with a high coiffure in the style of the Fulbe women in Muslim kingdoms to the north<sup>60</sup>. Typical for many Wuhrmann portraits, it is a close-up slightly soft in focus and with shallow depth of field reminiscent of pictorialist photography in the late nineteenth and early twentieth centuries. We gather from Wuhrmann's excellent notes that the sitter was Martha Munga, one of the king's baptized daughters, who clearly participated in the photographic session. She may have received a print of the image later on, because Wuhrmann was able to develop film and print pictures in Fumban, as long as photographic supplies were available<sup>61</sup>. The image of this beautiful girl conveys the message of advancing civilization and education, thus still reinforcing the construction of the kingdom and its people in the media.

In October 1914, when the war had gripped Europe and the African colonies, the editors of the *Heidenbote* included another Wuhrmann photo, this time as a placeholder. »Since no new reports arrived from our missionary regions as a result of the turmoil of war, we present at least pictures from

57 »O, lieber Herr Geprägs, es ist himmeltraurig, und ich frage mich oft, ob unser Comité keine Ahnung von den hiesigen Zuständen habe! Es liegt ein Bann auf unserer Station und in meinem Herzen kommen hässliche Seiten zum Vorschein, von deren Existenz ich bis jetzt nichts wusste«. Letter of Anna Wuhrmann to Christoph and Anna Geprägs. Bamum, 08.10.1913. Referenced with kind permission of the Geprägs family, in particular of Suse Zenses-Geprägs.

58 Letter of Anna Wuhrmann to Christoph and Anna Geprägs. Bamum, 26.10.1913. Referenced with kind permission of the Geprägs family, in particular of Suse Zenses-Geprägs.

59 »Seine Untertanen, ihr Wohl u. Wehe, liegt ihm soviel wie nicht am Herzen. Sie haben nur ihm zu dienen, nur ihm zu geben«. Ernst KÜHNLE, 1. Sprachstudium. 2. Das finstere Heidentum. 3. Persönliche Eindrücke von Häuptling Njoja, Fumban, 26.03.1914, BMA E-2.42.209.

60 »Mädchen aus Fumban (Kamerun), fotografiert von Schwester Wuhrmann, eine ihrer 79 Schülerinnen«. EHB 87/5 (1914), p. 88; BMA E-30.30.047; Basel Mission Archive URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59811>> (02.15.2017).

61 Letter of Anna Wuhrmann to Anna Geprägs, Bamum, 19.11.1913.

Cameroon and Togo« wrote the editors. For Cameroon, they selected »King Njoya of Fumban with his oldest daughter as bride. Photograph by Sister Wuhrmann«<sup>62</sup>. It is the *Heidenbote's* last illustration of the monarch before the end of the First World War. He stands next Ngutane, his first-born daughter, on the occasion of her wedding in early 1914, which Wuhrmann documented in several pictures. Princess Ngutane had been a pupil in the missionary school for girls since 1908, and was baptized Margarete. To the disappointment of the missionaries, however, her father gave her away to an older nobleman who was not a Christian. She later converted to Islam and took the name Pasma<sup>63</sup>. The illustration still projected success and the missionaries' continued closeness to the royal family. Unbeknownst to viewers at home, it actually represented a moment of defeat in the effort to bring the Christian faith to Bamum through the king and royals as conduits.

The *Jahresbericht* of 1915 related the devastating impact of the First World War, also fought on African soil.

The year 1914 has brought a terrible catastrophe for the so beautifully blossoming missionary work in Cameroon. The future of the work is presently shrouded in darkness. We have every reason to submit to God's almighty hand, for He sits in judgment over us and our work<sup>64</sup>.

By now, the *Heidenbote* contained updates about the fate of missionaries who were expelled from the colony. The station in Fumban was abandoned in December 1915, when all missionaries were detained, including Wuhrmann, and the German ones later deported to distant places in the French and British empires. A Swiss citizen, she could return home and arrived in Basel with her diaries and pictures on January 26, 1916, after a year of travel delays during wartime.

Wuhrmann went back to writing about her experiences, and the *Heidenbote* published one of her essays, which cast a different, more critical light on the conditions she had encountered in Bamum. It appeared in December

62 »König Ndschoya in Fumban mit seiner ältesten Tochter als Braut (Aufnahme von Schwester Wuhrmann). Da infolge der Kriegswirren keine neuen Berichte aus unseren Missionsgebieten in den deutschen Kolonien eingetroffen sind, bringen wir wenigstens Bilder aus Kamerun und Togo«. EHB 87/10 (1914), p. 167. The original photographic print in the Basel Mission Archives is captioned »Ngutane, the king's eldest daughter, with her father« (Ngutane, die älteste Königstochter, mit ihrem Vater.) See BMA E-30.30 058; Basel Mission Archives URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59822>>, (02.15.2017).

63 GEARY, Impressions, pp. 301–309.

64 »Das Jahr 1914 hat über die so schön aufblühende Missionsarbeit in Kamerun eine furchtbare Katastrophe gebracht. Die Zukunft des Werks ist gegenwärtig vollständig ins Dunkel gehüllt. Wir haben allen Anlaß, uns unter Gottes gewaltige Hand zu beugen, da er mit uns und unserem Werk ins Gericht geht«. Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 100 (1915), p. 114.



Figure 6: Kameruner Sklavin (Cameroonian slave woman). Published in EHB 89/12 (1916), p. 185. Here the postcard: CAMEROUN. Vieille esclave (Cameroon. Old slave woman). Issued by Société des Missions Évangéliques de Paris, 1920s (detail). From the collection of the author.

1916, when news had spread that King Njoya had received the British troops in a friendly manner<sup>65</sup>. »Stark Contrasts. Royal Child and Female Slave« (»Schroffe Gegensätze. Königskind und Sklavin«) was the title of Wuhrmann's article, describing the privileged life of Pöka, daughter of King Njoya, and the fate of a slave woman who had suffered greatly throughout her life<sup>66</sup>. A sweet close-up portrait of bejeweled and well-dressed Pöka, titled »Cameroonian king's child in Fumban (Bamum)« (»Kameruner Königskind in Fumban [Bamum]«) accompanied the article's first section<sup>67</sup>. Wuhrmann deplored that the deportation of the missionaries jeopardized Pöka's future, because the royal children were now deprived of the Christian faith, and she hoped that God would protect them.

In previous years, the plight of low-ranking people and slaves in Bamum had hardly been mentioned in the *Heidenbote*. Now the illustration of the haggard old slave woman with scars and a shaven head titled »Cameroonian slave woman« (»Kameruner Sklavin«) evoked the misery of slavery and accompanied Wuhrmann's heart-wrenching account of the lives of female slaves<sup>68</sup> (Figure 6). In a handwritten explanation about her Bamum photos, she provided more information, namely that the woman by then lived in the compound of a king's brother, looked after little children, and was treated well<sup>69</sup>. Her essay in the *Heidenbote* ended with the words »May after all the light of the gospel soon be allowed to shine again on our beloved [Bamum] people, so that their tribal brothers will also consider our despised slaves, bathed in this bright light, as fully valued people and children of one Father«<sup>70</sup>. Her words reflect a changing and fuller understanding of Bamum society and culture by the cohort of younger missionaries and teachers.

Wuhrmann was able to return to Bamum for second stay between May 1920 and March 1922. As a Swiss citizen, she was allowed to work for the Société des Missions Évangéliques de Paris, which by then had re-opened the station in Fumban. That Mission used several of her fine photographs for postcards, among them the evocative portrait of the slave woman, issued in

65 GEARY, *The Past in the Present*, pp. 224–226. British troops had arrived Fumban in March of 1916.

66 ANNA WUHRMANN, *Schroffe Gegensätze. Königskind und Sklavin*, in: EHB 89/12 (1916), pp. 184–186.

67 *Ibid.*, p. 184. BMA E-30.30.052, see also Basel Mission Archive URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59816>> (16.02.2017).

68 WUHRMANN, *Schroffe Gegensätze*, p. 185. BMA E-30.32.061, see also Basel Mission Archives URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/59971>> (17.02.2017).

69 ANNA WUHRMANN, K 369 *Alte Sklavin. Brustbild von vorne, Erklärungen zur Bamum-Serie*, 03.05.1917, BMA E-30-0,6.

70 »Möge doch das Licht des Evangeliums unserem lieben Volke bald wieder scheinen dürfen, daß auch unsere verachteten Sklaven, von diesem hellen Lichte beschienen, von ihren Stammesbrüdern als vollwertige Menschen und Kinder eines Vaters betrachtet werden«. WUHRMANN, *Schroffe Gegensätze*, p. 186.



the 1920s and featured in this essay. By then, she found the kingdom under French rule, the congregation in disarray, and many of her earlier observations about ordinary Bamum and slaves serving the Bamum elite confirmed. King Njoya, now a Muslim and perceived as an adversary by the French, would become a shadow of his former self, and the German myth about him was shattered. In later years, Wuhrmann republished this image and several others of slaves and ordinary Bamum people in her writings<sup>71</sup>.

## Conclusion

Photos selected as illustrations for the *Heidenbote* provided a fascinating case study about visual and related verbal imagery depicting King Njoya and peoples in Bamum during the ten years of the Basel Mission's presence. Beginning with the very first essay about the kingdom and its ruler in 1903 and subsequently the first published portrait of the king in May of 1906, the magazine presented the monarch as an intelligent and loyal ruler and head of an orderly state. These narratives paralleled popular representations of Bamum in other publications in the German Empire, and contributed significantly to these ongoing constructions.

The Basel Mission superiors' and missionaries' preoccupation with King Njoya and the Bamum elite, manifest in many illustrations, reflected the strategy of converting the monarch and the royal family so that they would act as examples and intermediaries in the efforts to gain adherents to the Christian faith and stop the spread of Islam. By the end of 1908, these hopes began to fade. However, the narrative about the loyal and innovative king in Africa had such high propaganda value and helped gain support for missionary efforts in general that it needed to be upheld for the *Heidenbote's* readership. Publishing older images of King Njoya and pictures of progress at a time when the missionaries were already disillusioned about the future success of their efforts was a way to maintain the fiction. In the final years of the missionaries' presence in Fumban, a more critical approach to the role of the ruler and to Bamum cultural practices, such as polygamy and slavery, slowly emerged. A different picture of Bamum society concluded the coverage in 1916, when the illustration of an old female slave brought attention to the plight of the forgotten.

71 See Wuhrmann's many writings, among them REIN-WUHRMANN, *Mein Bamumvolk*, 1925. On King Njoya's relationship with the French see LOUMPET-GALITZINE, *Njoya et le royaume bamoun*.

This essay has also focused on the function of multiple authors, who included the editors of the *Heidenbote*, in making, selecting, and publishing photos and reports about Bamum, which were viewed and read in the geographic north. Among the »authors« in the broadest sense was King Njoya himself. From today's perspective, and certainly in the eyes of contemporary Bamum, the ruler assumed agency in his interactions with the missionaries. His deliberate self-staging, which emerged in all pictures he posed for during the German colonial period, is just one example of his agency. Among the most photographically savvy monarchs in Africa at the time, he recognized the role of imagery in promoting his internal and external agendas. As mentioned above, he was familiar with the *Heidenbote*, other illustrated magazines and books, portraits of German royalty, and very likely postcards published by the Basel Mission. When reflecting on one of the themes in this book, namely the examination of visual representations capturing *Self* and *Other*, King Njoya may have perceived the *Heidenbote* illustrations showing him and his people in Bamum as *Self*, while images of activities in Germany and Switzerland, and of missionary work around world, depicted the *Other*.

Christoph Rippe

»Ein Spaziergang mit der Kamera«

Fotografien der Mariannahiller Mission in Natal zwischen  
Augenzeugenschaft und intentionalem Bildprogramm<sup>1</sup>

Am 10. September 1909 nahm Bruder Aegidius Müller (1853–1921), der Fotograf des katholischen Missionsklosters Mariannahill, während eines längeren »Spaziergangs« über die Ländereien des Klosters eine Serie Fotografien auf. Diese zeigen Afrikanerinnen und Afrikaner in scheinbar alltäglichen Lebenssituationen. Zurück in seinem Atelier nummerierte Müller die entstandene Serie von Glasnegativen und notierte sowohl das Entstehungsdatum als auch kurze Beschreibungen der Bildinhalte auf schmale Papierstreifen. Diese wiederum klebte er in professioneller Routine auf den unteren und oberen Rand der Negative. Während der folgenden Monate verfasste er einen Text, der scheinbar diesen Spaziergang anhand von 13 Fotografien nacherzählte. Unter dem Titel »Ein Spaziergang mit der Kamera« erschien diese Bildergeschichte 1910 in der März- und Aprilausgabe der missionseigenen Propagandazeitschrift *Vergißmeinnicht*. Diese Verkettung im Repräsentationsprozess ermöglicht es uns im Folgenden, anhand der Beziehung von Glasnegativen, Fotografien und Texten nachzuvollziehen, wie Müller seine Darstellungen von Afrikanerinnen und Afrikanern konstruierte. Obwohl Müller in seinem Artikel durch schriftliche und fotografische Selbstinszenierung den Anspruch erhob, Augenzeuge der während seines Spaziergangs erlebten Ereignisse gewesen zu sein, lassen sich zwischen den genannten Quellen Bruchstellen aufzeigen. Unter Augenzeugenschaft verstehe ich somit in Anlehnung an Peter Burke den Anspruch des Fotografen an sich und seine Repräsentationsleistung, die in Form seiner Bild-Text-Kompositionen als Beweismaterial und Propaganda dienen und den Leserinnen und Lesern in Deutschland ermöglichen sollte, ebenfalls zu Augenzeugen des Erfolges der Mission zu werden<sup>2</sup>.

- 1 Die Forschung zu diesem Thema fand im Rahmen eines durch die Niederländische Organisation für Wissenschaftliche Forschung (NWO) geförderten Promotionsprojektes an der Universität Leiden statt. Ich bedanke mich bei den Herausgeberinnen für ihre ausführlichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels. Für die freundliche Genehmigung zur Publikation der Abbildungen danke ich dem Archivar des Mariannahiller Generalats in Rom, Pater Ivo Burkhardt CMM.
- 2 Der Kulturhistoriker Peter Burke nutzt den Begriff der Augenzeugenschaft in seiner Studie über Bilder als historische Quellen und verweist mit dem »eye-witness principle« des Kunsthistorikers Ernst Gombrich auch auf historische Ansprüche auf Augenzeugenschaft. Gombrich beschreibt

Der aus der Umgebung von Köln stammende und als Joseph Müller geborene Buchhalter hatte sich dem Kloster bereits 1889 angeschlossen. Um 1896 erlernte er wahrscheinlich durch einen Intensivkurs in Deutschland den Beruf des Fotografen und übernahm Ende 1897 das dem Kloster angeschlossene Atelier, welches unter anderem die Fotografien für die Zeitschriften der Mission produzierte. Aber Müller betrieb das Atelier bis einschließlich 1915 zusätzlich kommerziell erfolgreich durch die Produktion von Studioportraits, Genrefotografien und Landschaftsaufnahmen aus der Umgebung des Klosters und dessen Filialen in ganz Natal und East Griqualand. Reges Interesse bestand sowohl bei der benachbarten »weißen« und »schwarzen« Bevölkerung als auch bei nationalen und internationalen Touristinnen und Touristen. Als Müller 1916 aufgrund von Personalmangel zusätzlich die Leitung der Missionsdruckerei übernehmen musste, wurde das Atelier auch kriegsbedingt geschlossen. Seit der Wiedereröffnung des Ateliers 1923 leitete der Laienbruder Leonard Weber das Atelier bis 1939. Er eignete sich Kenntnisse vor Ort an, konnte den Betrieb aber weder auf den ästhetischen noch auf den organisatorischen Standard der Vorkriegsjahre zurückbringen. Als Weber bei Kriegsbeginn 1939 zum Boardingmaster von Mariannahills St. Francis College berufen wurde, schloss das Atelier für immer seine Pforten.

Die verbleibenden Bestände an Negativen und fotografischen Drucken wurden jedoch bewahrt und sind zu gewissen Teilen in verschiedenen Archiven der Mariannahiller Mission bis heute erhalten. Da Müller im Gegensatz zu Weber seine Fotografien routiniert dokumentierte und, anstatt wie Weber mit dem erst später aufkommenden und vergänglichen Zelluloid, noch mit dem wesentlich beständigeren Bildträger Glas arbeitete, stellen vor allem die frühen Bildbestände der Mission ertragreiche historische Quellen dar: Folgt man nämlich Müllers schriftlichem und bildlichem Œuvre über die Jahre hinweg, so wird deutlich, dass er sich um zwei – nur scheinbar widersprüchliche – repräsentative Maximen bemühte: Einerseits war er gemäß malerischen Prinzipien der damals populären Kunst- und Genrefotografie um eine strenge Ästhetik seiner Produkte bemüht, indem er sowohl Kunden in seinem Studio als auch Subjekte der Mission in der näheren Umgebung Theaterstatisten gleich posieren ließ<sup>3</sup>. Andererseits konstatierte er gemäß einer zeitgenössischen »mechanischen Objektivität«<sup>4</sup> und den Ansprüchen der Redakteure der Zeitschrift *Vergißmeinnicht* entsprechend in seinen Artikeln wiederholt

damit den Versuch eines Künstlers nur darzustellen, was er zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem bestimmten Ort aus hätte wahrnehmen können. Peter BURKE, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London 2001, S. 14f.

3 Christoph RIPPE, »Histrionic Zulus«. *Photographic Heterotopias at the Catholic Mission Mariannahill in Natal*, in: *Safundi* 15 (2014), S. 179–196.

4 Zu Ansprüchen der Wahrheit an das Medium Fotografie und seine Reproduktionsverfahren seit den 1880ern als »mechanische Objektivität«, siehe Lorraine DASTON / Peter GALISON, *Objectivity*,

die »Wahrheit« seiner Bilder gegenüber der Leserschaft. Die Konvention des posierten Genrebildes erlaubte es Müller jedoch, seine Kompositionen als Darstellungen einer kondensierten südafrikanischen Lebenswelt für ein deutsches Publikum in den Missionszeitschriften zu präsentieren. Während das Historienbild ein konkretes Ereignis darstellte, versuchte das Genrebild das Charakteristische einer sozialen Schicht oder eines Berufsstandes durch das Inszenieren »typischer« Handlungen pittoresk darzustellen. Diese »typischen« Darstellungen begriff man allgemein nicht als Fiktion, sondern eben als kondensierte Essenz mit durchaus dokumentarischer Qualität<sup>5</sup>.

Es wird in diesem Beitrag somit aufzuzeigen sein, wie Müller Erlebtes durch seine Fotografien einem bereits in der populären Presse bewährten kolonialen und missionarischen Bildprogramm teilweise anpasste. Ein Bildprogramm kann hier als stets wiederholte Litanei von bestimmten fotografischen Motiven innerhalb von intentionalen Interpretationsmustern begriffen werden, die versuchten, Andersartigkeit zu kreieren, diese aber gleichzeitig in einem Bezugsrahmen mit Einheitsvorstellungen zu vereinbaren<sup>6</sup>. Die Quellen werden daraufhin befragt, wie sich Müller selbst als Protagonist und Vermittler zwischen seinem Anspruch der Augenzeugenschaft und seinen Ausführungen eines Bildprogramms positionierte und dabei spezifisches Wissen über die Bezüge zwischen dem *Anderen* und dem *Eigenen* in Südafrika für ein deutschsprachiges Publikum schuf.

Im Unterschied zu Ethnologen – die im Allgemeinen ihre eigene Präsenz in ihren Repräsentationen ausklammerten – mussten Missionare jedoch nicht nur das *Andere* in Südafrika mit dem *Eigenen* in Deutschland vergleichen, sondern sich außerdem mit Nachdruck selbst in diesen Übersetzungsprozess einschreiben: Indem sie ihre eigene Gegenwart und ihren Einfluss vor Ort sowohl in Texten als auch in Fotografien darstellten, versuchten sie Spenderinnen und Spender sowie Novizen für die Mission zu werben. In diesem Prozess präsentierte Bruder Aegidius seine Mitbrüder als Handelnde und sich selbst als Beobachter, der bewusst Zeugnis über dieses Handeln und seine Erfolge

New York 2007. Im Zusammenhang mit Journalismus, siehe Christoph RAETZSCH, »Real Pictures of Current Events«. The Photographic Legacy of Journalistic Objectivity, in: *Media History* 2 (2015), S. 294–312.

5 Vgl. Enno KAUFHOLD, *Bilder des Übergangs. Zur Mediengeschichte von Fotografie und Malerei in Deutschland um 1900*, Marburg 1986, S. 111–145.

6 Vgl. Gesine KRÜGER, *Schrift und Bild. Missionsfotografie im Südlichen Afrika*, in: *Historische Anthropologie* 19 (2011), S. 123–143. Die Basler Mission gab zum Beispiel in 1904 direkte Anweisungen an ihre Missionare, welche Kategorien fotografiert werden sollten. Es wäre noch nachzuweisen, ob und wie dieses Programm genau umgesetzt wurde. Andrea KITTEL, *Missionsfotografie. Das Ferne wird nah*, in: Eberhard GUTEKUNST / Werner UNSELD (Hg.), *Der ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission der Bilder, 1860–1920*, Ludwigsburg 1996, S. 139–150, hier S. 141f.

**Vergißmeinnicht.**

Illustrierte Zeitschrift  
der Mariannahill Mission, Südafrika.

Mit Oberhirtlicher Druckerlaubnis und Genehmigung der Ordens-Obern.  
Gelegnet von Sr. Heiligkeit Papp Pius X.

Entered at the Post Office of Detroit, Mich.  
as Second Class Matter.

Office: The representative  
of the Mariannahill Mission  
Forest Avenue 296, **Detroit**, Mich U.S.A.

28. Jahrgang.  
N<sup>o</sup> 4.

Er scheint monatlich  
und kostet  
pro Jahrgang  
50 cents,  
Hebergahlungen  
im Interesse der  
Mission  
sind willkommen.

Geldsendungen  
made man per  
Money Order Draft  
oder in registrierten  
Briefen.

Bei Aenderung der  
Adresse gebe man  
die alte und die  
neue Adresse an.

Wer diese  
Zeitschrift bestellt,  
tut gleichzeitig ein  
gutes Werk für  
die armen Heiden  
in Afrika.

Beförderer des  
Vergißmeinnicht  
werden an allen  
Orten gesucht.



Die christliche Hausfrau und ihr jüngster Sproß.

Detroit, Mich.  
April 1910.

Der Reinertrag  
dieser Zeitschrift  
wird nur für  
Missionszwecke,  
für die Ausbreitung  
unserer heiligen  
Religion ver-  
wendet, weshalb  
der hl. Vater  
Pius X. zu wieder-  
holtenmalen allen  
Wohlthätern  
unserer Mission  
seinen apostolischen  
Segen erteilt hat.

Für die Abonnenten  
des Vergißmeinnicht  
als Wohlthäter  
unserer Mission  
werden täglich in  
der Kollegiatkirche  
zu Mariannahill  
2. St. 5 hl. Messen  
gelesen.

Abbildung 1: Titelseite des *Vergißmeinnicht* April 1910. Originale Bildunterschrift: »Die Christliche Hausfrau und ihr jüngster Sproß.« Dieselbe Frau wird im besprochenen Artikel auf einer weiteren fotografischen Darstellung gezeigt (vgl. auch die Abbildungen 4.7 und 5).

ablegte. Dieser Anspruch der Augenzeugenschaft konnte der Leserschaft nur vermittelt werden, indem man die angeblich objektive Qualität von Fotografien mit Texten kombinierte.

Schriftliche und bildliche Selbst- und Fremddarstellungen bildeten den Grundstock der Missionspublikationen, seit Mariannahill 1882 in der britischen Kolonie Natal als Kloster des katholischen Ordens der Reformierten Zisterzienser (OCR) gegründet wurde<sup>7</sup>. 1909, im Jahr von Müllers »Spaziergang«, vollzog die Mariannahiller Gemeinschaft die Trennung hin zu einer selbstständigen Missionsgesellschaft<sup>8</sup>. Diese Entwicklung des Klosters wurde in den Missionszeitschriften genauso in Wort und Bild thematisiert wie Begegnungssituationen zwischen Missionsschwestern und Missionaren mit in der Nähe wohnenden Afrikanerinnen und Afrikanern. Zum 25-jährigen Bestehen des Klosters 1907 wurde der Druck des *Vergißmeinnicht* aus Kosten- und Betriebsgründen von der missionseigenen Presse in Südafrika an die Fränkische Gesellschaftsdruckerei in Würzburg übergeben<sup>9</sup>. Die Redaktionsarbeit wurde jedoch weiterhin in Südafrika ausgeführt. Aufgrund der erweiterten Druckmöglichkeiten in Deutschland war es seit der Januarausgabe möglich, die Zeitschrift mit einer großen Anzahl fotografischer Reproduktionen auszustatten (vgl. Abbildung 1). Damit unterschied sich die monatliche Zeitschrift von dem jährlich erscheinenden *Mariannahill-Kalender*, welcher bereits regelmäßig seit der ersten Ausgabe in 1889 Illustrationen – anfangs Holzschnitte und später Gravuren – brachte (vgl. Abbildung 2). Mit der Einführung von Bildern im Jahr 1907 hatte das *Vergißmeinnicht* auch erstmals die oben bereits ausgeführte Idee des Augenzeugen konkret formuliert:

Auch wollen wir fortan, wie im Mariannahiller Kalender, so auch im *Vergißmeinnicht* bildliche Darstellungen aus dem afrikanischen Missionsleben bringen. Ein einziger Blick auf ein wohlgetroffenes Bild sagt uns oft mehr als eine ganze Druckseite. [Das *Vergißmeinnicht*] wird zunächst in jeder Nummer wahrheitsgetreue Berichte aus dem täglichen Missionsleben bringen, so daß sich unsere geehrten Leser und Wohltäter stets über den Fortgang des gemeinsamen großen Werkes orientieren können, ja gleichsam

7 Nach dem Gründungskloster La Trappe in Frankreich werden Mitglieder dieser Kongregation auch als Trappisten bezeichnet.

8 Zur Geschichte Mariannahills in Südafrika siehe Clemens GÜTL, *AmaLala – amaRoma – amaKholwa. Eine Studie zu soziokulturellen und ökonomischen Faktoren europäisch-afrikanischer Interaktion in Mariannahill, Natal, 1882–1909*, Diss. Univ. Wien 2005. Zu Mariannahills Vertretungen in Europa, siehe Fr. Hubert WENDL, *Die Anfänge der Mariannahiller Missionskongregation in Europa von 1882 bis 1945. Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte*, Diss. Univ. Würzburg 1998.

9 Rudolf KNEIPP, *Von der Handpresse zum Computer. 100 Jahre Missionsdruckerei Mariannahill, Südafrika*, in: *Familiäre Nachrichten* 1 (1982), S. 43–54, 82–92, hier S. 48.



Abbildung 2: Titelseite des Mariannhill-Kalenders 1905.



Augenzeugen des buntgestaltigen Lebens und Treibens werden, wie es sich hier teils in den regulären Räumen des Trappistenklosters, teils in den Hütten, Schulen und Kapellen des munteren Kaffernvolkes entwickelt<sup>10</sup>.

Bisherige Studien haben von katholischen oder protestantischen Missionaren angefertigte Fotografien vor allem inhaltlich oder ikonographisch analysiert und nur selten in Bezug auf die Verbindung von Produktion und ihrer Funktion in Missionspublikationen<sup>11</sup>. Gründe hierfür könnten sein, dass erstens oft nichts bis wenig über den Produktionsprozess bekannt ist, und zweitens, dass vor allem exotisierende Fotografien in den Missionszeitschriften Mariannahills und auch anderer Missionsgesellschaften oft gedruckt wurden, ohne dass ein Zusammenhang zum Text bestand<sup>12</sup>. Somit ist ein Teil des konfessionsübergreifenden missionarischen Bildprogramms unzureichend problematisiert: Die implizite oder explizite Gegenüberstellungen von Fotografien in Missionszeitschriften wird oft als ein »Vorher« und »Nachher« mit Blick auf Bekehrungen präsentiert. Die Konstruktion einer stark polarisierenden Positionierung von Missionssubjekten als entweder »fremd« oder, zumindest auf der Ebene der Bekleidung, »angeglichen« kann im Fall von Mariannahill weiter nuanciert werden: Da Müller in seinen Artikeln die Rollen des Handelnden, Schreibenden und Fotografierenden vereinte, können wir manche seiner Entscheidungen als Autor sowohl auf der Ebene des Erlebnisses, der Vorbereitung des Artikels, und der Text-Bild-Ebene nachvollziehen. Somit wird nicht nur deutlich, wie Müllers Text- und Bildarbeit auf die Darstellung von Missionssubjekten ausgerichtet war, sondern auch, dass diese maßgeblich von seiner eigenen Selbstinszenierung abhängig war.

10 Anonymes Editorial, in: Vergißmeinnicht, Illustrierte Zeitschrift der Trappisten-Mission Mariannahill, Südafrika 25/1 (1907), S. 2.

11 Für Arbeiten in diese Richtung siehe Marianne GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, Oxford 2007. Peter PELS, *A Politics of Presence. Contacts Between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*, Amsterdam 1999. Katharina STORNIG, *Vielfache Bedeutungen. Missionsfotografie zwischen Neuguinea und Europa, 1896 – ca. 1930*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 24 (2013), S. 113–138. Nicholas THOMAS, *Colonial Conversions. Difference, Hierarchy, and History in Early Twentieth-Century Evangelical Propaganda*, in: *Comparative Studies in Society and History* 34 (1992), S. 366–389. Eingeschränkt auch KRÜGER, *Schrift und Bild*.

12 Vgl. Andreas ECKL, *Ora et Labora. Katholische Missionsfotografien aus den Afrikanischen Kolonien*, in: Marianne BECHHAUS-GERST/Sunna GIESEKE (Hg.), *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*, Frankfurt a.M. 2006, S. 231–249, hier S. 248. PELS, *A Politics*, S. 55–66. THOMAS, *Colonial Conversions*, S. 372.

## Ein »Spaziergang« durch das Bildprogramm der Mariannahiller Mission

Mariannahill – Es ist ein warmer Septembermorgen. Die Regenzeit hat begonnen, und mit ihr ist der Frühling ins Land gezogen. Mit den kalten Regentagen wechseln sonnige, und feuchtwarme Tage; auch heute ist ein solcher angebrochen, wo die Sonne, halb hinter grauen Wolken versteckt, ihre befruchtende Wärme durchfühlen läßt.

Solch ein Wetter liebt der Photograph, und so mache ich mich aufs Geratewohl hin auf den Weg um unsern Vergißmeinnichtlesern und Missionsfreunden einige Bilder aus dem dunklen Erdteile mit der Kamera zu erobern. Bruder Tiburtius, unser Feldschaffner, der heute in St. Wendel Geschäfte hat, läuft mir gerade in den Weg, und so folge ich einfach seiner Spur und begleite ihn nach der stolzen Berghöhe auf der die genannte Missionsstation liegt [...] <sup>13</sup>.

In der Einleitung seines Artikels präsentiert sich Bruder Aegidius Müller zugleich als beobachtenden Spaziergänger und als Fotograf. »Aufs Geratewohl hin« – also angeblich ohne zu wissen, was da kommen mag – »folgt er einer Spur«, welche ihm sein Mitbruder Tiburtius während dessen routinier-tem Arbeitsgang weist. Als Spaziergänger folgt Müller scheinbar alltäglichen Abläufen und Ereignissen, die er hofft, mit der Kamera zu »erobern« und aus dem »dunklen Erdteil« durch das *Vergißmeinnicht* den Lesern in Europa näher zu bringen. Indem Müller eine spezielle Art des beobachtenden Gehens (Spaziergang) mit einem speziellen Modus der Repräsentation (Fotografie) verbindet, führt er sich selbst als Augenzeugen ein.

Müller empfand viele seiner fotografischen Selbstbildnisse den ländlichen Spaziergängern nach, wie sie unter anderem der deutsche romantische und oft humoristische Maler Carl Spitzweg (1808–1885) etabliert hatte. In dieser Rolle können wir zudem Züge der eigentlich urbanen Figur des Flaneurs erkennen, auch wenn signifikante Unterschiede bestehen. Während es dem Flaneur leicht möglich war, in die Menschenmengen der europäischen Stadt einzutauchen, konnte der spazierende weiße Fotograf sich nicht unbemerkt in der Umgebung der Mission bewegen; einerseits identifizierte ihn seine Hautfarbe als nicht der »schwarzen« Bevölkerung zugehörig, andererseits machte die relativ sperrige Kamera seine repräsentativen Absichten sichtbar. Aber statt unsichtbar zu werden, wollte er gerade solche Unterschiede dokumentieren, die durch seine eigene Präsenz evoziert wurden. Außerdem kann bei Müller die Figur des Spaziergängers, nicht nur wie der Flaneur zum Beispiel

13 Aegidius MÜLLER, Ein Spaziergang mit der Kamera, in: *Vergißmeinnicht* 28 (1910), S. 62–65, 82–84.



Abbildung 3: Bruder Aegidius Müller um 1900 in Mariannahills Fotografischem Atelier. Unbekannter Fotograf. (CMM Archiv Mariannahill Südafrika, nicht erschlossener Bestand).

bei Poe, Baudelaire und Benjamin als literarische<sup>14</sup>, sondern auch als fotografische Figur verstanden werden: Als Protagonist seiner eigenen Geschichte identifizierte Müller Bilderthemen, während er die Landschaft durchwanderte, reproduziert diese wiederum als Fotografien<sup>15</sup>, und positioniert sie erneut mit Hilfe von Text. Der Autor und Fotograf schuf somit die Landschaft und ihre Bewohnerinnen und Bewohner durch die Beschreibung und Abbildung konkreter Begegnungen.

Der Autor des Artikels wird allerdings nicht namentlich erwähnt und kann nur durch die Beschreibung seiner eigenen Person, Tätigkeit und fotografischen Selbstdarstellung als Bruder Aegidius Müller identifiziert werden<sup>16</sup>. Dies ist möglich durch Vergleiche mit seinem verbleibenden Œuvre in den Mariannahiller Archiven. Dort finden sich noch mehr als 40 fotografische Selbstdarstellungen, welche ihm sein Status als Fotograf und Assoziierter des Klosters über viele Jahre hinweg erlaubte (Abbildungen 3 und 5)<sup>17</sup>. Die exakten Produktionsverhältnisse der Aufnahmen, in welchen Müller selbst erscheint, können jedoch nicht eindeutig nachvollzogen werden. Auch wenn Fern- oder Selbstaustlösemechanismen bereits existierten, so ist es wahrscheinlicher, dass zumindest bei Außenaufnahmen entweder ein Gehilfe oder ein Mitbruder hinter der Kamera stand.

Wie dem auch sei, in seinen eigenen Tätigkeiten innerhalb und außerhalb des Missionsbetriebes kultivierte Müller eine fortwährende fotografische Selbstinszenierung durch die Imitation der Figuren des Dandy (Abbildung 3), des Spaziergängers oder Wanderers, Reiters, Beobachters, Jägers, Lesers, und eben des Fotografen<sup>18</sup>. Alle diese Figuren korrespondieren mit der des

14 Zu der literarischen Figur des Flaneurs siehe Keith TESTER (Hg.), *The Flaneur*, London 1994.

15 Zu der Idee des Flaneurs als Fotograf siehe Susan SONTAG, *On Photography*, London 1979 [1977].

16 Die Angabe der Autorschaft in Mariannahills Zeitschriften ist sporadisch und oftmals ohne erkennliche Systematik. Andere von Müllers Artikeln sind durchaus mit seinem Namen gezeichnet. Der Visitationsbrief von 1892 untersagte den Herausgebern, die jeweiligen Autoren zu identifizieren, was aber im Laufe einiger Jahre sporadisch wieder eingeführt wurde. Anonymität war außerdem keine Seltenheit in klerikalen Publikationen der Zeit. Vgl. Josef ALTHOLZ, *Anonymity and Editorial Responsibility in Religious Journalism*, in: *Victorian Periodicals Review* 24 (1991), S. 180–186.

17 Müller gehörte zwischen 1889 und 1893 einem dem Kloster angeschlossenen »dritten Orden« an. Der erste Abt Franz Pfanner hatte diese sogenannten »Franziner« als »Halb-Trappisten« mit erleichterter Ordensregel gegründet, um die Trappisten in weltlichen Belangen zu unterstützen. Nachdem Pfanner 1892 abgesetzt worden war, wurden auch die Franziner aufgelöst. Müller blieb dennoch als Assoziierter dem Kloster angeschlossenen und behielt außerdem seinen religiösen Namen und Titel.

18 Bereits aus der Zeit vor Müller finden sich Beispiele von Aufnahmen fotografierender Mariannahiller Missionare. Christoph RIPPE, *Auxiliary Modes of Collecting. Circulation and Curation of Photographs From the Mariannahill Mission in KwaZulu-Natal (1880s to 1914)*, in: Carolyn HAMILTON/Nessa LEIBHAMMER (Hg.), *Tribing and Untribing the Archive. Identity and the Material Record in Southern KwaZulu-Natal in the Late Independent and Colonial Periods*, Pietermaritzburg 2016, S. 378–413.



Abbildung 4: Selektion von sechs der insgesamt 13 Illustrationen in Müllers Artikel; mit zwölf Bildunterschriften. [Collage Christoph Rippe, die Größenrelationen sind leicht angepasst und die Bildunterschriften der hier abgedruckten Bilder kursiv hervorgehoben.] Originale Bildunterschriften Teil 1: [4.1] »Bild

Nr. 1. XII. Station des Kreuzwegs auf dem Wege von der Mühle nach Mariannhill. [4.2] Bild Nr. 2. Christlicher Kraal bei St. Wendel. [4.3] Bild Nr. 3. Der Hausherr. [4.4.] Bild Nr. 4. Die Weiber stehen in langen Reihen und hacken den Boden um. [4.5] Bild Nr. 5. Der Kaffernbierhumpen macht die Runde. [4.6] Bild Nr. 6. Eine Priese während der Arbeitspause.« Originale Bildunterschriften Teil 2: »[4.7] Bild Nr. 1. Ein zweifelhafter Labetrunk. [4.8] Bild Nr. 2. Tagesschüler von St. Wendel auf dem Heimweg. [4.9] Bild Nr. 3. Ein unzweifelhafter Labetrunk nach getaner Arbeit. [4.10] Bild Nr. 4. Auf dem Kreuzweg. [4.11] Bild Nr. 5. Pflügen mit Maultieren. [4.12] Bild Nr. 6. Kreuzweg, dreizehnte Station«. MÜLLER, Spaziergang.

Flaneurs in ihrem Bezug zur Erkundung der fremden Umwelt und ihrer Erschaffung durch Bilder. Durch ihre Einbindung in Missionszeitschriften erscheinen diese Fotografien als Teil und Legitimation der Wissensproduktion. Wohlgermerkt präsentiert sich Bruder Aegidius niemals als aktiven Missionar, der versucht, Afrikanerinnen und Afrikaner zu beeinflussen, sondern lediglich als Beobachter und Berichterstatter. Die durch den Spaziergänger inszenierte Autorschaft ist dennoch mehr als nur die Verbindung der Rollen eines handelnden Protagonisten, Schriftstellers und Fotografen. Indem Müller in seinem Artikel 1910 Handlungsbeschreibungen ausschließlich mit einem »Wir« einleitet, bezieht er nicht nur seinen Mitbruder Tiburtius mit ein, sondern auch Leserinnen und Leser sollten dieses »Wir« internalisieren als Spaziergänger, Augenzeugen und Komplizen, wie es bereits in dem oben angeführten Zitat aus dem *Vergißmeinnicht* 1907 vorgeschlagen wurde.

Der Artikel beschreibt 13 aufeinander folgende Episoden eines Spaziergangs durch die Nachbarschaft von Mariannahill, der vom Kreuzweg des Klosters über den nahe gelegenen Katecheseplatz St. Wendel wieder zurück zum Kloster führt. Obwohl dies nicht explizit erwähnt wird, wiederholt sich das Prinzip der 13 Stationen des Kreuzweges in den 13 Fotografien des Artikels. Durch die Rückkehr zum Kloster auf demselben Weg werden bestimmte Etappen wiederholt. Genauso wie die Wiederholung von bereits bekannten Themen und Orten aus früheren Ausgaben der Zeitschriften schaffte dies für die Leserschaft eine Erfahrung des Wiedererkennens<sup>19</sup>. Aufgrund meiner eigenen Spaziergänge in der Umgebung des Klosters und einer Analyse der datierten Glasnegative glaube ich nachvollziehen zu können, dass Müllers Beschreibungen und Fotografien zumindest teilweise auf einer räumlich und zeitlich kohärenten Erfahrung basieren, auch wenn das Endprodukt letztlich eine Assemblage mit mehreren Lagen darstellt. Die Geschichte eines »Spazierganges« ist somit nicht nur einem tatsächlichen Spaziergang nachempfunden, sondern stellt ähnlich dem Gang entlang der 13 Stationen des Kreuzweges einen Spaziergang entlang verschiedener Stationen des missionarischen Bildprogramms nach.

Zu Beginn des Artikels erweckt Müller den Eindruck einer exotischen Idylle, auch wenn diese in den folgenden Beschreibungen durch Text und Bild teilweise dekonstruiert wird. Zunächst entwickelt er ein *mise-en-scène* durch die intensive Beschreibung einer Umgebung und Vegetation, deren Farben, Gerüche und Geräusche von denen Deutschlands abweichen. Gegenüber dieser Fremdartigkeit schafft der Autor im Folgenden ein Gefühl von Vertrautheit, indem er Phänomene als »christlich« identifiziert und teilweise in ikonischen, den Leserinnen und Lesern vertrauten, Bildformaten präsentiert.

19 Zum Beispiel finden sich durchgehend Anmerkungen wie: »Wie wir in der letzten Nummer des *Vergißmeinnicht* bereits erwähnten«.

Das erste Foto stellt zwei an der 12. Station des Kreuzweges betende Mädchen dar (Abbildung 4.1). Ob Bruder Aegidius diese tatsächlich während des Spazierganges antraf, erwähnt er im Artikel nicht. Weitaus besser geeignet als europäische Kleidung, um gelebten christlichen Glauben bildlich sichtbar zu machen und den Lesern einen Teilerfolg zu präsentieren, war die universell einheitliche und vor allem fotografierbare Handlung des Betens<sup>20</sup>. Besonders im Zusammenhang mit Kindern war dieses Motiv ein etablierter Teil des Bildprogramms und wurde in vielen Variationen in den Zeitschriften Mariannahills über die Jahre wiederholt. Es besteht somit die Möglichkeit, dass es in diesem Fall separat inszeniert worden ist.

Durch das nächste Foto (Abbildung 4.2) wird den Leserinnen und Lesern die Landschaft jenseits der Missionsstation Mariannahill vorgestellt: ein »christlicher Kraal« – sichtbar durch die vierwändige Architektur – und dahinter eine weite Landschaft von gleichmäßigen Grashügeln. »Nicht-christliche« Wohnstätten waren den Leserinnen und Lesern bereits aus vielen Illustrationen des *Vergißmeinnicht* der vorangehenden Jahre als halbkugelförmige Bauten bekannt, welche allgemein als »Bienenkorb-Hütten« bezeichnet wurden<sup>21</sup>. Pächter auf Missionsland waren verpflichtet, ein Haus nach europäischem Vorbild zu bauen, wofür sie auch Unterstützung vom Kloster erhielten. Das Land in Sichtweite gehörte dem Kloster selbst, was den Missionaren die rechtliche Möglichkeit gab, nicht-christliche Pächter von ihrem Land zu verweisen. Umsiedlungsprozesse dieser Art lassen sich durch Korrespondenzen mit den lokalen Magistraten der britischen Kolonialregierung nachvollziehen, zu denen das Kloster und Mariannahills viele Missionsstationen jeweils gute Beziehungen unterhielten. Letztlich waren beide Parteien im Umgang mit der afrikanischen Bevölkerung voneinander abhängig, wie zum Beispiel in Bezug auf das Angebot und die Finanzierung von Schulbildung. Auch der Prozess der Umsiedlung wurde nicht durch die Missionare selbst ausgeführt, sondern durch Magistrat und Polizei. Zur Zeit des Artikels war dieser Prozess bereits seit mehr als zehn Jahren abgeschlossen, und somit pachteten 1910 ausschließlich Christen das Land der Mission. Ob die Loyalität der Pächter nun tatsächlich bei der Mission, dem nicht-christlichen Chief oder anderswo lag, lässt sich natürlich auch in Einzelfällen nur schwer nachvollziehen<sup>22</sup>.

20 Vgl. RIPPE, »Histrionic Zulus«.

21 Auch »beehive-huts«, siehe zum Beispiel die Einleitung von Alfred T. BRYANT, A Zulu-English Dictionary, Pinetown 1905. Bryant war zwischen 1883 und 1893 Priester des Klosters Mariannahill und ließ sein einflussreiches Wörterbuch auch dort drucken.

22 Zu Prozessen der Interaktion zwischen Mariannahill und seinen Subjekten innerhalb des kolonialen Systems der indirekten Herrschaft, wie auch seinen rechtlichen und ökonomischen Auswirkungen, siehe GÜTL, AmaLala.

Das Landschaftsbild mit »Christlichem Kraal« setzt wiederum das darauffolgende Bild eines älteren Mannes mit einem kleinen Kind in Szene (Abbildung 4.3). Beide Protagonisten tauchen auch in den beiden folgenden Gruppenfotos auf. Dieser vor seinem Haus angetroffene »Hausherr (*Umunzane*)« wird im Text als den Gästen wohlwollender Christ dargestellt. Durch einen Abgleich der Ebene des Artikels mit der entsprechenden Beschriftung des Glasnegatives erfahren wir außerdem mehr über die Beziehung von Mann und Kind: »der Umnumzane und sein Enkel stand [sic] vor der Tür«. Vergleicht man Müllers jahrelange Routine der Negativbeschriftung sowohl mit seinem restlichen fotografischen Œuvre, wie auch schriftlichen Quellen der Mission und der kolonialen Regierung, so kann geschlossen werden, dass Negativbeschriftungen jeweils der Erfahrung vor Ort entsprechen und nicht fiktional sind. Diese dienten Müller selbst als Erinnerungen innerhalb seiner eigenen Archivorganisation<sup>23</sup>.

Im Gespräch mit diesem *Umunzane* erfährt Bruder Aegidius, dass die ansässige Familie momentan mit »*ukulima*«, nämlich »Feldarbeit«, beschäftigt sei. Die Gespräche wurden wahrscheinlich in Zulu geführt, einer Sprache, die Bruder Aegidius wie viele seiner Kollegen nach mehr als 20 Jahren in Südafrika gut beherrschte, zumindest was den Alltagsbedarf betraf. Verweise auf Sprachkenntnis wurden in den Missionszeitschriften oft in Form von Objekt-, Tätigkeits- oder Personenbezeichnungen in Zulu eingestreut. Besonders Bruder Aegidius war für das Interesse bestimmter Leserkreise an solchen linguistischen Informationen sensibilisiert, da er seit 1898 mit mehreren Ethnologen korrespondierte, wie zum Beispiel Felix von Luschan (1854–1924) in Berlin und Fritz Graebner (1877–1934) in Köln. Diese hatten Müllers Aufmerksamkeit in der Beschreibung seiner Fotografien auf die Eigenheiten der lokalen Verwendung und Bezeichnung von Objekten gelenkt, um mit der so erworbenen Kenntnis ihre eigenen Objektsammlungen aus Südafrika weiter kontextualisieren zu können. Außerdem hatte Müller in populären Zeitschriften mit exotisierendem Profil publiziert, wie der in Stuttgart erscheinenden Illustrierten *Über Land und Meer*. Gegenüber allen drei Lesergruppen – Missionsförderern, Ethnologen und einer potenziell säkularen Leserschaft – passte Müller dargebotene Informationen in den Missionszeitschriften, Korrespondenzen und populären Zeitschriften nicht jeweils an, sondern verwies auf

23 Die Bildproduktion im Studio Mariannahills muss also als »fotografischer Komplex« von verschiedenen zur Anwendung kommenden Medien-, Technologie- und Reproduktionsformaten wahrgenommen werden, dessen Rekonstruktion maßgeblich für die Interpretation von Photographien ist. Dies kann im Umfang dieses Artikels nur beschränkt auf die genannten Bildformate erfolgen. Vgl. James HEVIA, *The Photography Complex. Exposing Boxer-Era China (1900–1901). Making Civilization*, in: Rosalind MORRIS (Hg.), *Photographies East. The Camera and its Histories in East and Southeast Asia*, Durham 2009, S. 79–119. Elizabeth EDWARDS, *Objects of Affect. Photography Beyond the Image*, in: *Annual Review of Anthropology* 41 (2012), S. 221–234.



inhärente Unterschiede zwischen afrikanischem und nicht-afrikanischem Körper und Charakter, wonach er wiederum die Notwendigkeit der Mission betonte<sup>24</sup>. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, kann dies jedoch nicht in allen Fällen auf einen biologischen Rassismus reduziert werden, da Missionare stets die Entwicklungsmöglichkeiten ihrer Subjekte offen halten mussten<sup>25</sup>.

In diesem Zusammenhang stellt Bruder Aegidius nun Arbeit als essenziell christlichen Lebensinhalt dar – gemäß dem Leitsatz der Trappisten *Ora et Labora*. Die Christen auf dem Land von Mariannahill gingen diesem bereits nach, »[l]eider aber bewertet der Durchschnittskaffer die Arbeit noch allzu wenig als sittlichen Faktor«, so Müller<sup>26</sup>. Hier bezieht Müller das nächste Foto ein, auf dem zehn Frauen und zwei Männer in einer langen Reihe stehend dargestellt sind (Abbildung 4.4). Lediglich die Frauen sind mit je einer Hacke ausgestattet, die sie jeweils abwechselnd in gehobener oder gesenkter Position halten, und somit den Ablauf der vertikalen Schwungbewegung darstellen. Dieses absolute Regemaß wie auch die unnatürliche Körperhaltung einiger Frauen lassen auf ein Arrangement der Gruppe durch den Fotografen schließen. Genauso wie bei den folgenden Abbildungen war dies um 1900 eine gebräuchliche Methode, um Bewegung in einer zu fotografierenden Szene kontrolliert darzustellen<sup>27</sup>. Obwohl Schnapsschüsse 1909 unter idealen Lichtbedingungen bereits seit mehreren Jahrzehnten technisch möglich gewesen wären, posierte Müller seine Modelle, um eine ästhetische und seinen Vorstellungen entsprechende »typische« Darstellung von »Arbeit« zu komponieren<sup>28</sup>. Die zur Arbeit herangezogenen und laut Müller lediglich »ein bloßes Hüfttuch« tragenden weiblichen »heidnischen Verwandten« werden nicht in Fotografien gezeigt, sondern nur im Text beschrieben<sup>29</sup>. Auch wenn derartige Beschreibungen nicht grundsätzlich negativ waren, bildeten sie einen Bezugsrahmen für die abgedruckten Bilder von bekleideten angeblich »christlichen« Afrikanerinnen und Afrikanern. Dieser Bezug wird in Mariannahills Zeitschriften oftmals durch die Beschreibung des afrikanischen Körpers als dem europäischen überlegen hergestellt, möglicherweise, um auf eine günstige Ausgangssituation für Bekehrung zu verweisen. In diesem Fall betonte Müller die »Kraft, Gesundheit und strapaziöse Leistungsfähigkeit« des weiblichen afrikanischen »heidnischen« Körpers nachdrücklich – besonders in seiner Überlegenheit zu den Körpern von Mädchen, welche in deutschen Schulen aufwachsen. Er erklärte dies durch den positiven Einfluss von Luft, Sonne,

24 Vgl. RIPPE, *Auxiliary Modes*.

25 Vgl. THOMAS, *Colonial Conversions*, S. 375.

26 MÜLLER, *Spaziergang*, S. 65.

27 Hermann W. VOGEL, *Handbuch der Photographie, Teil 4: Photographische Kunstlehre oder die Künstlerischen Grundsätze der Lichtbilderei. Für Fachmänner und Liebhaber*, Berlin 1891.

28 Vgl. KAUFHOLD, *Bilder*, S. 136f.

29 MÜLLER, *Spaziergang*, S. 82.

Barfußlaufen und dem Tragen poröser Kleidung. Obwohl er den afrikanischen und den europäischen Körper als different darstellte, schrieb er beiden ähnliche Entwicklungsmöglichkeiten zu.

Anderweitig lässt sich jedoch für beide Mariannhiller Zeitschriften die komplementäre Nutzung von Bildern zur Darstellung sowohl des angeblich zivilisatorischen Einflusses der Missionare wie auch der resultierenden Veränderungen nachweisen: 1905 stellten die Redakteure die klassische Gegenüberstellung eines »Vorher« und »Nachher« des Bekehrungsprozesses erstmals auf unmissverständliche Weise dar (Abbildung 2)<sup>30</sup>: Ursprünglich fand sich auf dem Frontispiz des *Mariannhiller Kalender* seit 1889 links eine Abbildung mit einem wie oben beschriebenen bienenkorbartigen Bau und eine mit einem predigenden Priester. Rechts fand sich die Abbildung eines viereckigen Gebäudes mit Kreuz auf dem Dach und eine Abbildung der Taufe eines Afrikaners. Die Bebilderung war hier jedoch nicht explizit als Entwicklung oder Narrativ ausgewiesen. Erst in der Ausgabe von 1905 wurde das äquivalente linke Bild mit »Einst«, und das rechte mit »Jetzt« unterschrieben. Dieses narrative Prinzip beruhte auf der Annahme, dass der sichtbare Bestandteil des Bekehrungsprozesses, die Akzeptanz von europäischer Kleidung, materieller Kultur und bestimmten Handlungen, wie zum Beispiel des Betens, Beweise für eine christliche Gesinnung waren.

Das »Einst« oder »Vorher« findet sich in den Mariannhiller Zeitschriften oft als Bildunterschrift in Fotografien von als »Heiden« bezeichneten Afrikanerinnen und Afrikanern in nicht-europäischer Kleidung während der Ausführung von »nicht-christlichen« Haushaltstätigkeiten, kriegerischen Handlungen oder Alkoholkonsum und vor oftmals als »Heidnischer Kraal« bezeichneten Gebäuden. An anderer Stelle in derselben Ausgabe findet sich wiederum das »Jetzt« oder »Nachher«, welches hingegen durch die schriftliche Zuschreibung eines »christlichen« Status an Körper, Handlungen oder Gebäude konstituiert wurde. Der entsprechende Gegensatz von »Vorher« und »Nachher« etablierte sich für Leserinnen und Leser also erst im Laufe der Lektüre einer ganzen Zeitschrift, oder sogar erst zwischen zwei Ausgaben.

30 Zum Thema der Konstruktion einer »Vorher«-»Nachher«-Dichotomie siehe auch Christraud GEARY, *Missionary Photography. Private and Public Reading*, in: *African Arts* 24 (1991), S. 48–59, 98–100, hier S. 49; KRÜGER, *Schrift und Bild*, S. 134–136; PELS, *A Politics*, S. 65f.; THOMAS, *Colonial Conversions*, S. 372–375; Virginia-Lee WEBB, *Missionary Photographers in the Pacific Islands. Divine Light*, in: *History of Photography* 21 (1997), S. 12–22, hier S. 14; auch Eckl stellt diese Kategorien als »Heidenfotografie« und »Erfolgsfotografie« dar, er verweist aber nicht auf die Notwendigkeit der Gegenüberstellung. ECKL, *Ora et Labora*, S. 236. Das Prinzip war verbreitet und wurde zumindest seit den 1870er Jahren auch in Europa angewendet, um eine »Binnenalterität« zu konstruieren. Bernd HIRSCH, *Holzschnittartig und Schwarz-Weiß. Bildsprachliche und sprachbildliche Verfremdung des Eigenen im Viktorianismus*, in: Hans P. BAYERDÖRFER u.a. (Hg.), *Bilder des Fremden. Mediale Inszenierung von Alterität im 19. Jahrhundert*, Berlin 2007, S. 265–285, hier S. 276.

Lediglich auf den Frontispizen des *Mariannahiller Kalender* wurde diese Opposition explizit auf einer Bildebene dargestellt<sup>31</sup>. Nicholas Thomas hat diese implizite Logik des »Vorher« und »Nachher« als »master-caption« des Bekehrungsprozesses bezeichnet<sup>32</sup>.

Durch die spezifische Nutzung der Bilder entstand jedoch im Laufe der Jahre ein Widerspruch. Das »Einst« musste immer wieder aufs Neue reproduziert werden; wenn nicht durch die Produktion neuer Fotografien, dann zumindest publizistisch durch den wiederholten Abdruck derselben Fotografien über mehrere Jahrzehnte: Exotisierende Bilder, die um 1900 entstanden sind, wurden noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg verwendet. Wie in Müllers Artikel allerdings bereits sichtbar ist, waren die in der Nähe von Städten lebenden Afrikanerinnen und Afrikaner schon lange mit der dort erhältlichen materiellen Kultur vertraut. Trotzdem wurden die alten Bilder von nicht-europäisch gekleideten Menschen oft so präsentiert, als ob sie noch immer ein aktuelles »Jetzt« darstellten. In der speziellen Situation von Müllers Artikel konnten teilweise unbedeckte und angeblich »heidnische« Frauen aus moralischen Gründen nicht fotografisch abgebildet werden. Er musste daher die narrative Dichotomie auf schriftliche Weise bilden.

Von Fragen der Körperlichkeit, Arbeit und Wohnsituation geht Müller nun dazu über, Konsumgewohnheiten zu beschreiben. Hierzu schließt er den ersten Teil des Artikels mit zwei als »Intermezzo« bezeichneten Szenen und Bildern, welche eine Arbeitspause und den Konsum von Bier (Abbildung 4.5) und Schnupftabak zeigen (Abbildung 4.6). Der Text beschreibt diese Szenen mit explizitem Verweis auf die Bilder in Fußnoten, und erklärt, dass beide Drogen den angeblichen Dispositionen der Afrikanerinnen und Afrikaner gemäß in großen Quantitäten konsumiert würden.

Obwohl Müller seinen »Spaziergang« als zusammenhängende Erfahrung präsentiert, gerät dieser Anspruch ins Wanken, sobald wir den einen Monat später erschienenen zweiten Teil von Müllers Artikel analysieren. An drei der Illustrationen lassen sich Verfremdungen nachvollziehen, die wiederum Müllers Bemühungen um sein Bildprogramm demonstrieren. Die beiden Brüder setzen ihren Weg fort zu einem weiteren »christlichen Kraal«, wo sie einer »christlichen Hausfrau« begegnen, welche ihrem »seltsamen Tun mit der Kamera von der Haustüre aus [zuschaut]«. Müller verweist an dieser Stelle auf

31 Mir ist keine andere Studie bekannt, die dieses Prinzips von aufeinander bezogenen Bild- und Textelementen eines einzigen visuellen Arrangements innerhalb einer Missionszeitschrift explizit bespricht. Aber siehe Alan KIRKALDY / Albert WIRZ, *Picturing the Soul. Missionary Encounters in Late Nineteenth and Early Twentieth Century South Africa*, Berlin 2000, die jedoch das Arrangement nicht weiter diskutieren. Krüger präsentiert ein Beispiel bezüglich Gegenüberstellung innerhalb einer Publikation, die jedoch nicht missionarischen Ursprungs ist. KRÜGER, *Schrift und Bild*, S. 136.

32 THOMAS, *Colonial Conversions*, S. 372.

das Titelbild der Aprilausgabe, wo dieselbe Frau mit ihrem Kind abgebildet sei (Abbildung 1). In eine zweite fotografische Darstellung dieser Begegnung schließt Bruder Aegidius sich selbst und Bruder Tiburtius ein (Abbildung 4.7), und stellt die Situation schriftlich folgendermaßen dar:

Auf unsere Anfrage nach kühlem Wasser beeilte sich die Hausfrau, für unseren Durst alsbald eine *Ukamba* voll »frischen Quellwassers« herbeizuschaffen. »Frisches Quellwasser« wer fühlt nicht schon beim bloßen Worte Kühlung auf seiner Zunge? Aber, trau, schau, wem! Ein zwei Fuß tiefes Loch in einer abschüssigen Talmulde zwischen zwei Hügeln, in welchem sich ein Tümpel lauen, trüben Wassers sammelt, das nennet der Kaffer eine Quelle. In unserm »frischen Trunk« tummelten sich überdies einige Kaulquappen in friedlicher Eintracht mit zwei Käfern fröhlich umher. Wir kosteten daher das »Quellwasser« nur zum Schein, tranken aber nicht, sondern gaben das Gefäß dankend zurück. Selbst die müde Rosinante des Feldschaffners wandte von solchem Labetrunk verächtlich das Haupt. (Siehe Bild Nro. 1.)<sup>33</sup>. Die schwarze Wirtin wunderte sich über unsere Genügsamkeit; denn der Kaffer greift in solchen Fällen ganz anders zu, und solche Kleinigkeiten, wie ein paar Käfer im Wasser genießen ihn nicht im geringsten<sup>34</sup>.

Der Text thematisiert die schlechte Qualität des erhaltenen Wassers und bezeichnet es ironisch als »Labetrunk«. Erneut werden die Konsumgewohnheiten von Afrikanerinnen und Afrikanern präsentiert, und der Konsum von Wasser als unbedacht dargestellt. Wie zuvor bei dem »maßlosen« Konsum von Bier und Schnupftabak konstruiert der Text hier eine Differenz zwischen den deutschen Spaziergängern und ihrer südafrikanischen Gastgeberin bezüglich der Auffassung von Hygiene. Die Fotografie stellt entweder den Moment der Annahme oder der Rückgabe des Wasserbehälters dar. Wohl mit einem Augenzwinkern ist es aber der angeblich abgewendete Kopf des mitgeführten Pferdes, der als Beweis für die angeblich schlechte, aber nicht visualisierbare Qualität des Wassers erhalten muss.

Es ist jedoch zu bezweifeln, dass diese zwei Aufnahmen tatsächlich ebenfalls am 10. September 1909 entstanden wie die fünf davor abgebildeten. Dies und weitere Erkenntnisse lassen sich aus einer Analyse des archivierten Glasnegativs erschließen (Abbildung 5). Obwohl auf dem Foto, wie im Text beschrieben, Bruder Aegidius und ein Laienbruder abgebildet sind, unterscheidet sich der Lichteinfall gravierend von den vorangehenden Aufnahmen. Wie Müller in der Einleitung seines Artikels feststellte, war die Sonne »halb hinter grauen Wolken versteckt«. Im Gegensatz zu den zwei hier besprochenen Fotografien ist auf allen Fotografien des ersten Teils kein Schlagschatten zu sehen. Natürlich kann sich die Sonneneinstrahlung innerhalb kurzer Zeit maßgeblich

33 Die Nummerierung der Illustrationen beginnt im zweiten Teil des Artikels wieder mit 1.

34 MÜLLER, Spaziergang, S. 83.



Abbildung 5: Die erste Illustration der zweiten Hälfte von Müllers Artikel als digitale Inversion des originalen Glasnegatives. (CMM Archiv Rom, nicht erschlossener Bestand). Originale Notiz auf dem Glasnegativ: »No. 108 war die Hausnummer dieses gastlichen Hauses«. Siehe auch Abbildung 4.7.

verändern, jedoch ist dies für den gegebenen Fall unwahrscheinlich, da das angeblich zeitlich unmittelbar folgende Bild wiederum schattenfrei ist (Abbildung 4.8).

Der zweite hier auffallende Umstand ist die Tatsache, dass Müller beide Bilder maßgeblich durch Retusche manipulierte und ursprünglich plante eine leicht erweiterte Geschichte zu erzählen. Obwohl die Hausnummer auf dem Negativ des ersten Bildes deutlich erkennbar ist, wurde sie auf dem abgedruckten Bild entweder absichtlich entfernt, oder sie ist durch die schlechte Druckqualität nicht zu erkennen (Abbildung 1). Auf dem Glasnegativ des zweiten Bildes fügte Müller die Nummer »108« auf der Tür des Hauses hinzu (Abbildung 5). Außerdem skizzierte er eine vorläufige Beschreibung der Szene in Variationen auf beiden Glasplatten: »No. 108 war die Hausnummer dieses gastlichen Hauses«. Es ist unklar, ob die Häuser im ländlichen Natal zu diesem Zeitpunkt einem einheitlichen Nummern- oder Straßensystem unterlagen. Jedoch wurde dieser Gedanke in Mariannahills hausinterner Zeitschrift *Familiäre Nachrichten* durch den ersten Abt Franz Pfanner (1825–1909)

zumindest für Mariannahills Ländereien vorgeschlagen<sup>35</sup>, und anscheinend durch den Abt Gerard Wolpert (1855–1945) bis 1909 umgesetzt. Somit können wir davon ausgehen, dass Bruder Aegidius zuerst geplant hatte, die angetroffene Wohnsituation in Natal als kommensurabel zu den Gewohnheiten seiner Leserschaft in Deutschland darzustellen. Die Nummer an der gut erkennbaren Haustüre hätte somit dazu dienen können, den »christlichen Haushalt« in Natal an europäische Vorstellungen von Ordnung anzugleichen, und durch Konnotationen von Privatraum, Eigentum und Gastfreundschaft weiter zu untermauern. Obwohl das Haus tatsächlich auf einer anderen Tür die Nummer »108« trug, war diese eben nicht auf der zur Publikation vorgesehenen Fotografie vorhanden, und Müller wollte zunächst »nachbessern«. Dieses ursprüngliche Narrativ erschien aber letztlich nicht im Artikel. Mögliche Gründe hierfür könnten sein, dass die Hausnummer »108« aufgrund der sehr schlechten Druckqualität des *Vergißmeinnicht* unkenntlich wurde. Zumindest aber beschreibt Müllers Experiment sowohl die Vorarbeit zu dem Artikel als auch die Ausmaße der möglichen Manipulation und Idealisierung.

Sowohl die beiden »Intermezzos« wie auch der »Labetrunk« können im weiteren Sinne als »weißer Humor« bezeichnet werden. Ein solcher basierte auf rassistischen und europäischen Stereotypen und war vor dem Ersten Weltkrieg nicht nur in satirischen Zeitschriften wie dem *Simplicissimus*, *Kladderadatsch* oder den *Fliegenden Blättern* üblich, sondern auch in Reiseberichten mit wissenschaftlichem Anspruch, wie zum Beispiel denen von Leo Frobenius (1873–1938)<sup>36</sup>. Hierbei ging es oft um den Vergleich von Konsumgewohnheiten und deren angebliches Übermaß oder Unzulänglichkeit auf Seiten der Afrikanerinnen und Afrikaner. Auch der Umgang mit oder der Mangel an europäischen Gebrauchsgegenständen wie zum Beispiel Geschirr oder Technologie wurde oft als unhygienisch, ungeschickt oder unzureichend dargestellt. Auch wenn die Abbildungen in Müllers Artikel an sich keine Karikaturen sind, so positioniert sein Text diese als Satire in der Nähe der oben genannten Zeitschriften<sup>37</sup>. Andere in Mariannahills Atelier verkaufte und als »Scherzbilder« bezeichnete Fotografien stellen jedoch deutlich beabsichtigt Satiren dar. In einem solchen Arrangement ist zum Beispiel ein afrikanisches Paar abgebildet, das Tuch und Lendenschurz mit Zylinder, weißen Handschuhen und Sonnenschirm kombiniert. Anstatt als Evidenzstrategie und Prozess des »Vorher« – »Nachher« Prinzips im Sinne der Konversion von Subjekten, wurden Elemente des *Anderen* und des *Eigenen* hier in einer Konfrontation zur Belustigung von Leser- und Kundschaft eingesetzt. Durch die

35 GÜTL, AmaLala, S. 298.

36 Johannes FABIAN, White Humor, in: *Transition* 55 (1992), S. 56–61.

37 Vgl. Markus JOCH, Koloniales in der Karikatur. November 1884: Der *Kladderadatsch* sieht »Culturfortschritte am Congo«, in: Alexander HONOLD / Klaus R. SCHERPE (Hg.), *Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*, Stuttgart 2004, S. 66–76.

Wiederholung derartiger Kompositionen in unterschiedlichsten Formaten wird deutlich, dass es sich in solchen Fällen um eine Konstruktion des afrikanischen Körpers und nicht um eine Dokumentation desselben handelt. Obwohl die in Müllers Artikel dargestellten Aspekte der Kleidung, Umgangsformen und Wohnungen der fotografierten afrikanischen Christinnen und Christen denen von Europäerinnen und Europäern ähnelten, beschreibt Müller erstere dennoch als defizitär. So wiederholt er stets, dass Afrikanerinnen und Afrikaner – trotz der angeblichen Akzeptanz des Christentums – Mangel an materiellen Gütern und Mängel an Kompetenzen aufwiesen. Der Mangel sei durch unabwendbare Umstände verursacht, aber auch durch das Unwissen um Möglichkeiten, diese Situation zu verbessern. Müller verweist wiederholt auf die Rinderpest des Jahres 1897, wie auch Zeckenpest und Dürren der 1890er Jahre. Die Dispositionen von Afrikanerinnen und Afrikanern hingegen werden als Tatsachen präsentiert, obwohl sich diese nicht fotografisch abbilden ließen. Erst der im begleitenden Text formulierte Anspruch ließ die Fotografierten als defizitär statt als different erscheinen<sup>38</sup>.

Der Wendepunkt des Spazierganges und somit der Geschichte kommt früher als angekündigt. Die entsprechende Fotografie zeigt eine Gruppe von Schülerinnen und Schülern auf dem Nachhauseweg nach dem Unterricht und der Feldarbeit in St. Wendel, dem eigentlichen Ziel des Spazierganges. (Abbildung 4.8). Die Aufnahme entstand angeblich rein zufällig:

[...] denn schon kommt uns unterhalb der Schule im frischen Buschwerk ein Teil der nach Hause eilenden Kinder entgegen. Drum schnell die Kamera geöffnet zu einem Bild, an dem unsere geehrten Leser und Leserinnen sicherlich ihre helle Freude haben werden<sup>39</sup>.

Wie bereits erwähnt, wurden Kinder häufig als formbare Hoffnungsträger der Mission dargestellt<sup>40</sup>. Zuvor geschah dies in der Handlung des Betens, hier jedoch im Zusammenhang mit Erziehung und Arbeit, ebenfalls gemäß dem trappistischen Leitspruch *Ora et Labora*. Als narrative Klimax kann Müller die Begegnung mit den Kindern als einen der größeren Erfolge der Missionstätigkeit »dokumentieren«. Aufgrund der unnatürlichen Beinstellung der Kinder ist aber erneut deutlich, dass der Fotograf diese Szene inszeniert hat. Tatsächlich waren alle Kinder während der Aufnahme statisch und nicht in Bewegung, wie die durchgehend geerdeten Füße erkennen lassen. Die Protagonisten simulierten die Bewegung ihrer Schritte lediglich durch das

38 Vgl. JOCH, *Koloniales*, S. 68.

39 MÜLLER, *Spaziergang*, S. 84.

40 Vgl. die Beiträge von Felicity JENSZ, Hugh MORRISON und Katharina STORNIIG in diesem Band, S. 259–281, 283–304 und 329–357.

Versetzen der Beine. So schreiten alle Kinder mit dem linken Bein zuerst und haben den Blick starr geradeaus gerichtet. Als Genrekomposition konnte diese Fotografie somit einen Eindruck von Gelehrsamkeit und Disziplin kontrolliert darstellen und durch den Text an Schulunterricht und Feldarbeit koppeln.

Die Spaziergänger treten nun den Heimweg an und verwenden denselben Pfad, um die vorigen Stationen nochmals Revue passieren zu lassen. Unter anderem besuchen sie erneut den ersten Hof ihrer Reise, wo inzwischen die Arbeiten beendet sind und sich die Bewohnerinnen und Bewohner der Erholung zugewandt haben. Diese Entwicklung verlangt nach einer wiederholten Beschreibung der angetroffenen Szene und außerdem einer weiteren Fotografie (Abbildung 4.9):

Im Zentrum erblicken wir wieder den Hausherrn mit seinem hoffnungsvollen Jüngsten; die beiden schauen neugierig nach dem Photographen, dem *Umtakati* (Zauberer), der so sonderbare Dinge treibt. Alle anderen aber haben für den Augenblick einen wichtigeren Betrachtungsgegenstand: sie äugen scharf nach dem zweiten Zentrum der Gruppe, nach den zwei großen Biertöpfen, die schon aufgefahren sind; andere werden noch folgen. In der Gruppe finden wir auch alle die zehn Kaffernweiber wieder, die auf einem Bilde der vorigen Nummer des Vergißmeinnicht in einer Reihe hackend zu sehen waren. Auch Frau Philippine und Frau Katharina haben sich wieder zusammengefunden<sup>41</sup>.

Alle bildlich und schriftlich dargestellten Personen sind der Leserin bzw. dem Leser bereits – teils namentlich – bekannt, und so kann der Autor die vertrauten Eigenheiten des Bierkonsums mit einem zusätzlichen Narrativ überlagern. Er betont nun seine eigene Anwesenheit stärker und beschreibt auch explizit seine Interaktion mit der Gruppe. Er behauptet, dass er durch zwei der Bewohner als »Umtakati« wahrgenommen werde. Dieser Begriff verweist damals wie heute auf das Konzept der »Hexe« oder des »übelwollenden Zauberers« und wurde seit dem 19. Jahrhundert von Europäern im populären und juristischen Diskurs oft als extremes Beispiel für afrikanischen »Aberglauben« verwendet<sup>42</sup>. Wie bei anderen Konsumgütern verweist Müller auf das mangelnde, in diesem Fall vermeintlich irrationale Verständnis seiner afrikanischen Subjekte bezüglich fotografischer Technologie. Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass Müller tatsächlich während dieser fotografischen Aufnahme oder zu einem anderen Zeitpunkt seiner Karriere als »Zauberer« wahrgenommen und bezeichnet worden ist<sup>43</sup>. In diesem konkreten Fall jedoch funktioniert der

41 MÜLLER, Spaziergang, S. 84.

42 Vgl. BRYANT, Zulu-English Dictionary, für unterschiedlichste Verwendungsweisen des Begriffes.

43 Müller verwendete über die Jahre unterschiedliche Begriffe mit ähnlicher Bedeutung auch in privater Selbststilisierung. Diese notierte er zum Beispiel auf Glasnegativen. CHRISTOPH RIPPE, The



Begriff wiederum als eine der vielen bereits genannten Rollen, die Müller wiederholt zur Selbststilisierung annahm. Als literarisches Mittel suggeriert der Begriff »Umtakati« Vorstellungen aller beteiligten Parteien zu ihren wechselseitigen Beziehungen: Hier wird den fotografierten Subjekten ein Glaube an »Magie« zugeschrieben, Müller selbst inszeniert sich als »Magier« und auch den Leserinnen und Lesern wird das Medium Fotografie an sich als »magisch« präsentiert.

Nach drei weiteren Stationen am Kreuzweg endet der Spaziergang schließlich mit der Rückkehr zum Kloster. Konsultieren wir nun das »Inhaltsverzeichnis« am Ende der gebundenen Jahresausgabe des *Vergißmeinnicht* 1910, so finden wir den Artikel unter der am meisten vertretenen und durch die Jahre unveränderten Kategorie »Missionsnachrichten«. Die dazugehörigen Abbildungen finden wir in der Liste von »Illustrationen« unter der korrespondierenden Kategorie »Bilder aus dem Missionsleben«. Während die Kategorisierungen von Textbeiträgen über die Jahre öfter angepasst wurden, blieben die Bildkategorien relativ stabil: »Personen«, »Religiöse Darstellungen«, »Ethnographisches«, »Aus der Tier- und Pflanzenwelt«, oder »Heiteres«. Dabei fällt die abweichende historische Zuordnung der Bilder des *Eigenen* und *Anderen* ins Auge: Die Kategorie »Bilder aus dem Missionsleben« schließt Fotografien von Afrikanerinnen und Afrikanern in nicht-europäischer Kleidung ein, die Bruder Aegidius auch mit der Bezeichnung »ethnografisch« versehen an Völkerkundemuseen verkaufte. Hingegen beinhaltet die im *Vergißmeinnicht* entweder als »Ethnographisches« oder »Land und Völkerkunde« bezeichnete Kategorie aktuelle Ereignisfotografien, wie sie in Zeitschriften wie *Globus* und *Über Land und Meer* erschienen und die nur zu sehr geringen Teilen aus Südafrika oder Europa stammten. Südafrika selbst wurde unter »Missionsnachrichten« abgehandelt und vornehmlich mit Mariannahills eigenen Fotografien abgedeckt.

Vergleicht man die Unterscheidung historischer Bildkategorisierungen im Inhaltsverzeichnis des *Vergißmeinnicht* mit den Aspekten des Bildprogramms, wie ich sie in diesem Beitrag beschrieben habe, wird deutlich, dass sich die Mariannahiller Redakteure insbesondere nach 1907 immer intensiver bemühten, sowohl die Mission als auch die Zeitschrift im Weltgeschehen und internationalen Pressewesen zu verorten.

Missionary, the Diviner and the Chief. Distributed Personhood and the Photographic Archive of the Mariannahill Mission, in: Christopher MORTON / Darren NEWBURY (Hg.), *The African Photographic Archive. Research and Curatorial Strategies*, London 2014, S. 39–58.

## Fazit

Durch Fotografien vermittelte Augenzeugenschaft präsentierte angeblich objektive Tatsachen und funktionierte somit als Legitimation des Mariannahill-Bildprogramms vor 1914. Bruder Aegidius Müller konnte die Bilder des im Editorial des *Vergißmeinnicht* von 1907 umrissenen Bildprogramms an Darstellungen seiner eigenen Person binden und glaubte, auf diese Weise Objektivität garantieren zu können. Durch die Einbindung von Fotografien in ein schriftliches Narrativ etablierte er konkrete Bildstationen, um das Programm durchzuführen. Dieses beinhaltete unter anderem Themen wie konfessionell spezifische Devotion am Kreuzweg, Kleidung, Architektur, Generationenhierarchien, Geschlechterrollen, Arbeit, (Drogen-)Konsum, Schulunterricht und Naturdarstellungen. Durch die Evokation vermeintlicher Unterschiede zwischen der Situation in Deutschland und Südafrika sollten Mängel im Leben der Afrikanerinnen und Afrikaner sichtbar werden. Der »Spaziergang« behauptete, dass angebliche Kompensation durch die Präsenz der katholischen Mission im Fall von Kindern bereits erfolgt war: Eine Darstellung von betenden Kindern leitete die Geschichte ein, und eine Darstellung von Schülerinnen und Schülern schloss diese ab.

Durch Wiederholung in den Zeitschriften über die Jahre hinweg wurden Leserinnen und Leser mit der Logik des entfalteten Bildprogramms vertraut. Einer als defizitär präsentierten südafrikanischen Gegenwart wurden angeblich bereits realisierte Verbesserungen durch konkrete Szenen in Form von Bild und Text gegenübergestellt und den Leserinnen und Lesern implizit als eine sich weiter entfaltende Zukunft versprochen. Das narrative Prinzip der Gegenüberstellung eines absoluten »Vorher« und eines absoluten »Nachher« erschien in dieser plakativen Form nur auf dem Frontispiz des *Mariannahill-Kalenders* seit 1889. Schriftlich wurde dieser Gegensatz erst 1905 evoziert (Abbildung 2). Letztlich war dies aber eine Simplifizierung des Bekehrungsprozesses, sowohl in seiner historischen Situation als auch in seiner Repräsentation. Für eine stete Wiederholung in den Zeitschriften war die Darstellung des Gegensatzes »bereits« – »aber immer noch«<sup>44</sup> wesentlich wichtiger: Die Mission versuchte ihrer Leserschaft in Europa zu vermitteln, dass man bereits viel erreicht, aber auch in Zukunft nach wie vor eine immense Aufgabe zu bewältigen hatte, was wiederum deren fortwährende Unterstützung notwendig erscheinen ließ. Dass die Frontispize dennoch eine drastische Dichotomie durch ein »Einst« und ein »Jetzt« darstellen, lässt sich nur so erklären, dass die Redakteure dies als eine »master caption«<sup>45</sup> des Bekehrungsnarratives begriffen, welche vereinzelte Abbildungen von jeweils

44 Vgl. RIPPE, »Histrionic Zulus«.

45 THOMAS, *Colonial Conversions*, S. 372.

*Anderem* und *Eigenem* in den Zeitschriften allgemein positionieren half: Etwas mit »Einst« zu bezeichnen bedeutete anscheinend nicht, dass man es als bereits überwunden betrachtete.

Heute erfüllen die alten Fotografien von Begegnungssituationen und christlichen Afrikanerinnen und Afrikanern in Mariannahills Missionszeitschriften und Internetauftritten den Zweck, statt einer Zukunft nun die identitätsstiftende Vergangenheit der Kongregation aufrecht zu erhalten. Die alten Fotografien von nicht-europäisch gekleideten Afrikanerinnen und Afrikanern hingegen haben heute eine ähnliche – ebenso emotionale und politische – Funktion für deren Nachkommen<sup>46</sup>. Hier werden die Fotografien zu Repräsentationen einer Situation, die dem Einfluss der europäischen Kolonisten vorausging. Wie bei den Missionaren spielen sie eine identitätsstiftende, nun aber in die Zukunft weisende Rolle, die es afrikanischen Gemeinschaften erlaubt, Aspekte vergessener »traditioneller« materieller Kultur (zum Beispiel in Form von Ideen wie *Heritage*) mit positiven Konnotationen zu versehen und zu entwickeln. Durch die Verschiebung der eben beschriebenen temporalen Bezüge im Gegensatz zu der ursprünglichen »Vorher« – »Nachher« Konstellation hat sich sowohl für die Missionare als auch für afrikanische Gemeinschaften eine neue »master caption« entwickelt, welche Fotografien und somit Beziehungen neu positioniert.

46 Vgl. RIPPE, *The Missionary*.



Mrinalini Sebastian

## Visual Representation of Difference

### A Connected History of an Image in a Missionary Magazine, a Discipline, and a People

Every image embodies a way of seeing. Even a photograph. For photographs are not, as is often admitted, a mechanical record. Every time we look at a photograph, we are aware, however slightly, of the photographer selecting that sight from an infinity of other possible sights [...]. The photographer's way of seeing is reflected in his choice of a subject. The painter's way of seeing is reconstituted by the marks he makes on the canvass or paper. Yet, although every image embodies a way of seeing, our perception or appreciation of an image depends also upon our own way of seeing.

John Berger, *Ways of Seeing*<sup>1</sup>

Visual signs and images, even when they bear a close resemblance to the things to which they refer, are still signs: they carry meaning and thus have to be interpreted.

Stuart Hall, *Representation*<sup>2</sup>

In his classic work on visual art, *Ways of Seeing*, John Berger argues that a visual image reflects something of its creator's perspectives on life, but at the same time, our response to the image tells us more about our own way of seeing it. As human subjects who are embedded in different contexts, we have a way of seeing »which establishes our place in the surrounding world«<sup>3</sup>. If there is such a close relationship between who we are and how we see, then it would not be wrong to assume that the pictures and photographs printed in the mission magazines of the late nineteenth and early twentieth centuries are more than illustrative material. Thus understood, these visual images would tell us more about the world in which the missionaries worked and would

1 John BERGER, *Ways of Seeing*, London 1972, p. 10.

2 Stuart HALL, *The Work of Representation*, in: Id. et al. (eds.), *Representation*, Milton Keynes 2013, p. 5.

3 BERGER, *Ways of Seeing*, p. 7.

offer us insights into the imaginations and thoughts of those who created them and those who selected them for publication. This essay will explore the illustrations and the photographs printed in *Der evangelische Heidenbote*<sup>4</sup>, a periodical published by the Basel Mission during the period of the *Kaiserreich* (1871–1918) – and search for ways of analyzing the relationship between the images and the world around them. The Basel Mission was an ecumenical organization whose leaders were drawn from the Swiss Reformed and the German Lutheran churches. Many of the missionaries trained in Basel were from the Württemberg area and its Directors – or *Inspektors* – were German theologians trained in Tübingen University. The ecumenical and cooperative spirit with which the different European missionary organizations worked together, however, did not prevent major political events from affecting their work. During the First World War, the German missionaries of the Basel Mission were interned in camps in British India. We can argue that even though the headquarters of the Basel Mission was physically located in Switzerland, many of its leaders and its missionaries were the subjects of the *Kaiserreich*. Hence, it would be appropriate to study the *Heidenbote* published during this period and seek to understand the role played by this magazine in constructing meanings, especially through its visual images.

If an artist's perspectives bear on the making of a visual image, and a viewer's perspectives on her response to it, an image in itself can act as a sign in the meaning-making process. It can belong to a system of signs that are »capable of carrying and expressing meaning«<sup>5</sup>. It is for this reason that scholars such as Stuart Hall consider a visual image as an important component of the language through which we make sense of the world around us. In order to understand the language of visual signs, we need to learn to interpret them; we need to know that the image on the page is more than a simple reflection of »people, objects, and events«<sup>6</sup>. Hall reminds us that all kinds of signs, including linguistic and visual signs, correlate to specific concepts in our minds. In other words, these signs relate to the »mental representations« that we make of the world around us<sup>7</sup>. If we seek to analyze visual images published in the mission magazines of the late nineteenth and early twentieth centuries, then we need to find a way of interpreting them; in order to interpret them, we need to find out more about the processes of representation that connect the visual with the conceptual map in the mind. We need to understand the context within which the missionaries found something significant and went on to represent it in a drawing or a photograph. Missionaries were

4 Henceforth, the magazine will be referred to as the *Heidenbote*.

5 HALL, *The Work of Representation*, p. 5.

6 Hall uses this cluster of words to indicate the way we make sense of the world around us. *Ibid.*, p. 3.

7 *Ibid.*

among the earliest groups of Europeans who came into contact with countries and cultures other than their own and sought to make sense of the people, objects, and events that they encountered in the context of their everyday work. Even though they primarily wrote about the things that they saw, in the second half of the nineteenth century, several of those associated with the mission stations also drew pictures and took photographs.

Like the descriptions of the travelers of earlier generations, the observations made by the missionaries were an important source of information in Europe because they shed light on the newly explored geographical regions, their flora and fauna, and above all on the human communities that lived there. Aspects of the information gathered by the missionaries often contributed directly or indirectly to some of the newly evolving academic disciplines of the time<sup>8</sup>. In the fields of botany and the study of regional languages, there is clear evidence of such input<sup>9</sup>. One wonders if the images published in the mission magazines, especially those related to human communities, tell us more about another evolving discipline, namely anthropology. Even though in the literal sense, anthropology is the study of human beings in general, in practice, anthropological studies have rarely been concerned with studying the anthropologists' own culture. In its early phase, anthropology established the world's small communities as its subject and usually presented them within a comparative framework<sup>10</sup>. The *Heidenbote* was primarily a magazine of the Basel Mission and its subscribers were patrons of the missionary

- 8 For the important contributions made by some Protestant missionaries to different fields of knowledge, see Andreas NEHRING, *Natur und Gnade. Zu Theologie und Kulturkritik in den Neuen Halleschen Berichten*, in: Michael BERGUNDER (ed.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*, Halle 2004, pp. 220–245; Brigitte HOPPE, *Von der Naturgeschichte zu den Naturwissenschaften. Die Dänisch-Halleschen Missionare als Naturforscher in Indien vom 18. bis 19. Jahrhundert*, in: Andreas NEHRING/Brigitte KLOSTERBERG (eds.), *Mission und Forschung*, Halle 2010, pp. 141–166.
- 9 For the intellectual contributions of the Protestant and Catholic missionaries, see Hanco JÜRGENS, *German Indologists Avant la Lettre. Changing Horizons of the Halle Missionaries in Southern India*, in: Andreas GROSS et al. (eds.), *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India III*, Halle 2006, pp. 1047–1091; Angela Barreto XAVIER / Innes G. ŽUPANOV (eds.), *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*, New Delhi 2015; Dhruv RAINA, *French Jesuit Scientists in India. Historical Astronomy in the Discourse on India, 1670–1770*, in: *Economic and Political Weekly* 34/5 (1999), pp. PE30–PE38; Stephen HARRIS, *Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773*, in: *Isis* 96 (2005), pp. 71–79; Vincent KUMARADOSS, *Robert Caldwell. A Scholar-Missionary in Colonial South India*, Delhi 2007; Mrinalini SEBASTIAN, *The Scholar-Missionaries of the Basel Mission in Southwest India. Language, Identity, and Knowledge in Flux*, in: Heather SHARKEY (ed.), *Cultural Conversions. Unexpected Consequences of Christian Missionary Encounters in the Middle East, Africa, and South Asia*, Syracuse 2013, pp. 176–202; Patrick HARRIES, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007.
- 10 For a short and enlightening introduction to the discipline see, John MONAGHAN / Peter JUST, *Social and Cultural Anthropology. A Very Short Introduction*, Oxford 2000.

society. It published images of people belonging to various »heathen« communities among which the missionaries worked; its title alone suggests that the people, objects, and events visualized by the magazine are most often represented as the *Other*<sup>11</sup>. To the readers of the magazine, these images evinced feelings of difference rather than similarity<sup>12</sup>. It would be instructive to learn if these images, when interpreted, point us to the complex processes by which something that is visually depicted comes to be perceived as unique and significant.

This essay will focus on one image published in the *Heidenbote* in the year 1872. It depicts the celebration of the funeral rite of a small South Indian community called the Badagas (Figure 1)<sup>13</sup>. If we were to use Berger's thoughts on ways of seeing, then it would be possible to say that the artist captured this event because he or she attached some significance to it. Does the printed image on the page in any way relate to past and future representations of the funeral practices of the Badaga community? How does this late nineteenth-century representation of a cultural practice of the *Other* relate to descriptions of the communal *Self* by members of the Badaga people today? The essay will argue that even though there is no direct »evidence« to show that the same visual image was reproduced in the subsequent anthropological texts, a discussion of the funeral rite itself occupies an important place in all future descriptions of the community, and in many instances, these discussions are accompanied by images. These texts and visual representations collectively contributed to the discourse of the »uniqueness«<sup>14</sup> of the community, which even became an important way by which the Badagas came to refer to themselves.

The Badaga community is one of several small groups of people living in the Nilgiri Hills region of South India. The region, known for its mild climate, was one of the main stations for the work of the Basel Mission during the second half of the nineteenth century. Interestingly, this region is also considered an important location in the history of anthropology. Paul Hockings, a scholar who has spent many years studying the Badaga community, even calls the Nilgiri district in the state of Tamil Nadu, the discipline's »locus

11 The understanding here is that when we describe the *Other*, we simultaneously differentiate the *Self* from that *Other*. However, in this essay, the attempt is to see how a practice of the *Other* that is unfamiliar – the Badaga funeral rite – gradually becomes a familiar subject through a systematized mode of studying it.

12 The concept of »difference« does not merely refer to the obvious differences between cultures, religions, nation, gender, or age. It refers to the complex process through which an understanding of the *Self* is generated by virtue of its distinction from what is perceived as the *Other*.

13 *Heidenbote* 1872, p. 48.

14 For a detailed discussion of the term »discourse«, including its use by Michel Foucault, see Sara MILLS, *Discourse*, London et al. 1997.



classicus«<sup>15</sup>. He argues that this secluded region, first identified by the British who began to settle there from around the 1820s and converted it into one of their hill stations, has been »more thoroughly and closely studied by more anthropologists, throughout the entire history of their discipline, than has any other district in Southern Asia, or perhaps anywhere«<sup>16</sup>. If anthropology eventually came to be seen as the study of the culture, not of the *Self* but of the *Other*<sup>17</sup>, and if the images in the *Heidenbote* are predominantly about the cultural *Other* of its readers and subscribers, it would be important to explore the contacts and connections established between the discipline and the missionary descriptions, including those offered by the visual material.

This essay will first discuss the milieu within which the *Heidenbote* and other popular journals found wide recognition among the reading public. It will then briefly touch upon the strategies employed by the publishers to retain the interest of their readers before considering if an overall pattern emerges in the choice of the images published in the *Heidenbote* during the time of the *Kaiserreich*. Finally, it will focus on a particular illustration of the Badaga funeral rite and seek to establish its place within a long tradition of textual narratives and visual depictions that confer significance and uniqueness to this ceremony. But first, let us turn to the historical context that saw a flourishing of periodicals of all kinds.

### Der *Evangelische Heidenbote*: The Magazine and its Pictures

The second half of the nineteenth century was a very productive era for periodicals, journals, and novels. In England and in continental Europe, many literary and family magazines enjoyed a large number of subscribers<sup>18</sup>. Improved technologies made it possible for the publishers to come up with large print runs of periodicals. By the mid-nineteenth century, long narratives had begun to appear in instalments, which kept alive readers' interest

15 Paul HOCKINGS, All Aboard the Nilgiri Express! Sustained Links between Anthropology and a Single Indian District, in: *History and Anthropology* 19 (2008), pp. 1–16, at p. 2.

16 Ibid.

17 Satish Deshpande tells us that the discipline of anthropology is built on the principle that »an anthropologist studies cultures *other than* his own native culture«; hence the relationship between the anthropologist and the subject of his or her study has usually been, especially in the early days of its evolution, »asymmetrical«, in: Satish DESHPANDE, *Disciplinary Predicaments. Sociology and Anthropology in Post-Colonial India*, in: *Inter-Asia Studies* 2 (2001), pp. 247–260, at p. 253.

18 Kirsten Belgum informs us that *Die Gartenlaube* had 5000 subscribers in 1853, which increased to 160.000 by 1863. Kirsten BELGUM, *Domesticating the Reader. Women and Die Gartenlaube*, in: *Women in German Yearbook* 9 (1993), pp. 91–111, at p. 92.

in the magazine<sup>19</sup>. The method of serializing stories had already brought fame to British novelists like Charles Dickens. In fact, Dickens published his *Pickwick Papers* in short instalments during the years 1836–1837<sup>20</sup>. The added attraction for the readers was that many of the novels that were serialized in magazines like *Household Words* and the *Cornhill Magazine* came with beautiful illustrations<sup>21</sup>. While most of these illustrations accompanied fictional texts, family magazines like *Die Gartenlaube* in Germany even published illustrated articles on popular anthropology<sup>22</sup>. These magazines seem to have whetted the interest of the reading public for different genres of writing, including those that were about human communities that lived in other parts of the world.

It is, therefore, not very surprising that this period also saw a boom in the publication of missionary magazines. According to Felicity Jenz, the nineteenth century was »a period of unparalleled expansion for the genre of missionary periodicals«<sup>23</sup>. The *Heidenbote* was launched in 1828 to share with the European, specifically the German-speaking, public news about the work of the Basel Mission in distant lands<sup>24</sup>. Jenz reminds us that the nineteenth-century missionary periodicals tried »to provide innovative ways to engage their readership, and asked for material from the field and included visual material like the photographs«<sup>25</sup>. The editors of the *Heidenbote* seem to have been aware of this publishing strategy. The magazine published articles that were »simple and of popular interest«<sup>26</sup>. In choosing topics and pictures, the editors gave sufficient consideration to things that would keep the

19 In order to understand the historical context within which serialized narratives became popular, see Catherine DELAFIELD, *Serialization and the Novel in Mid-Victorian Magazines*, Burlington 2015, especially pp. 1–22.

20 For a history of the publication of Charles Dickens's novels, see Robert L. PATTEN, *Charles Dickens and his Publishers*, Oxford 1978, especially pp. 45–74.

21 DELAFIELD, *Serialization and the Novel in Mid-Victorian Magazines*, especially pp. 93–184.

22 Mathew FITZPATRICK, *Narrating Empire. »Die Gartenlaube« and Germany's Liberal Expansionism*, in: *German Studies Review* 30 (2007), pp. 97–120.

23 Felicity JENZ, *Origins of Missionary Magazines. Form and Function of Three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), pp. 234–255, at p. 234.

24 Wilhelm SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, vol. I, Basel 1916, p. 134.

25 JENZ, *Origins of Missionary Magazines*, p. 254.

26 The term used is »einfach und populär« in: SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, p. 134. Even before the publication of the *Heidenbote*, the mission society in Basel had published, in 1816, the first issue of the *Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften. Eine Zeitschrift für Freunde des Christentums und der Menschheit*. (The Magazine for the New History of Mission and Bible Societies. A Periodical for the Friends of Christianity and Humanity). The objective of the society in publishing this magazine was to circulate devotional literature and also, interestingly, to bring to its readers information regarding the sciences. Christian Gottlieb Blumhardt (1779–1838), the editor of the magazine and later on the Director of the Mission Institution in Basel, wanted the magazine to reach the educated readers of his time. Blumhardt included scientific knowledge in his vision for the magazine: »Ihm war gewiß, daß man bei der Bearbeitung dieser Zeitschrift mit den

curiosity of the readers alive. As in the case of serialized novels, the *Heidenbote* also published some articles in instalments. Sometimes, when the narratives stretched over a couple of issues, the editor added an explanatory note in order to preserve the sense of continuity<sup>27</sup>. The narrative that accompanies the image of the Badaga funeral rite in 1872 also presumes its readers' familiarity with this topic because it makes a reference to an earlier article printed in the 1869 issue. The author hopes that, even after three years, the picture would make things clearer to those who had already read the previous report on the funeral rite of the Badagas<sup>28</sup>.

Like the other magazines of the period under consideration, each issue of the *Heidenbote* carried several written pieces and some illustrations. During the early years of the *Kaiserreich*, these were mostly hand-drawn illustrations. As we approach the turn of the century, we see a mixture of images based on drawings and photographs, and some printed photographs. After the turn of the century, however, there is a shift: almost none of the photographic images bear the lines of engravings. In their appearance they resemble the black-and-white photographs that we see in the newspapers today. If we map all the changes in the appearance of the pictures printed in the *Heidenbote* from the 1870s to the 1900s<sup>29</sup>, we notice a marked progress in the technique of printing visual images: from reproductions of engraved images based on hand-drawn illustrations<sup>30</sup> via engravings based on photographic images<sup>31</sup> and finally to

erbaulichen Gesichtspunkt den wissenschaftlichen verbinden müsse und das weitere Publikum gebildeter Leser ins Auge zu fassen habe«. SCHLATTER, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, p. 33.

27 For example, *Mittheilungen über den Brahma-Samadsch in Ostindien* in: *Heidenbote* 1872, pp. 72–74, is the last instalment of a serialized narrative. We also find references to pictures or reports from previous issues. Such references are possible only when the publishers can assume a loyal readership for the periodicals.

28 See the opening lines of *Die Todtenfeier der Badagas auf den Blauen Bergen in Indien*, in: *Heidenbote* 1872, p. 47: »Der Heidenbote hat schon mehrfach über die eigenthümliche Todtenfeier bei den Badagas berichtet, und wer die Beschreibung in der Septemhernummer des Jahres 1869 S. 117 ff. liest, dem wird das auf der folgenden Seite stehende Bild, welches wir der kunstfertigen Hand einer unserer Missionsfrauen verdanken, ganz verständlich sein« (»The Heidenbote has already reported many times regarding the unique ceremony for the dead celebrated by the Badagas, and those who read the description in the 1869 September issue, pp. 117 ff., will understand the picture in the next page for which we owe our indebtedness to the artistic skills of a lady missionary«). The reference here is to the article *Manemele. Ein merkwürdiges Todtenfest auf den Blauen Bergen* in: *Heidenbote* 1869, pp. 117–119.

29 This periodization is based on the fact that the hand-drawn and engraved images rarely appear in the *Heidenbote* issues published after the turn of the century.

30 The first image in the July 1873 issue of the *Heidenbote* is that of the temple car of the Gokarana temple. It is a hand-drawn illustration that depicts the carved lower wooden part of the temple car. *Heidenbote* 1873, p. 53.

31 For example, in the 1872 October issue of the *Heidenbote*, there is an image of two women belonging to the Irula community in the Nilgiri Hills. *Heidenbote* 1872, p. 121. The lines in the image suggest that it was drawn by hand; however, among the digitized photographs of the Basel Mission archives, we see the original photograph based on which the illustration for

the refined prints of black and white photographs<sup>32</sup>. The difference between the reprint of a photograph and a printed image based on wood-block or other forms of engraving can be quite striking because the latter looks a little more stylized than a photograph<sup>33</sup>. When viewed consecutively, the various issues of the *Heidenbote* actually demonstrate the gradual advances made in the technology of printing visual images.

The above discussion simply indicates to us that by looking at an image printed in a nineteenth-century periodical, it would be possible to roughly deduce the technological sophistication employed by its publisher to print the image. It could be one of the many steps one could take in the process of interpreting a visual image. A second step would be to ask a few fundamental questions about the image, and here, we could take some useful cues from the questions posed by Paul Jenkins in his discussion of a photographic image from the past: When was the photograph taken? Where was it taken? By whom was it taken? What or who was the subject of the photograph<sup>34</sup>? We could use these questions to contextualize non-photographic visual images too, even though we may not always be able to pinpoint who the illustrator was, or describe accurately the object or event that inspired an artist to draw it in the first place. A third step in interpreting an image would be to ask if it stands in specific relation to another image. Jenkins has demonstrated the importance of looking at how one image stands in specific relation to another when studying photographic collections. A series of visual images clustered around a specific theme could throw light on issues that are not immediately apparent when we look at a single image<sup>35</sup>.

It is when we look at the *Heidenbote* images collectively that we get a sense of the overall shifts and changes in the published images<sup>36</sup>. A rough

*Heidenbote* was made. See »Tribes from the Blue Mountains: 10. Irula women. India« URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/54478>> (31.07.2017).

32 For example, see the photographic image of a group of missionaries and the local congregants who took part in the celebrations connected with the inauguration of a new station in Manjeri, *Heidenbote* 1901, p. 16. For a discussion of illustrations in nineteenth century publications see PATTEN, Charles Dickens and his Publishers, pp. 57f.

33 For more on the techniques used for printing photographs, see Paul JENKINS/Thomas THEYE, Further Consideration of Two Photographs Ascribed to Christian Hornberger, in: *History in Africa* 22 (1995), pp. 271–279.

34 Paul JENKINS, On Using Historical Missionary Photographs in Modern Discussion, in: *Le Fait Missionnaire* 10 (2001), pp. 71–89, at p. 73.

35 See for example, Jenkins's discussion of the photograph collection on rural Africa; he demonstrates here how we can connect them to the background of the Basel missionaries who worked in West Africa. Paul JENKINS, A Fresh Look at the Rural Aspects of the History of the Basel Mission, 1860–1914, through Photographs, in: *Mission Studies* 1 (1990), pp. 101–104.

36 In order to understand the shifts and patterns in the publication of images, all pictures were surveyed collectively. They were then sorted out into two broad thematic categories: India-related pictures and pictures that did not represent India; subsequently, the India-related images were put under sub-categories: i. pictures representing castes and communities;

categorization of pictures in the issues of the *Heidenbote* from 1871 to 1918 suggests that pictures representing India usually outnumbered images from other contexts of mission in Africa and China. A survey of the India-related pictures published during the first two decades of the *Kaiserreich* reveals that about half of the images printed during this period represent places of worship, representatives of distinct caste groups, or communities from specific geographic locations<sup>37</sup>; of the other half, less than 30% of the images are actually of missionaries, mission stations, local Christians, or local churches<sup>38</sup>. Though this is a rough categorization arrived at after surveying all the images published during this period, we can conclude from this that most of them sought to represent the *Other*<sup>39</sup>. This pattern was to change in the next decades because between the years 1893 and 1917, around half of the India-related images depict church buildings, the institutions of the mission, missionaries themselves, and even the local employees of the mission<sup>40</sup>. This survey of hand-drawn images and photographs on Indian themes demonstrates that the publishers of the mission magazine were more inclined to depict local communities during the first two decades of the *Kaiserreich*. During the second half of that period, the emphasis moved to the visual representation of the missionaries themselves, the institutions they set up, and the people who belonged to the local Christian communities established by the mission.

ii. pictures related to the mission, missionaries, new Christian communities and the institutions of the mission; iii. miscellaneous pictures that could not be put under the previous two categories.

37 For example, »Kota-Weiber auf den Blauen Bergen«, (»Kota-Women on the Blue Mountains/Nilgiris«), in: *Heidenbote* 1872, p. 58; »Ein Kurg im Waffenschmuck«, (»Coorgi Man Adorned with his Weapons«), in: *Heidenbote* 1872, p. 69; »Medas von Kurgland« (»Medas from Coorg«), in: *Heidenbote* 1872, p. 109; »Ein Götzentempel in Honor«, (»An Idol Temple in Honnavar«), in: *Heidenbote* 1873, p. 27.

38 The remaining pictures are of the miscellaneous kind such as, for example, scenic views from the regions where the missionaries worked.

39 The term *Other* is used in this context to refer to the local communities in the regions where the missionaries worked. However, the intention here is not to suggest that all local Christians would belong to the same category as the European missionaries. In view of the hierarchies that existed within the mission stations, it is difficult to make the case for an understanding of the *Self* where the local Christians and the missionaries belong together in a self-evident manner.

40 The word »even« is consciously used here because members of local Christian congregations are not so visible in the earlier issues of the *Heidenbote*. Around the turn of the century, photographs of institutions also depict groups of people. See for example, »Die Mädchenanstalt in Tschombala«, (»The Girls' Boarding School in Chombala«), in: *Heidenbote* 1892, p. 5; »Vorsteher und Lehrer der »HochSchule« in Dharwar«, (»the Leaders and Teachers of the »High School« in Dharwar«), in: *Heidenbote* 1896, p. 29; occasionally, one would also see photographs of important local Christians: »Paul Karunaagaran«, in: *Heidenbote* 1895, p. 35.

There are some obvious conclusions to be drawn from this survey. In spite of the unifying effects of the category »heathen«<sup>41</sup>, the local inhabitants emerge from the pages of the *Heidenbote* as a varied and diverse group, with each community often looking visibly different from the others, distinguished by their adornments and distinct dress<sup>42</sup>. On the other hand, the South Indian Christians, gathered from a variety of caste and religious backgrounds but united through their faith, are distinguishable from the other communities and caste groups by the absence of any caste markers. As a community, they seem to differ in their appearance from the other caste and religious communities also because they were expected to dress modestly. Even though there are some photographs of individual catechists, the local Christians appear mostly in group photographs, as members of the school community and congregations, or as workers in a mission-run industrial unit. Taken together, the images published in the last decades of the nineteenth century indicate a shift in the publisher's priorities for printing visual material. It was no longer important to represent the *Other* as that which is visually different; the emphasis was on representing a *new* community that had come into existence.

The discussion of different ways of interpreting visual images, either individually or collectively, thus far confirms that a printed image in a nineteenth century periodical points beyond itself. It directs our way of seeing; it relates to other visual images in a specific way; it mediates narratives about people, objects, and events. Keeping in mind this ability of the image to direct its viewer to more than what is obvious and visible, let us now turn our attention to the drawing published in 1872 that illustrates a Badaga funeral rite (Figure 1).

The image depicts human beings almost like frozen figures, but on closer inspection, the details suggest action. The banners on a tower-like, canopied structure seem to be fluttering in the wind; some people are seated and some are standing, but there are many who seem to be moving in an orderly manner around this tower. In spite of the simplicity of the sketched human figures, the drawing, on the whole, suggests a fluid and artistic movement.

41 The term »heathen« was used by the missionaries to describe all Hindus. The title of the magazine *Der evangelische Heidenbote* means »the Heathen-Messenger«. Since this term is not a self-description that is acceptable to the Hindus, the word is put in quotation marks here.

42 For example, there is a difference in the way a South Indian Brahmin dressed and the way members of the Toda community in the Nilgiri Hills dressed.

The lines on the surface of this image indicate that the intaglio process was used for the making of this print<sup>43</sup>. It is possible to ask questions similar to those Paul Jenkins posed regarding the photographic image: First, when was the drawing made? Even if the year of publication were not available, we could deduce from the technology used that the image was printed before the 1900s. Where was it made? It would be hard to answer this question. It was probably made on site in the Nilgiri Hills, the home of the Badaga community. What or who was the subject of this visual image? As its title proclaims, the image depicts the celebration of Badaga funeral. The landscape depicted in the image matches the geographic features of the Nilgiri Hills. The image points to an earlier drawing on which the printable version was based, but the printed picture does not give us a clue about either the engraver or the original artist of the drawing.

The »tribes«<sup>44</sup> and communities that lived in Nilgiris are often invoked in the pages of the *Heidenbote* either pictorially or through other narratives. In the accompanying text the focus is on the funeral ritual, and in it we learn that the original artist was a *Missionsfrau*, or a woman associated with the mission, and in this instant, most probably the wife of a missionary. For readers today, the appeal of this image might lie in its aesthetic rather than anthropological aspects<sup>45</sup>. The information that the artist was a lady from the mission organization makes one curious. Between the years 1845 and 1872, a woman intimately connected with the missionary station found a custom practiced by a community interesting enough – and perhaps, aesthetically pleasing enough – to represent it through a drawing. This very act of choosing an event for visual representation endows it with a certain degree of significance<sup>46</sup>. One wonders if the artist was beset by a sense of curiosity when she

43 In the intaglio process, »the lines cut into a metal piece are filled with ink, the surface of the plate is wiped clean, and dampened paper is pressed against the plate with such pressure that it is forced into the grooves and picks up the ink« Wendy THOMPSON, *The Printed Image in the West: History and Techniques*, in: Heilbrunn Timeline of Art History, New York 2003, URL: <[http://www.metmuseum.org/toah/hd/prnt/hd\\_prnt.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/prnt/hd_prnt.htm)> (02.08.2017). The common method used for printing a large number of prints through the intaglio process was engraving, where a sharp instrument is used to make lines on a metal plate.

44 »Tribes« is a constitutionally recognized term in the Indian context. In this paper, however, the term used to refer to the Badagas is »community« rather than »tribe«. It merely indicates that these are a community of individuals that claim a common ancestry and share a set of practices and beliefs. In this case, the reference also reveals that they are from the same geographic location. In many of the official documents from the colonial and post-independence periods, the word »tribe« is used to refer to indigenous communities in specific geographic regions. We find such a usage in the seven-volume anthropological survey conducted by Edgar THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, assisted by K. RANGACHARI, vols. I–VII, Madras 1909.

45 Images in anthropological texts of the late nineteenth century usually focus on close-up views of the human body. For example, see photograph of a representative from the »Linga Banajiga« community between pp. xlviii–xlix.

46 An argument that is elaborated by John BERGER in *Ways of Seeing*.

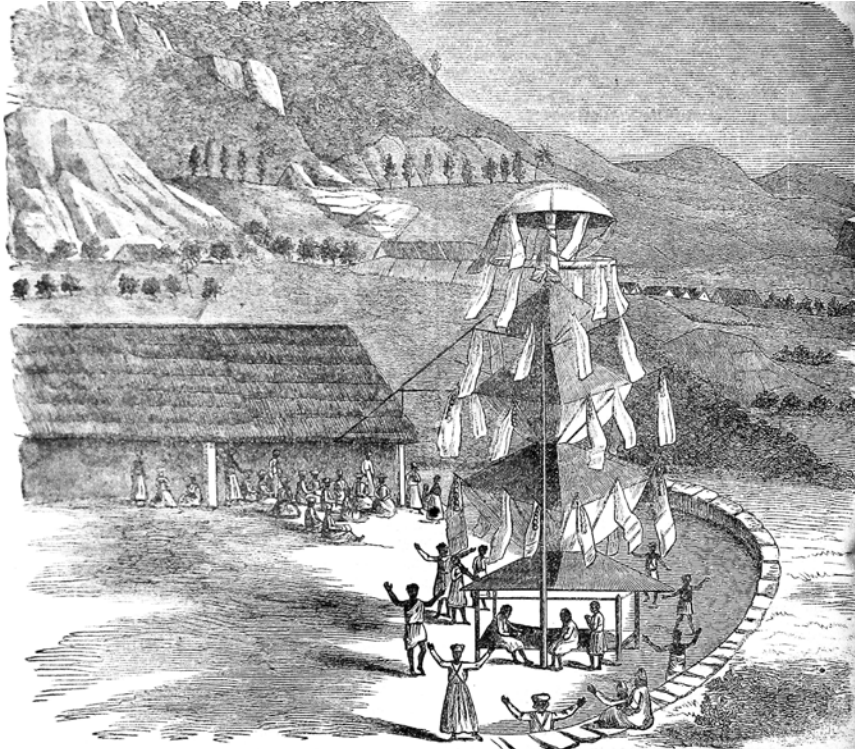


Figure 1: The Funeral Rite of the Badagas. »Die Todtenfeier der Badagas«, *Der evangelische Heidenbote* 1872, p. 48.

witnessed the funeral practices of the Badagas. The term »curiosity« is not used in this essay as an analytical category; it is merely an explanatory term that might help us understand the importance of this event for the artist who chose to represent it visually through a drawing<sup>47</sup>. Our first response to the *Other* might simply be one of curiosity about the unfamiliar.

Can one then add curiosity as a precursor to the great rush to produce, collect, catalogue, and classify knowledge that went into the »scientific study«

<sup>47</sup> In our encounter with the *Other*, it is »curiosity« that goads us to make sense of events and practices that are not familiar to us. See Alberto MANGUEL, *Curiosity*, New Haven 2015. Manguel reminds us that according to a medieval Spanish dictionary, a curious person is someone »who treats something with particular care and diligence«, p. 13. Going by this logic, we could argue that the artist was curious about this custom that she witnessed and decided to capture it through her drawing. Manguel's exploration of the term helps us understand that curiosity leads to the desire to collect objects and information that we find interesting.



of religious beliefs or human cultures? If we isolate the printed image of the Badaga funeral rite from the textual narrative about this practice, one might see the image simply as a beautiful drawing that reflects the skills of the artist in portraying a landscape and an event in such fine details. But perhaps it was a commissioned drawing, in which case the event was infused with significance by those who commissioned the picture. The printed image makes one wonder about the original picture drawn by the missionary woman. One wonders if this drawing is still preserved in the archives of the Basel Mission.

### Curiosity: Visualizing an Unusual Custom

Indeed, in the digitized photographic collection of the Basel Mission Archives<sup>48</sup>, there is a colored drawing depicting the same scene; this drawing is most likely the original image on which the version for printing was created because it bears a striking resemblance to the printed image (Figure 2). There are, however, subtle differences between the two. The rather stick-like figures of the printed image have more discernible human features in the drawing. Some of the fluttering streamers and the canopies are beautifully colored in red, a few of the seated figures under the roof of the building are recognizably women; there are at least two musicians standing next to the line of dancers, and there are more people in the shade of the roof. The artist has taken pains to delineate fine details of the human figures in her drawing; some of these subtle details are lost in the transformation of her drawing into a printable image. While speaking of the process of converting a photograph into a printable engraving, Jenkins reminds us that this transference is not a mechanical process, but that a human agent intervenes between the printed page and the photograph<sup>49</sup>. A different kind of human intervention is at play in transforming the artist's creation into a printable image: between the drawing and the engraving, the colors of the canopies have been stripped, and the lines of the engraving have masked the subtle differentiation of human figures that the drawing captures. In the digital archival collection, no date or authorship is acknowledged for this image. If we did not have access to the 1872 issue of the *Heidenbote*, where it is clearly stated that the drawing was done by a missionary woman, we would not even have had a clue about the gender

48 Basel Mission Archives/Basel Mission Holdings, BMA QC-30.010.0064, URL: <<http://www.bmarchives.org/items/show/66463>> (13.04.2017).

49 JENKINS/THEYE, Further Consideration of Two Photographs Ascribed to Christian Hornberger, p. 274.

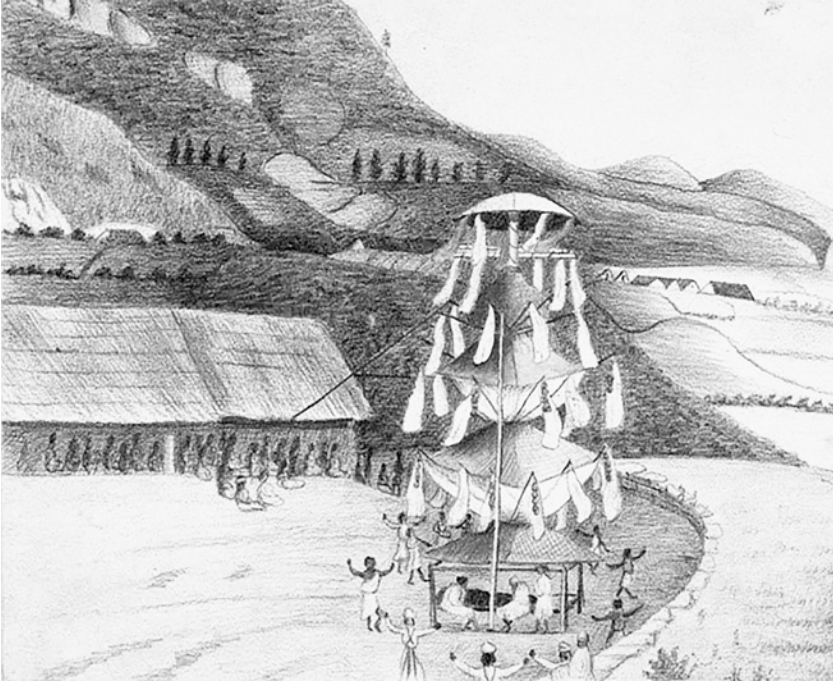


Figure 2: »Badaga Funeral« BMA, ref. no. QC – 30.010.0064, Courtesy of Basel Mission Archives.

of the artist<sup>50</sup>. The beautiful colored original drawing evokes the grace and fluidity of an elaborate funeral ritual of dancing around the body that is kept on the central platform, beneath the canopied structure<sup>51</sup>.

The ability of this drawing to capture both the movement and the details of a ritual practiced by this community is best judged when we compare it to future visualizations of this ritual in other studies, and also in the Basel Mission collection of photographic images. The Basel Mission Archives contain photographs from a later period that capture both close-up as well as long-shot images of the Badaga ceremonies related to death; they also have photographs of the great festival of 1905 held in honor of the departed

50 One woman missionary who was an artist and who lived in this area was Pauline Bacmeister, the wife of Gottfried Weigle. There is a painting that is ascribed to her in an article by Burkhard MÖGLING, *Ein Koffer voller Familiengeschichte(n)* in: Albrecht FRENZ/Stefan FRENZ (eds.), *Zukunft in Gedenken / Future in Remembrance*, Stuttgart 2007, pp. 284–290, at p. 284.

51 Edgar Thurston says that this central platform is a »charpoy, or a native cot«. See THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. I, p. 111.

ancestors<sup>52</sup>. In all the subsequent accounts of the Badagas, even in the world of secular scholarship, the funeral ceremony has attained great importance. Hence, in an indirect manner, this drawing contributed to the discourse that attributes »significance« to a ceremony practiced by the community.

The specific reference to »curiosity« in the subtitle of this section suggests that the artist was not necessarily acting as an anthropologist when she drew this image<sup>53</sup>. She was visualizing difference, but not as part of a systematic study of the people of Nilgiri Hills. Her drawing and her attention to the details of the funeral rite suggest that she was a keen observer of the world around her. Unaccompanied by any text that directs and shapes our reading of the image, this visual image captures a moment in the life of a community, and communicates it evocatively to its viewer<sup>54</sup>. It does not share in the anxieties of those who later undertook »scientifically« to study other cultures. These sketches of human beings do not try to classify or categorize them. Even though it is possible that this was a picture commissioned by the *Heidenbote*, its colors hint at a different story. If it were just an image from which an engraving had to be made, it would have sufficed to prepare a pencil sketch. The colored canopies of the missionary woman's sketch suggest that her original drawing was inspired by the event. It is unlikely that it was prepared for the specific purpose of illustrating the article in the *Heidenbote*.

A preoccupation with the *Self* and the *Other* does not seem to be of central importance to the artist. Viewed alone, as a single image, it simply looks like a beautiful drawing. It acquires its meaning when it is listed as an archival object under the category »Badaga Funeral«. In his account of »curiosity« Alberto Manguel reminds us that »an ordered space for displaying information [...] however neutral its intention, always affects the contents« because structures give meaning to the content<sup>55</sup>. It is in relation to all the other representations of the Badaga funeral ceremony that this image and its

52 Some of the images are as follows: Kalahatti, Badaga Death Ceremony, BMA CC-30.84.126; Scene at the »Manemele«, The Great Death Festival of the Badagas, 1905, in Kadanadu, 3 miles from Utakamund, QC-30.037.0034; General View of the Great Festival Area in Kadanadu during the great Badaga festival for the Dead 1905, QC-30.037.0033, in: URL: <<http://www.bmarchives.org/>> (26.06.2017). The events mentioned as the Great Festival seem to refer to not a funeral but to a celebratory festival for the dead ancestors. For more on this, see Edgar THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. I, pp. 121-123.

53 The sub-headings »curiosity«, »collecting«, »cataloguing« and »classifying« are inspired by Alberto Manguel's book *Curiosity*.

54 The later photographic images of the funeral dance and the similarities between the funeral car and the dress of the male dancers indicate to us that the artist was not merely giving an artistic interpretation of the event but was able to capture the finer details of the setting as well as the human subjects accurately. Compare this image with the »Badaga Funeral Car« the photographic insert between p. 118 and p. 119 in THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*.

55 Alberto MANGUEL, *Curiosity*, p. 166.

version in the *Heidenbote* make sense to us. The drawing encourages us to learn more about the early encounters between the missionaries from Basel and the Badaga community. If the Protestant missionaries started their station in the Nilgiris in 1845, what did they know about this region, and more specifically about the practices of the Badaga community?

### Collecting: Information about Beliefs and Practices

In 1845, when the missionaries of Basel began to engage the Badaga people in conversation, the one major work on the community was a book by a Captain of the East India Company, Henry Harkness. Published in 1832, it reads like a traveler's account of the region<sup>56</sup>. The appeal of the colors that we see captured by the missionary woman is not lost on him either. Harkness writes about the »bier« that was »ornamented with drapery of divers colours, and placed in front of the [dead person's] house«<sup>57</sup>. There was something about this event in the communal life of the Badaga people that caught the attention of those who witnessed it for the first time. The printed image in the *Heidenbote* has a textual precedent in this early account of the same ceremony. One wonders if someone from the Basel Mission left behind a similar textual account of the funeral rite.

One of the first accounts of the Badaga community in the Basel Mission archives comes from a journal entry of Anandrao Kaundinya (1825–1893), a Brahmin who had converted to Christianity in response to the preaching of the Basel missionaries in Mangalore. In April 1844, just a few months after his conversion, Kaundinya accompanied his mentor Herrmann Mögling (1811–1881) on a recuperation trip to the Nilgiri Hills. It is in his handwritten account of July 1844 that we learn about a conversation between the missionary Mögling and the Badaga people. The informants in this conversation are the Badagas themselves, who tell Mögling that six different communities reside in the Nilgiri Hills region. Among other things, Kaundinya's account of his time in Nilgiris is full of details about his everyday experiences in this region. Even though he makes no reference to the elaborate canopied

56 Henry HARKNESS, *A Description of a Singular Aboriginal Race Inhabiting the Summit of the Neilgherry Hills, or Blue Mountains of Coimbatore in the Southern Peninsula of India*, London 1832, URL: <<https://hdl.handle.net/2027/nyp.33433082455076>> (07.06.2017). Courtesy of Hathi Trust Digital Library. Harkness uses the term »Berghers« to refer to the Badaga community. Harkness was eventually to become the Secretary of the Royal Asiatic Society. See, HOCKINGS, *All Aboard the Nilgiri Express!*, p. 3.

57 HARKNESS, *A Description of a Single Aboriginal Race Inhabiting the Summit of the Nilgiri Hills*, p. 131.

structure that we see in the *Heidenbote* illustration, he does mention the funeral practices of the Badagas and the Tudarus (or the Thodas, as they are commonly known) of the Nilgiris:

Both of these casts [sic] burn their dead bodies near a grove which is said to be very beautiful and after a year they take the bones out and burn them again and celebrate it as mourning day when their relation come together there and mourn for the dead as the Shudra people do in our country<sup>58</sup>.

Anandrao Kaundinya reports this conversation in 1844, when anthropology as we know it now was not yet in existence. Unlike the printed image in the 1872 issue of the *Heidenbote*, no visual depiction of the grove where the Badagas took their dead for cremation accompanies Kaundinya's account. Yet his information came from the Badagas themselves; the curious individual was the missionary Mögling who was keen on finding out more about their practices and customs. These scattered observations and bits of information from the early years of Basel missionaries' encounter with the Badagas do not have the classificatory tendency that we see in the anthropological studies of the later years. However, the description suggests that rituals connected with death were important for the communities that lived in the Nilgiris. It also tells us that during these early days of their encounter, the missionaries were eager to learn about religious practices that differed from their own. Some of the things that these early missionaries from Basel learned were published in important scholarly journals of the time.

An 1849 issue of the *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) published an article by the missionary J. Michael Bühler (1817–1854) under the title »Über das Volk und die Sprache der Badaga im dekkanischen Indien«<sup>59</sup>. It is in the form of a letter written from Kateri, a place in the Nilgiri Hills, and is dated December 19, 1847. In the accompanying note written by the famous Sanskritist Georg Heinrich Ewald (1803–1875), we learn that Bühler had studied Sanskrit for several years before he left for India; he was engaged, like some of his colleagues, in sharing knowledge about the lesser-known languages of South India<sup>60</sup>. Bühler's contribution to the ZDMG concludes with what is probably one of the earliest documentations of a song

58 A. KAUNDINYA, 11 July 1844, in: Basel Mission Archive, C-1.3 Kateri, No. 27. These pages written in English, are often addressed to the Director of the Basel Mission (Missions-Inspektor) in Basel. This is how he reports the conversation: »Mr. Mögling spoke with some Badagaru here who knew a little Canarese in that one could understand the other with little difficulty. An old Badaga being asked how many casts [sic] there were in the hills said that there are 6 Badagaru, Tudaru, Kotaru, Irularu, Kurumbaru and Mullukurumbaru«.

59 J. Michael BÜHLER, Über das Volk und die Sprache der Badaga im dekkanischen Indien, ZDMG 3 (1849), pp. 108–118.

60 Ewald's comments are in footnote 2 in *ibid.*, p. 108.

that belonged to the oral tradition of the community. Bühler was to publish two more articles in ZDMG, one in 1851<sup>61</sup>, and another, in 1853<sup>62</sup>. It is in the 1851 issue of this journal that we find, again, probably for the first time in print, the words of the song sung at the time of the funeral, a song that has been referred to by many of the later texts. It concludes with a blessing to the departed, asking that on his<sup>63</sup> way to eternal life, the deceased person might face a shorter thorny path, discover a stronger bridge of thread, find the burning pillar cool, get near the golden pillar, walk past the silver pillar, and finally reach Lord Shiva<sup>64</sup>. But for a couple of explanatory sentences, Bühler offers no commentary on the song or its theological presuppositions. He simply documents the text in the original language and offers its German translation to the readers of the ZDMG.

An issue of the *Heidenbote* in 1849 also carries an article on the Badaga celebrations associated with death<sup>65</sup>. The article describes the elaborate canopied structure and the colorful and white flags used to decorate the funeral car. It also speaks of the men who dance around the wooden structure dressed in »women's clothing«<sup>66</sup>. The article also refers to the burning pillar and the bridge of thread that are mentioned in the song documented by Bühler.

The other important and detailed description of the Badaga community is to be found in a monograph published in 1856 and attributed to another missionary of the Basel Mission, J. Friedrich Metz (1819–1895)<sup>67</sup>. An expanded version was published in 1864 and carried a preface by Metz<sup>68</sup>. Unlike the previously discussed visual image and the documentation of the oral text, *The Tribes Inhabiting the Neilgherry Hills* offers a detailed description of the different communities that lived in the hills. However, its tone while describing some practices of the Badagas, especially about its customs and its beliefs, is rather intolerant and judgmental. The book presents the elaborate funeral rite of the community in great detail. It contains no pictures, but the descriptions are rather picturesque. It gives a detailed description of the way the entire community participates in the funeral ceremony:

61 J. Michael BÜHLER, Badaga. Gebet über einen Todten, ZDMG 5 (1851), pp. 385–390.

62 J. Michael BÜHLER, 100 Badaga – Sprüchwörter, pp. 381–388.

63 In this instance, the song was sung at the occasion of the death of a person called Mada.

64 J. Michael BÜHLER, Badaga. Gebet über einen Todten, p. 388.

65 See Eine Todtenfeier auf den Blauen Bergen, in: Heidenbote 1849, pp. 102–105.

66 Ibid., p. 103.

67 *The Tribes Inhabiting the Neilgherry Hills. Their Social Customs and Religious Rites*, Madras 1856. Though the book is attributed to the missionary Johann Friedrich Metz, the title page simply declares that it is based on the »rough notes of the missionary« and »edited by a friend«. Courtesy of Hathi Trust Digital Library, URL: <<https://hdl.handle.net/2027/hvd.hny6jz>> (25.06.2017).

68 Johann Friedrich METZ, *The Tribes Inhabiting the Neilgherry Hills. Their Social Customs, and Religious Rites*. Mangalore 1864. This second edition carries a preface by Metz, URL: <<https://>

As soon as the wood is brought from the forest, the Badagas proceed to prepare the funeral car, which is a high tower-like machine, covered with cloth, and intended to burn with the corpse [...]. When the funeral car is completed, the corpse is brought out on a native cot and placed under it [...].

On the following morning, people assemble from all sides, and then begins the death-dance, in which all the male relations join, and go round and round the corpse. As other people arrive they also take part, while the women stand by and look on<sup>69</sup>.

The description matches the printed image in the *Heidenbote* very well. What Metz calls the »death-dance« is the dance depicted there. Metz is uncomfortable with the fact that the male dancers dress »in female attire«<sup>70</sup> and, in fact, with the dance itself. At the end of the funeral dance, the dead individual's sins are named and ritually transferred to a calf so that in the afterlife, the dead can have a sin-free existence. The reference to afterlife seems to have intrigued the Basel missionary: »It is strange that, in the midst of so much that is unmeaning and puerile, in the poem sung at the Badaga funeral, there should be found expressions which so closely correspond with precepts recorded in the Holy Scriptures«<sup>71</sup>. The critical tone that prefaces Metz's acknowledgement of the similarity between the beliefs of the Badagas and the principles of the Christian scriptures is more pronounced in some other places. The comparative framework that Metz adopts seems to have distinguished the beliefs of the *Self* from the practices of the *Other*. However, Metz also records the song sung at the end of the funeral. We learn from Metz that while singing this song the community names and absolves the sins of the deceased. The text also tells us that a calf is chosen to be the bearer of the sin, and the dead person is finally set free to reach Lord Shiva. It is not surprising that the missionaries were impressed by the Badaga funeral customs. The transference of sins to the calf would have reminded them of the scapegoat in the biblical tradition.

Metz seems to have recognized the theologically evocative and metaphorically complex nature of the song. In this work we have the song in its English translation<sup>72</sup>:

hdl.handle.net/2027/chi.27261570?urlappend=%3Bseq=5> (25.06.2017). Courtesy of Hathi Trust Digital Library.

<sup>69</sup> Ibid., p. 77.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., pp. 81f. For a direct comparison to the biblical text, see Charles E. GOVER, *The Folk Songs of Southern India*, Madras 1871, pp. 73–80.

<sup>72</sup> The lines cited here are parallel to the lines from the same funeral song documented in BÜHLER, *Badaga. Gebet über einen Todten*, p. 388.

He may go safely though the path be thorny: the silvery  
pillar shall be near; he may approach the golden wall, and  
the burning pillar shall be cold.

Yes, let all his sins be forgiven, and may it be well with him!

Yes, let all be well!<sup>73</sup>

Though the textual representation of the Badaga funeral begins by denigrating the practices of the *Other* as »unmeaning and puerile«, the complex theological dimensions of this practice is not lost on the observant missionary. The text that disturbs a present-day reader in its judgmental tone towards the *Other* is also, paradoxically, the very same text that documents, for the English-speaking public, the rich oral traditions of the community. In the 1864 edition of the book, Metz adds another section on the stories and proverbs commonly used by the community<sup>74</sup>. This paradox demands that we recognize the complexity of the situation where the very act of documenting the funeral song of the *Other* by the Protestant missionary Metz also contains within it elements that can be reclaimed by a community as part of its unique heritage. The difference between Bühler's documentation of the funeral song and Metz's account of the funeral ceremony lies in the usage of the comparative framework by the latter. However, by choosing to highlight practices and elements associated with the Badaga funeral customs, both Bühler and Metz conferred discursive significance to the event. It is within this discursive context that the printed image in the 1872 issue of the *Heidenbote* gains a significance of its own.

Hockings reminds us that before a discipline called »anthropology« came to be recognized, »missionaries, officials, travelers and army officers were the ethnographic authorities of the day, yet their rather casual writings were digested and relied upon by the early giants of anthropological theorizing«<sup>75</sup>. The efforts of the curious missionaries to document the religious perspectives and cultural practices of a community added an important strand to the discursive context within which the discipline of anthropology was taking shape. We learn about the long list of anthropologists who studied the communities in the Nilgiris in the work of the anthropologist Paul Hockings<sup>76</sup>. For his own ethnographic work, Hockings interviewed seven hundred

73 Ibid., p. 80.

74 For the collection of proverbs, see, *ibid.*, pp. 91–98.

75 HOCKINGS, *All Abroad the Nilgiri Express!*, p. 1. This very helpful bibliographic essay tells us that almost all the major anthropologists of the time were either influenced by accounts of the communities that lived in the Nilgiris or they themselves had written about these communities.

76 For an account of the anthropologists who studied the communities in this region see *ibid.*



Badagas<sup>77</sup>. At the same time, he also relies on the reports of the Basel Mission for information on significant events in the life of the Badaga community between the period 1845 and 1906<sup>78</sup>, a period that he identifies as a period of stress for the community, involving ongoing missionary activities and tensions relating to conversion<sup>79</sup>. Two photographs reprinted in his book are from the Basel Mission collection<sup>80</sup>. These photographs show huge funeral cars similar to the one shown in the *Heidenbote*, but which were actually from the big memorial festival for the ancestors that took place in 1905. Even though he speaks of the missionaries' writing as »casual«, the anthropologist Hockings seems to have recognized the value of the details it contains<sup>81</sup>.

In his bibliographic essay, Hockings explains that the number of studies on the Nilgiri communities spiked after 1869<sup>82</sup>. He reminds us that up to »this point, aside from minor articles by Swiss or German missionaries of the Basel Evangelical Mission, all of the ethnographic literature had come from British writers«, with a few exceptions here and there. Between the 1832 publication of the work by Harkness and the late 1860s, Hockings considers three Germans to have made »notable contributions«, two of whom are the Basel missionaries Bühler and Metz<sup>83</sup>. Chronologically, this argument makes sense if we take into account the fact that it was only after 1869 that there was a spurt in studies on the communities that lived in the Nilgiri Hills. From Hockings we learn that the missionaries' detailed account of the Badaga community was valuable because of their long stay and close interaction with the community. It was only in the late 1860s that actual surveys and anthropological works begin to appear. We do not know if the artist who drew the funeral rite was familiar with the previous textual accounts of this

77 Paul HOCKINGS, *Ancient Hindu Refugees. Badaga Social History 1550–1975*, New Delhi 1980, p. 1.

78 According to Hockings, the »cut-off date of 1906 [...] is somewhat arbitrary«, p. 186. However, the 1906 earthquake seems to have been the last of a series of »misfortunes that dogged the Badagas«. Interestingly, Hocking's skeleton history begins in the year 1845, the year of the arrival of the Protestant missionaries. He is of the opinion that the new land legislation brought about by the British and natural calamities were the other factors that led to this period of stress.

79 *Ibid.*, pp. 183–211.

80 *Ibid.*, pp. 251f.

81 Of particular significance to this article are Hockings's writings on the various rituals associated with the Badaga funeral. The meanings of the spatial and visual elements in the ritual are discussed in Paul HOCKINGS, *Visual Aspects of Ritual Behavior. The Funeral, for Instance*, in: *Visual Anthropology* 23 (2010), pp. 175–185. An elaborate discussion of the funeral practices of the different branches of the Badaga community are in *id.*, *Mortuary Ritual of the Badagas of Southern India*, Chicago 2001.

82 *Id.*, *All Aboard the Nilgiri Express!*, p. 8. Hockings tells us that in 1869, the Ethnological Society of London invited ethnographic studies of the different regions of India.

83 *Ibid.*, p. 4.

practice. However, by being a pictorial representation of an event in a region considered the »locus classicus« of the discipline of anthropology, the image printed in the *Heidenbote* stands in a long tradition of pictorial representation of the Badaga funeral rite. In fact, the image is anticipated by the significance that Captain Harkness gave to the colors of the drapery around the bier in his 1832 publication. The significance of the event is further consolidated by the documentation of funeral song and practices by the Basel missionaries. It continued to be of significance to future anthropologists and scholars of comparative religion like James Frazer (1854–1941). Frazer discusses an aspect of the funeral ceremony – the transference of sins – in his famous work, *The Golden Bough*<sup>84</sup>.

By the 1900s, some investigators had turned anthropology into a more definitive study that catalogued and classified human cultures on the basis of their similarities and differences. The Badaga community, like the many other communities of South India, was soon subjected to an extreme form of anthropometric analysis.

### Cataloguing and Classifying: Visualizing Difference

In 1901, the colonial Government of India ordered an ethnographic survey of the different castes and tribes<sup>85</sup>. The leader of this project was Edgar Thurston (1855–1935), the superintendent of the Madras museum. Anthropometry is discredited as a pseudoscience now, but Thurston used this method to classify the communities of South India. In his seven-volume series *Castes and Tribes of Southern India*, Thurston allots several pages to an elaborate description of the Badaga community. His charts on anthropometric measurements testify not so much to curiosity about the *Other* as to the desire to measure, classify, and catalogue difference. His charts represent difference as a scientifically quantifiable and measurable human attribute. Thurston was associated with the Society of Anthropology in Paris and belonged to the Società Romana di Antropologia. He thought he had turned observation into a science. In doing so, he was probably complying with the practices followed elsewhere in the scholarly societies for anthropology. Thurston's measurements are supplemented by very detailed descriptions of the practices of these communities.

84 James George FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. 1, abridged edition, New York 1940, pp. 541f. In the unabridged version, the reference to the Badaga funeral ceremony is in vol. 9, London 1911, pp. 36f.

85 Nicholas B. DIRKS, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Delhi 2002, p. 183.

In a long section on the Badaga, he discusses the practices associated with funeral rites and adds photographs for illustration. Interestingly, even though Thurston makes use of several previous works, there is no reference to the works of Bühler or Metz, or to the illustration printed in the *Heidenbote*.

In volume 1, Thurston refers to the Basel Mission only twice: once to tell us where the Basel Mission is housed in the Nilgiris, and then to talk about the funeral car of a deceased young man. The car was reportedly decorated with flags, plantains, oranges, and bread; there also hung a bag that contained books which the youth had used in the Basel Mission school<sup>86</sup>. The Mission school was indeed important enough to be remembered at this funeral ceremony. We wonder how many of these strands of history are retained in the collective memory of the community itself. There are hints that the community is also actively creating its own memories. Hockings, in his own account of the funeral practices of the Badagas, relies on both Metz and Thurston. His own compilation of the funeral song is partly derived from the previous works of Metz, Thurston and the authors who came after them, and partly based on his own ethnographic documentation<sup>87</sup>.

### Consolidating and Claiming: Self-Descriptions of a Community

In a YouTube video uploaded in September 2011 by a leader of the community, Wing Commander Belle Jayaprakash, we can see the Badaga funeral dance as it is practiced today<sup>88</sup>. The colors of the fluttering flags and the dress of the dancers remind us of the drawing by the missionary woman<sup>89</sup>. In this video, the dancers are women. The men are either standing or sitting at a distance, away from the body. The funeral car is not as elaborate as the one depicted in the *Heidenbote* or in the books of Edgar Thurston and Paul Hockings. Yet the same grace and aesthetic quality are still there in the dance around the deceased. The video suggests that the ceremony associated with death continues to be quite central to the life of the community. The community also hosts a website that speaks of ancient history, and unique cultural elements. It displays famous anthropological books, including the works of Frazer and Hockings that speak about the uniqueness of the Badaga

86 Edgar THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, p. 112.

87 HOCKINGS, *Mortuary Ritual of the Badagas*, p. 23.

88 The monograph by HOCKINGS, *Mortuary Rituals of the Badagas*, gives us all the details of the rituals associated with the Badaga funeral. It is clear from this work that the funeral dance is integral to the community even now.

89 URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=JYNub07INPA>> (21.06.2017).

community<sup>90</sup>. Absent, however, are the missionaries' accounts, even though the website hosts sound tracks of various songs, one of which is the song sung at the funeral. It is a fascinating space that has used modern technology to represent collective identity. Even more fascinating is the process of a rather selective appropriation of the past. The funeral rite is still part of the life of the community; its visual representation is an important element in the self-representation of the community. The long tradition of attributing significance to the funeral ritual has continued up to the present; the community now reclaims the discursive field for its own self-articulations.

The undated drawing of the missionary woman with hardly any indication as to the identity of its creator stands apart from the many written texts about the Badaga community. The original drawing by the missionary woman is the foundation upon which the 1872 image of the *Heidenbote* rests. The range of representations – both visual and textual – that came before and after the engraving of 1872 have shown us that there is no neat co-relation between various representations of the community, the discipline of Anthropological Studies, and the self-articulations of the community, even though each field has borrowed strands from the other and contributed to a larger discursive field.

## Conclusion

An image printed in the 1872 issue of the *Heidenbote* took us on a long journey. It took us back to its origins – its creator's pencil, as it were – but also to the earlier texts. We understood how it became absorbed into other discursive contexts, not as a replica of the *same image* but as a textual and visual representation of the *same event*, namely, the funeral ceremony of the Badaga community.

Examining this single image from an issue of the *Heidenbote* has shown that the printed image is embedded in a discursive tradition that has consistently imparted significance to the Badaga funeral practice. The visual image was mediated by the textual tradition – both scholarly and popular – and by the expectations of the literate reading public that received it. It became part of the late nineteenth century tradition of representing other cultures. The Badaga community's own self-articulations of its uniqueness today draw from many of these discursive elements that attribute uniqueness and significance

90 See Badagas of the Blue Mountains. Their Unique History, Origins, Culture, Customs, Rituals, Language and Lifestyle, URL: <<https://badaga.co/>> (21.06.2017). In addition to the work of Paul Hockings, the website also shows a picture of James Frazer's classic work *The Golden Bough*. Frazer discusses the practice of transferring the sins of the dead person to a buffalo calf. See FRAZER, *The Golden Bough*, abridged version, vol. 1, pp. 541f.

to a common event – a funeral – in the rhythm of life of the community. In its own self-articulations, the community chooses to highlight some of the discursive elements that attribute uniqueness to the event, but overlooks the paradoxical reality that men and women who belonged to the European Christian mission were among the first to disseminate information about the community to a wider audience. This analysis of an image of the Badaga funeral ceremony in the *Heidenbote* published during the *Kaiserreich* thus helps us understand the way we seek to order our knowledge of the *Other* and, at the same time, it warns us of paths that lead us astray, especially in our relationship to other human communities. Finally, it takes us on a journey that explores the intricate ways by which our pasts as Europeans and South Indians are intertwined and our futures interlinked, no matter how we try to erase or reclaim them<sup>91</sup>.

91 I am grateful to the South Asia Center, University of Pennsylvania, for providing me access to the rich collection of the Library of the University and for nourishing my intellectual ambitions; to the archivists of the Basel Mission archival collection for the use of the digitized image of the drawing and other archival resources; to Benet Amanna (KTC, Mangalore, India) and Judith Becker (IEG, Mainz, Germany), for facilitating access to some primary sources which I would have otherwise found difficult to get hold of.



Monica Juneja

## Das letzte Abendmahl in der roten Wüste

Über das Nachleben christlicher Ikonen auf Weltreise<sup>1</sup>

Die in diesem Band untersuchten Dynamiken visueller Repräsentation und Selbstrepräsentation von Menschen, die sich in grenzüberschreitenden Beziehungen und Aushandlungsprozessen befinden, stehen im Mittelpunkt meines Beitrags, auch wenn er sich weder im deutschen Kaiserreich bewegt noch mit Missionszeitschriften befasst. Indem die in diesem Band präsentierten reichhaltigen Beiträge unsere Aufmerksamkeit auf das Medium Bild lenken, das sie als wichtige Dimension des globalen Christentums betrachten, beleuchten sie einen Themenkomplex, der in der Missionsforschung nicht allzu oft unter die Lupe genommen wird. Dieses Forschungsdefizit verdanken wir nicht zuletzt den gängigen Trennwänden zwischen Fachgebieten und Disziplinen. Das Material, das in diesem Beitrag analysiert wird, ordnen Historiker und Kulturwissenschaftler üblicherweise der Kunstgeschichte zu, die es wiederum mit eigenem Fragen- und Methodenraster untersucht und ihrerseits zu wenig mit der Geschichte des globalen Christentums ins Gespräch kommt.

Betrachten wir den Christianisierungsprozess als ein weltumspannendes Netz mit unzähligen Ariadne-Fäden – um einen eloquenten Ausdruck von Bruno Latour zu leihen<sup>2</sup> – so führen uns einige dieser feinen Fäden in die Welt der Bilder, die nicht von Missionaren, sondern von christlichen Subjekten in nicht mehrheitlich christlichen Lokalitäten ins Leben gerufen wurden. In meinem Beitrag gehe ich auf das Beispiel Indien ein; bei den Akteuren handelt es sich um christliche Konvertiten sowie um Menschen, die der christlichen Gemeinschaft der Konvertiten nicht zugehörten, aber sich in christliche Inhalte – in die biblischen Erzählungen – vertieften und sich diejenigen Darstellungen, die ursprünglich als kommunikatives Medium und

1 Der Beitrag folgt im Wesentlichen dem Skript des Abendvortrags, den ich auf der Konferenz »Menschen – Bilder – eine Welt. Menschenbilder in Missionszeitschriften aus der Zeit des Kaiserreichs« hielt. Für die Einladung, die nette Gastfreundschaft und für die anregende Tagung danke ich sehr herzlich meinen Kolleginnen Katharina Stornig und Judith Becker zusammen mit ihrem wunderbaren Forscherteam. Die schriftliche Fassung behält den Duktus des mündlichen Vortrags bei.

2 Bruno LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, S. 10.

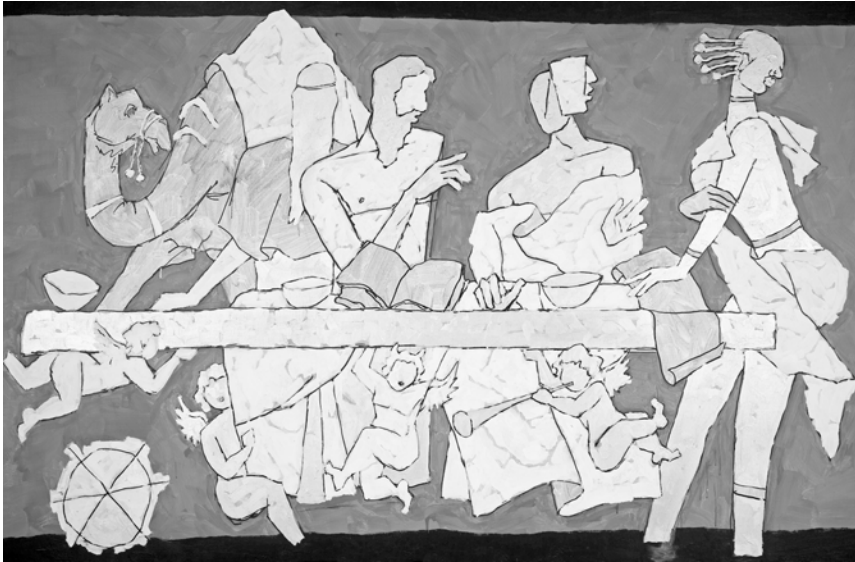


Abbildung 1: Maqbool Fida Husain, »Last Supper in Red Desert«, 2007, Acryl auf Leinwand, Sammlung des Künstlers.

als Mittel der Bekehrung beabsichtigt waren, aneigneten, um sie in ein neues Leben zu überführen. Als an der Schnittstelle von Kunst und religiösen Identitäten arbeitende Kunsthistorikerin haben mich solche Bilder stets gefesselt und mit einer Vielzahl von faszinierenden Fragen konfrontiert.

Steigen wir ins Thema ein mit zwei Beispielen, Kunstwerken, die vier Jahrhunderte auseinanderliegen und daher aus unterschiedlichen Produktionszusammenhängen stammen, und dennoch Themen aus dem christlichen Bildrepertoire behandeln, um für sie – damals wie heute – eine universelle Deutung zu reklamieren. Das erste Bild, *Das letzte Abendmahl in der roten Wüste* (Abbildung 1), das den Titel meines Beitrags geprägt hat, stammt aus der Gegenwart. Es wurde im Jahr 2008 von dem indischen Künstler Maqbool Fida Husain (1915–2011), einer Gründungsfigur der indischen künstlerischen Moderne, gemalt. Der zu der Zeit 94 Jahre alte Husain lebte im Exil im arabischen Emirat Katar, nachdem sein Leben und Werk mehrmals von radikalen Hindus in Indien angegriffen worden waren. Das ikonische Sujet eines zentralen christlichen Sakraments hat indische Künstler immer wieder angezogen und in neuen kreativen Artikulationen Ausdruck gefunden. Bereits im 17. Jahrhundert schuf ein anonymer Hofmaler aus Nordindien auf der Grundlage eines von den Jesuiten mitgebrachten europäischen Drucks



eine Fassung des Themas<sup>3</sup>. Auch Husain malte schon vor zwanzig Jahren zwei Interpretationen des Sujets. In einem Interview im Jahr 2007 sagte er, er sei zum Thema zurückgekehrt, denn »ich möchte mich mit Verrat auseinandersetzen«<sup>4</sup>. Das horizontale Bildformat, betont durch den zentralen Tisch-Balken, ist Husains erklärte Hommage an das kanonische Meisterwerk von Leonardo da Vinci, das Fresko von Santa Maria delle Grazie in Mailand. In Husains Interpretation des Themas schafft die visuelle Ökonomie der Moderne allerdings neue Ambivalenzen. Am Tisch sind anstelle von dreizehn nur vier Menschen und ein Dromedar versammelt. Vier Kinderengel stützen den Balken, der eine, rechts, zelebriert fröhlich mit der Trompete das Geschehen. Wer trägt hier die Last des Verrats? Die Frage bleibt zunächst offen.

Nicht nur mit Leonardo da Vinci setzt sich Husain in Beziehung, sondern er schließt sich bewusst an eine fünf Jahrhunderte zurückreichende Tradition an, eine Tradition des Dialogs zwischen der indischen visuellen Kultur und Bildern aus dem christlichen Europa, welche die ersten Missionare, die Jesuiten, als Medium der Missionierung – den Empfehlungen des Trienter Konzils folgend – zum Hof der Mogulherrscher mitbrachten<sup>5</sup>. Wie die zahlreichen an den imperialen Höfen des 16. und 17. Jahrhunderts tätigen Künstler, so bedient sich auch Husain an Symbolen aus einem vielfältigen ikonographischen Fundus. Diese Zeichen stellen die Beziehungen zwischen den Elementen innerhalb der Bildstruktur her. Das Dromedar evoziert die arabische Wüste, Geburtsort der Buchreligionen, auf die das offene Buch hindeutet. Zugleich steht das beobachtende Tier für die Sphäre der Tierwelt in der Natur, für den Raum, den die vordringende urbane Zivilisation für sich beansprucht. Die bescheidenen, leeren Schalen gehen auf ein früheres Werk des Malers zurück, wo sie auf Hunger und Durst hinweisen. Die barocken Kinderengel erfüllen ähnliche narrative Funktionen, die ihnen in den

3 Eine Miniatur aus dem Jahr 1725, heute aufbewahrt im Bharat Kala Bhawan, Varanasi. Für eine digitale Fassung siehe: URL: <[http://vmis.in/ArchiveCategories/collection\\_gallery\\_zoom?id=491&siteid=0&minrange=0&maxrange=0&assetid=28632&self\\_archive\\_id=35914&index=3641](http://vmis.in/ArchiveCategories/collection_gallery_zoom?id=491&siteid=0&minrange=0&maxrange=0&assetid=28632&self_archive_id=35914&index=3641)> (04.06.2017).

4 Interview mit Deena Chalabi vom März 2009, zitiert nach Bruce B. LAWRENCE, *A Metaphysical Secularist? Decoding M.F. Husain as a Muslim Painter in Exile*, in: Sumathi RAMASWAMY (Hg.), *Barefoot Across the Nation. Maqbool Fida Husain and the Idea of India*, London 2011, S. 253–273, hier S. 253.

5 Es gibt eine umfangreiche Literatur über die Jesuiten als Vermittler christlicher Bilder sowie deren Rezeption am Hof der Mogulherrscher im 16. und 17. Jahrhundert. Eine kleine Auswahl: Gauvin A. BAILEY, *The Jesuits and the Grand Mogul. Renaissance Art at the Imperial Court of India, 1580–1630*, Washington DC 1998; Ebba KOCH, *The Influence of the Jesuit Missions on Symbolic Representations of the Mughal Emperors*, in: Christian W. TROLL (Hg.), *Islam in India. Studies and Commentaries*, New Delhi 1982–1989, Bd. 1, S. 14–29; Monica JUNEJA, *On the Margins of Utopia. One More Look at Mughal Painting*, in: *The Medieval History Journal* 4 (2001), S. 203–240.

zahlreichen Herrscherbildern der Moghulen zugeschrieben waren. Sie tragen die Insignien der Macht: etwa die Krone aus dem Himmel, spannen die Kette der Justiz, oder reichen dem Herrscher die Pfeile hin, mit denen er – wie in einer Miniatur des Kaisers Jahangir – die allegorische Gestalt der Armut erschießt<sup>6</sup>. Oder, wie in einer weiteren Darstellung, sie schreiben die Botschaft des ewigen Lebens des Herrschers auf eine Sanduhr, wiederum einen fremden Gegenstand, das christliche Zeichen des Todes<sup>7</sup>. Auch in Husains Bild ziehen die Kinderengel die Aufmerksamkeit des Betrachters zur Bildmitte. Am linken Bildrand hat der Maler einen Platz für das buddhistische Rad des Werdens geschaffen, ein Symbol, das wir heute auf der indischen Nationalfahne wiederfinden. So wird das polyvalente Zeichen zum zweideutigen Hinweis auf kosmische Ewigkeit sowie das unmittelbare Schicksal eines im Exil lebenden Künstlers, der sich von seiner nationalen Heimat verraten fühlt.

Das zweite Bild, das ich hier einführend vorstellen möchte, geht auf das Ende des 16. Jahrhunderts zurück. Es handelt sich um ein Einzelblatt aus einem Moghul-Album, gemalt im Jahr 1590 von dem Hofmaler Basawan (Abbildung 2). Die Miniatur zeigt die Jungfrau Maria mit zwei entblößten Brüsten gegen ein großes Polster gelehnt und ein Kind stillend, das sie mit einer zarten Hand hält. Gemalt nach einem europäischen Druck – obwohl keine Kopie davon –, behält die von Basawan porträtierte Madonna ihre europäischen Züge. Die schweren Augenlider ihrer nach unten gerichteten Augen, die Handhaltung mit den gespreizten Fingern – eine Anleihe aus der christlichen Heilslehre –, all dies ist offensichtlich der Vorlage entnommen, wie auch das geöffnete Buch, eindeutig ein Symbol, das mit der Jungfrau Maria assoziiert wird. Verblüffend ist dabei, dass beide Brüste der Jungfrau entblößt sind, ein Merkmal, das die europäische Darstellung von *Maria lactans* – der stillenden Jungfrau – nie aufwies. Hingegen taucht das Motiv vereinzelt in der hinduistischen Ikonografie auf, in den Narrativen über das Leben des Gottes Krishna, wie zum Beispiel in einer Bronzefigur aus dem frühen 14. Jahrhundert<sup>8</sup>. Es stellt das Kind Krishna dar, das von

6 Bild aus der Handschrift *Jahangirnama* gemalt durch Abu'l Hasan, 1625, aufbewahrt im Los Angeles County Museum of Art. URL: <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8e/11\\_Abu%27l\\_Hasan\\_Jahangir\\_Standing\\_on\\_a\\_Globe\\_Shooting\\_Poverty.\\_ca.\\_1625%2C\\_Los\\_Angeles\\_County\\_Museum\\_of\\_Art.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8e/11_Abu%27l_Hasan_Jahangir_Standing_on_a_Globe_Shooting_Poverty._ca._1625%2C_Los_Angeles_County_Museum_of_Art.jpg)> (02.06.2017).

7 Jahangir auf einem Sanduhr-Thron gemalt durch Bichitr, 1615–1618. Washington DC, Freer & Sackler Galleries. URL: <<http://www.asia.si.edu/explore/worlds-within-worlds/zoom/jahangir-preferring-sufi-shaykh-to-kings.asp>> (02.06.2017). Für eine eingehende Analyse dieses Bildes, Monica JUNEJA, Jahangir auf der Sanduhr. Überlegungen zur Lektüre einer Visualität im Spannungsfeld zwischen Eigenem und Fremdem, in: Gerhard SCHNEIDER (Hg.), Die visuelle Dimensionen des Historischen, Schwalbach 2002, S. 142–157.

8 Yashoda with infant Krishna, frühes 12. Jh., New York, Metropolitan Museum of Art. URL: <<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1982.220.8/>> (04.06.2017).



Abbildung 2: Basawan, »Die Madonna mit dem Kind«, 1590, Einzelblatt aus dem Jahangir Album, San Diego Museum of Art.

Yashoda gestillt wird – die aber nicht seine leibliche Mutter ist, sondern die Frau, die ihn aufzog und für die in Literatur und Dichtung ebenfalls der Begriff Mutter benutzt wird, wie auch für Devaki, die Frau, die ihn zur Welt brachte.

Welche Verquickungen und Aushandlungsprozesse zwischen christlichen Inhalten und lokalen Narrativen sowie höfischen Familienformen der geteilten Mutterschaft sind hier am Werk? Wie lässt sich die beharrliche Wirksamkeit von bestimmten Topoi erklären, die über längere Zeiträume die künstlerische Imagination in ihrem Bann halten, sich im Spannungsfeld von Identität und Alterität bewegen, während sie sich stets an neuen Grundlagen und Strukturen künstlerischer Produktion beteiligen? Anhand von welchen disziplinübergreifenden Forschungsansätzen können wir solche Bildpraktiken erschließen?

Ein wichtiger Impuls kommt gerade aus der jüngeren Missionsforschung. Die Geschichte von christlichen Missionen kann schon lange nicht mehr in den Termini einer Diffusions- oder Transfergeschichte erzählt werden. Die Erforschung von Christianisierungsprozessen als Form der Transkulturation hat eine eigene Begrifflichkeit hervorgebracht: Das Missionsfeld wird vielmehr als Kontaktzone oder als kommunikativer Raum untersucht<sup>9</sup>. Die Vermittlung christlicher Inhalte und deren Rezeption wird als kulturelle Übersetzung statt als bloßer Wissenstransfer behandelt, ein Prozess, in dessen Verlauf unterschiedliche Weltbilder, Ziele, Sprachen – linguistisch sowie bildlich – und Diskurse ausgehandelt werden<sup>10</sup>.

Dennoch bleibt die Herausforderung, die genaue Dynamik des dialogischen Prozesses in spezifischen Lokalitäten und Medien mit einer Präzision jenseits von Ansätzen wie Hybridität oder Synkretismus zu erschließen und begrifflich zu fassen. In diesem Zusammenhang erweisen sich dichotomische argumentative Strukturen, wie etwa zwischen Macht und Widerstand oder zwischen Autorität und Handlungsvermögen, als eher einschränkend. Denn sie lassen wenig Freiraum zu, um eine Vielfalt von Subjektpositionen und Deutungs- wie Umdeutungsstrategien zu untersuchen – z.B. Handlungsmodi, wo Empfänger von christlichen Botschaften eine Welt, wie sie ihnen von der Mission erklärt wurde, akzeptierten, zugleich aber damit improvierten oder die christliche Lehre durch Eigensinn neu konfigurierten.

9 Judith BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (post)-colonial World*, Göttingen 2015; Ines G. ZUPANOV, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th–17th centuries)*, Ann Arbor, MI 2005; Monica JUNEJA, *Mission und Begegnung – Gestaltung und Grenzen eines kommunikativen Raumes*, in: Dies./Margrit PERNAU (Hg.), *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie*, Göttingen 2008, S. 123–144.

10 Vicente L. RAFAEL, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under early Spanish Rule*, Durham 2005.

In diesem Zusammenhang sprechen Forscher wie Vicente Rafael und Saurabh Dube von einer »vernacular Christianity«<sup>11</sup>, die auf einen Prozess der Übersetzung auf mehrere Ebenen hindeutet. Zunächst geht es um eine sprachliche Übersetzung von Texten in lokalen Sprachen, aber dann darüber hinaus um eine eigene Interpretation des universalisierenden Gedankenguts des Christentums und der häufig damit zusammenhängenden kolonialen Zivilisierungsmission. Dieses Verfahren beschreibt Dube als »imbuing its totalizing impulses with an excess of literalism, a surplus of faith«<sup>12</sup>. Die Vorstellung einer lokalen oder *vernacular Christianity*, die den missionierenden Autoritäten gegenüber mehr als eine einfache »Antwort« oder aber eine ebenso pauschale »Verweigerung« oder »Widerstand« bilden soll, sondern vielmehr als Verhandlungsraum betrachtet wird, in dem ein Kern der biblischen Botschaft neu gestaltet wird, kann uns als Brücke zur Welt der Bildproduktion dienen.

Die Wahl bestimmter Themen aus der christlichen Überlieferung, wie etwa die stillende oder trauernde Mutter, der Verrat oder das Vergeben, entsprechen dem, was Dube als »surplus of faith« bezeichnet, denn sie fesselten die bildliche Imagination von Künstlern des indischen Subkontinents über mehrere Jahrhunderte hinweg, behielten ihre kommunikative Macht, traten zugleich in sich verändernde Beziehungen zu neuen lokalen Kontexten und unterschiedlichen visuellen Praktiken ein. Ausgewählte christliche Inhalte wurden so zu einem ikonischen Medium, das über eine *longue durée* wirksam blieb. Während sich der Begriff Ikone auf einer Ebene auf das physische Bild einer Gottheit bezieht, überschneidet er sich auf einer anderen, abstrakteren Ebene mit der Metapher, der Allegorie oder der Metonymie, bei denen Objekte oder Symbole für Ideen stehen können, in denen religiöser oder spiritueller Inhalt vorkommen kann, ohne jedoch auf eine spezifische rituelle Praxis beschränkt zu sein.

Im indischen Kontext machte eine lange Geschichte ikonografischer Abbildung die künstlerische Praxis empfänglich für ikonisierende Prozesse als Teil eines Dialoges verschiedener Quellen, in diesem Fall als eine Beschäftigung mit christlichen Themen. Durch die Überschreitung seiner Identifizierung mit einer einzigen Glaubensgemeinschaft kann die Verwendung des Bildes als Ikone sowohl zur Quelle eines Spektrums von Emotionen werden als auch solche auslösen. Die Kulturwissenschaftlerin Bishnupriya Ghosh beschreibt eine Ikone als »recursive image«, das heißt ein sich selbst aufrufendes Bild, symbolisch verdichtet, das über seine weiträumige

11 Saurabh DUBE, *Conversion to Translation. Colonial Registers of a Vernacular Christianity*, in: Ders. (Hg.), *Enchantments of Modernity. Empire, Nation, Globalization*, New Delhi 2009, S. 133–167; RAFAEL, *Contracting Colonialism*.

12 DUBE, *Conversion to Translation*, S. 144.

Zirkulation eine allgemeine Vertrautheit erlangt<sup>13</sup>. Ghosh sondiert die soziale Wirkmacht einer ikonischen Darstellung, indem sie ihre affektive wie soziale Mobilisierungskraft befragt. Auch wenn die Studie den Schwerpunkt auf die ikonischen Bilder der Gegenwart legt und deren Laufbahn in den modernen Medien erforscht, lässt sich ihr Ansatz für andere Bereiche produktiv machen. Er erlaubt uns, ikonische Bilder aus unterschiedlichen Zeiten und in anderen Medien im Sinne von besonderen Vermittlern von Gefühlen zu erforschen, die es ermöglichen, eine sich formierende oder noch auf die Zukunft projizierte Gemeinschaft zu bilden. Eine Ikone wandert über Welträume und erfüllt dabei eine kartografische Funktion: sie trägt dazu bei, uns ans Globale zu binden, an diejenige abstrakte, abwesende Totalität, die uns alle umfasst. Man könnte also argumentieren, dass die Verwandlung der uns im Rahmen der Mission begegnenden christlichen Themen in ikonischen Bildern auf einen neu konfigurierten Universalismus zielt, der als Antwort auf die universellen Ansprüche der christlichen Mission fungieren würde.

Bevor ich zum Konkreten zurückkomme und Sie auf einer Reise mit einigen Bildern quer über Welträume mitnehme, um aufzuzeigen, auf welche Weise »das Fremde« ins kulturell Vertraute transformiert und damit zur Grundlage eines neuen Universalismus wurde, gebe ich einen letzten Hinweis konzeptioneller Art.

Ein weiterer hilfreicher Einblick in die Prozesse, die sich auf der Bildebene entfalten, kommt von Aby Warburgs Studie über das Nachleben künstlerischer Formen der Antike sowie ihre Transformationen im Laufe ihrer Reisen über verschiedene Routen. Warburg konzentrierte sich auf bestimmte Formeln – die so genannten Pathosformeln – wie die Intensität der Bewegung, von Gesichtern, Gliedern, Haaren, Zweigen im Wind, dem Faltenwurf von Stoffen als Ausdruck eines Affektes<sup>14</sup>. Während er einerseits die Frage nach der Motivation und Empathie im Hinblick auf ein Wiedererscheinen dieser affektiven Formeln in einen späteren und neueren Kontext stellte, weitete er andererseits seine Beschäftigung dahingehend aus, dass er die intrinsische Natur spezieller Objekte als solche einbezog. Bildhafte Formen und Topoi können nach Warburg als Ausdruck elementarer Impulse funktionieren und in neue Leben überführt werden, wann und wo auch immer gleichartige Impulse aufkommen.

13 Bishnupriya GHOSH, *Global Icons. Apertures to the Popular*, Durham 2011, S. 1.

14 Aby M. WARBURG, Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling« (1893), in: Ders., *Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare*, hg. von Martin Treml, Berlin 2010, S. 39–123.

Folgen wir also exemplarisch einem ausgewählten Motiv, dem der stillenden Jungfrau Maria, entlang seiner Migrationsrouten und untersuchen wir den Tropus des Stillens als Mnemonik für das Auslösen bestimmter Impulse, müssen wir diejenigen transkulturellen Prozesse quer über Raum und Zeit, an denen diese Bilder teilnehmen, genauer unter die Lupe nehmen. Es ist also eine Geschichte, die sich schlecht als lineare Abfolge erzählen lässt. Sie führt uns hin und her zwischen Westeuropa, der Mittelmeerregion, West- und Südasien; und in einem gleichermaßen nichtlinearen Zeitraum bewegt sie sich zwischen Antike, Mittelalter und Neuzeit.

Nehmen wir als Ausgangspunkt die Ankunft der ersten christlichen Mission, der Jesuiten, im westindischen Goa, ausgestattet mit christlichen liturgischen Gegenständen und vor allem mit Bildern der Jungfrau Maria und des Jesuskinds. Der jesuitische Missionar Henrique Henriques (1520–1600) erinnert sich 1579 ausdrücklich an die Ankunft zweier Altarteile aus Rom, auf denen ein Porträt der Madonna mit dem Kind zu sehen war und von dem Künstler eine Anzahl von Kopien anfertigten. Sehr eindrücklich beschreibt der Jesuit die affektive Reaktion des Mogulkaisers Akbar und seiner drei Söhne auf das Bild der Jungfrau Maria mit dem Kind – die »ihre Freude beim Anblick des Jesuskinds in den Armen seiner Mutter nicht mehr zurückhielten, und es sah aus, als hätten sie gerne mit ihm gespielt und gesprochen, wenn sie sich ihm hätten nähern können«<sup>15</sup>. Dies ist weniger ein Beispiel von hyperbolischer Übertreibung, vielmehr handelt es sich um einen verbreiteten Topos in Konversionserzählungen der Missionare, in denen es um die Bekehrung der Muslime – Sarazenen genannt – ging. Der Kunstwissenschaftler David Freedberg zum Beispiel zitiert eine beliebte Konversionsgeschichte eines sog. Sarazenen, der eine Bildtafel mit der Jungfrau Maria besaß und zu der er ein wunderbares, affektives Erlebnis hatte: »[...] he suddenly saw two beautiful breasts arise from the image [...] and he saw oil flow from them, as from a spring«<sup>16</sup>.

15 Ein Brief von Henriques beschreibt Akbars Treffen mit den Jesuiten am Fatehpur-Sikri und seine Begegnung mit den Gemälden der Jungfrau mit dem Kind, die sie mitgebracht hatten, Kopien von Gemälden der Madonna mit dem Kind in der Kapelle von Santa Maria Maggiore in Rom. Kurz darauf bestellte Akbar Kopien dieser Bilder von seinen Künstlern. Vgl. John CORREIA-AFONSO, *Letters from the Mughal Court. The First Jesuit Mission to Akbar 1580–1583*, Anand 1980, S. 30f., 48; Edward MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Mogul*, Gurgaon 1990 (Reprint, zuerst erschienen 1932), S. 227. Das von einem portugiesischen Maler in Goa geschaffene Bild *A Madonna and Child with Angels*, c. 1595, befindet sich im Arthur M. Sackler Museum, Harvard. URL: <<http://www.harvardartmuseums.org/art/201468>> (31.05.2017).

16 David FREEDBERG, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, IL 1989, S. 305f.

Die Gattung der stillenden Jungfrau – *Maria lactans* oder *Madonna del latte* genannt – hat eine lange Geschichte, und die Bilder tragen palimpsest-artig viele frühere Deutungsschichten mit sich, während sie durch die Weltregionen wandern. Die früheste Erscheinung geht auf koptische Handschriften aus Fayum in Nordägypten vom Ende des 9. Jahrhunderts zurück<sup>17</sup>. In den Bildern der stillenden Jungfrau klingt die majestätische Aura der altägyptischen Isis-Statuen an. Die ägyptische Gottheit stillt nicht nur ihren Sohn Horus, sondern alle Pharaonen bei ihrer Geburt, ihrer Krönung oder ihrem Tod, jeweils zu einem Zeitpunkt also, zu dem göttliche Nahrung für erforderlich gehalten wurde, um einen leichten Übergang von einer Lebensphase in die nächste zu gewährleisten<sup>18</sup>. Die ikonische Sprache ägyptischer Gottheiten durchzog die frühen Darstellungen der stillenden Jungfrau, *Maria lactans*, die seit dem 12. Jahrhundert verbreitet wurden.

In einem Mosaik aus dem 12. Jahrhundert auf der Fassade von Santa Maria in Trastevere in Rom nimmt *Maria lactans* die königliche und imponierende Haltung der Isis-Statuen ein<sup>19</sup>. Ihre großen schwarz umrandeten Augen schauen nach vorne, über den mit einem Heiligenschein versehenen Kopf des Kindes auf ihren Knien hinweg, dem sie ihre entblößte Brust anbietet. In diesem und weiteren Bildern der stillenden Madonna, die von Byzanz bis zum südlichen Mittelmeerraum und Westeuropa verbreitet waren, ist die einzelne entblößte Brust eher wie ein Attribut dargestellt und ähnelt einem Gegenstand, der vom Körper abtrennbar ist, fast so als gehöre sie gar nicht zum Rest des Körpers. Ein solches Idiom transportierte sowohl die starke Ambiguität und Vielzahl von Spannungen bezüglich der Natur der Mutter Christi in der christlichen Theologie als auch vielfache Assoziationen zur Brust und zum Akt des Stillens im Mittelalter und der frühen Neuzeit. Es ist zu beobachten, dass sich in vielen Darstellungen der stillenden Madonna die Aufmerksamkeit des Christuskindes nicht auf die Mutter richtet, sondern auf den Betrachter. Mehr als es eine intime emotionale Verbindung zwischen Mutter und Kind postuliert, bezieht das Bild des Stillens den Betrachter und damit implizit die christliche Gemeinschaft in den Akt des Gewährens von Gnade durch die zauberhafte Milch der Jungfrau ein. Diese Lesart wurde in der christlichen Welt des Mittelalters von zahlreichen Legenden unterstützt, die mündlich oder bildhaft überliefert wurden und die Jungfrau zur stillenden Mutter von Büßern, Visionären und Heiligen machten. Die am

17 Vergleiche Thomas P. KUNESCH, *The Pseudozygodactylous Gesture of the Lactating Goddess. Evolution and Migration*, Kap. 3. URL: <<http://www.darkfiber.com/pz/chapter3.html>> (31.05.2017).

18 Zum Motiv der Isis, die ihren Sohn stillt, existieren unzählige Statuen, wie z.B. im Musée du Louvre. URL: <<http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/statuette-isis-nursing-horus>> (31.05.2017).

19 Siehe: URL: <<https://crashmacduff.files.wordpress.com/2013/10/9trastev.jpg>> (31.05.2017).





Abbildung 3: Cola dell' Amatrice, »Madonna delle Grazie e l'anime del Purgatorio«, c. 1508, Wandgemälde, Chieti, Rathaus.

weitesten verbreitete Legende ist die des Heiligen Bernhard von Clairvaux, der, während er das Ave Maria Stella vor einer Statue der Jungfrau rezitierte, drei Tropfen Milch von ihr bekommen haben soll, als er die Worte »Monstra esse Matrem« aussprach (Abbildung 3). Geschichten von Milch-Wundern verbreiteten sich schnell, vor allem in Zeiten von Seuchen und Hungersnöten, oft wurden sie auf weitere heilige Frauen ausgedehnt, die aus Nächstenliebe Nahrung verteilten.

Während die entblößte Brust der Jungfrau als ein Zeichen der Fürsprache für die Menschheit, ein Flehen um Gnade und als Rückversicherung für Nahrung und physisches Überleben angesehen werden kann, erzeugte sie doch auch Besorgnis hinsichtlich einer möglichen Verbindung mit erotischen Freuden. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Kirche versuchte, Bilder einer auf dem Thron sitzenden, mit schweren Gewändern bekleideten Jungfrau umgeben von Engeln und Betenden zu verbreiten, aber das Erscheinen einer großen Anzahl intimerer Gemälde der *Maria lactans*, vor allem als Ölgemälde, wodurch ein größeres Maß an Naturalismus und mehr Sinnlichkeit zum Ausdruck gebracht werden konnte, verwischte die Unterscheidung zwischen der stillenden Mutterbrust und sexueller Verlockung<sup>20</sup>. Auch religiöse Bilder waren nicht immer völlig frei von Zweideutigkeit und nutzten eine Mischung aus mütterlichen und erotischen Gefühlen, um Frömmigkeit und religiöse Andacht zu wecken. Das Thema potentieller Lüsterheit christlicher Bilder war ein Diskussionsthema auf dem Konzil von Trient, welches im Jahre 1563 die Abbildung von Nacktheit auf religiösen Bildern verbot. Während aber dieses Verbot nicht zum vollständigen Verschwinden der Bilder der *Maria lactans* nach dem Konzil von Trient führte, gehörten diese sicher nicht zu den Bildern, die von jesuitischen Missionen in der ganzen Welt verbreitet wurden<sup>21</sup>.

Es waren also im Repertoire, das mit den Jesuiten auf dem indischen Subkontinent eintraf, kaum Darstellungen von *Maria lactans* vorhanden, obwohl die Vorstellung des Stillens implizit in den Bildern von Maria und dem Jesuskind vorhanden ist. Die Darstellungen zeigen eine Madonna, die

20 S. z.B. JOOS VAN DER CLEVE, *Die Heilige Familie*, Öl auf Holz, 1512–1513, New York, Metropolitan Museum of Art. URL: <<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436793>> (02.06.2017); oder Antonio Correggio, *Madonna del latte*, Öl auf Holz, ca. 1524, Budapest, Szépművészeti Museum. Reproduziert. URL: <[https://it.wikipedia.org/wiki/Madonna\\_del\\_Latte\\_e\\_un\\_angelo#/media/File:Correggio-\(antonio-allegri\)-madonna-del-latte-36018-p.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/Madonna_del_Latte_e_un_angelo#/media/File:Correggio-(antonio-allegri)-madonna-del-latte-36018-p.jpg)> (01.06.2017). Oder ein frühes Werk von Albrecht Dürer, *Maria das Kind stillend*, Öl auf Lindenholz, 1503, Wien, Kunsthistorisches Museum. URL: <<http://blog.staedelmuseum.de/bild-des-monats-maria-das-kind-stillend-von-albrecht-durer/>> (01.06.2017).

21 Vgl. Kristine KOLBUD, *Maria Lactans and the Council of Trent. A Ban on the Virgin's Bare Breast*, in: Roy T. ERIKSEN (Hg.), *Ashes to Ashes. Art in Rome between Humanism and Maniera*, Rom 2006, S. 173–196; Christian HECHT, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 1997, S. 33.



Abbildung 4: Unbekannter Maler am Moghulhof, »Madonna mit dem Kind«, c. 1580, Cambridge (MA), Harvard Art Museums.

das Christkind nah an ihrem Körper hält, und vermitteln ein klares Verhältnis zur Brust, das unterstützt wird durch ihre Geste und die Kontur, die durch die Transparenz der Drapierungen zum Ausdruck kommt. Maria ist nicht länger in schwere königliche Gewänder gehüllt, ihre Drapierung umhüllt nun den Körper und betont den Umfang und die Bewegung ihrer Glieder, zur Feier ihrer Jugend und Schönheit und als Anspielung auf ihre Fruchtbarkeit<sup>22</sup>.

Die indischen Adaptionen des Themas variieren, die meisten zeigen aber die Jungfrau beim Stillen mit beiden Brüsten entblößt, indem sie den klaren Bezug zum früheren hinduistischen Modell herstellen. Eine der frühesten Darstellungen des Themas, die auch eine Wandzeichnung im Palastkomplex von Fatehpur Sikri war, suggeriert, dass das Original des christlichen Bildes eine archaisierende byzantinische Note hatte, wie man den Posen, den drapierten Stoffen und der Art des Thrones entnehmen kann (Abbildung 4). Der Künstler stellt allerdings das Christuskind als den dunkelhäutigen indischen Gott Krishna dar. Auch hier sieht man beide Brüste der Jungfrau aus dem drapierten Stoff und dem indischen Schmuck hervorschauen. Sie trägt sogar einen indischen Spiegel-Ring, ihr Thron ist mit lokalen Motiven dekoriert und sie hält den charakteristischen indischen Fächer.

Hingegen erkennt die ungewöhnliche und exquisite Widergabe des Themas durch Basawan, mit dem ich ins Thema eingestiegen bin (Abbildung 2), auf einer Ebene klar seine europäische Verankerung an. Sowohl die schimmernden, wallenden Drapierungen mit ihren aufwändigen Falten als auch der barocke Vorhang im Hintergrund sind ein eindeutiges Zitat flämischer oder deutscher Quellen, wie auch das geöffnete Buch und die daneben stehende Kerze. Das sorgfältig komponierte Bild ist voll liebevoller Details, welche einzeln hervorgehoben über die gesamte Bildebene verteilt wurden: der grasbewachsene Untergrund neben dem goldenen Teppich, die Karaffe und die Schale, die lebhaft Katze und die friedlich ruhende Ziege im Mittelgrund, deren gedrehtes Profil die Pose der Jungfrau spiegelt. Die Behandlung der Details fungiert im Gegensatz zum Gesichtsausdruck als Kanal zur Kommunikation von Emotionen. Während die gemalten Gesichter flach und stark im Griff graphischer Linien gehalten sind, um ausdrucksvolle Bewegungen zu verhindern, wurde die Modellierung selektiv auf menschliche wie tierische Körper angewandt, die diese Werke bevölkern. Mehr als das Gesicht wird der Körper zum Ort der Konzentration von Affekten, sogar wenn die Darstellung ihre vorwiegend lineare Ästhetik behält.

22 S. z.B. die Zeichnung in Tinte des Malers Ghulam, *Die Jungfrau mit dem Kind*, c. 1600, London, British Library. URL: <<https://depts.washington.edu/silkroad/museums/bm/bmmughal.html>> (30.05.2017).

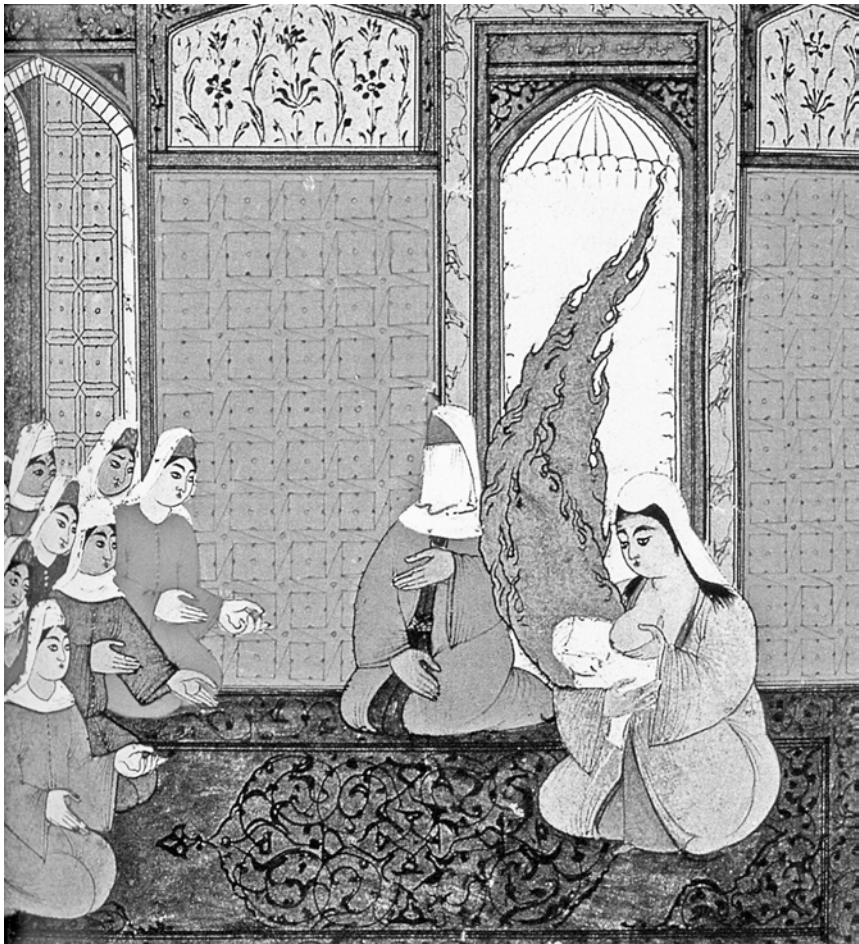


Abbildung 5: »Halima stillt den Propheten Mohammed«, aus der Handschrift *Siyer-i Nabi*, 1595, Istanbul, Topkapi Palast.

Die solide und majestätisch wirkende architektonische Umgebung der Fensternische ermöglicht dem Betrachter das Eintreten in eine traumhafte Aussicht von Wolken im Wind, Pflanzen und Vögeln, die durch eine geschickte Beherrschung des Sfumato deutlich wird. Gleichzeitig wird das Bild in Emotionen getaucht, die ihre Wurzeln in einem lokalen Kontext haben. Das Bild ist umgeben von einer persischen Inschrift, die sich auf vier lappige Schriftfelder innerhalb einer floralen Arabeske verteilt, und den Übergang zu einem lokalen religiösen Kontext bildet. Die emotionale Bindung zwischen Mutter und Kind deckt sich nun mit der Bindung des Gläubigen eines nordindischen Bhakti-Kults<sup>23</sup>. Ihre Verbreitung über den Subkontinent seit dem 6. Jahrhundert führte zu einem völlig neuen Universum von Literatur und musikalischer Ausdrucksweise, das sich auf das liebende Verhältnis zwischen den Gläubigen und Gott stützt. Poetische Ausdrucksformen in religiös-mystischen Emotionen waren gelegentlich gepaart mit Bildern spiritueller Figuren oder allegorischen Porträts; in einem Prozess der Transkodifizierung wurden sie nun auf Kompositionen ausgedehnt, die aus der christlichen Ikonographie abgeleitet waren. Mit anderen Worten, die religiöse Sprache der Verbindung zwischen dem Gläubigen und Gott, die sowohl in der indischen als auch in der islamischen mystischen Tradition in den Begriffen Liebe und Begehren dargestellt wird, könnte eine Linse sein, durch die man die Christen betrachtet und darstellt.

Dennoch: Der devotionale Kontext als solcher reicht nicht aus, die Wahl des Motives der stillenden Mutter in einem Bild zu erklären, oder seine Verbreitung unter den Eliten am Hof der Moghule. Einer der Fäden in dieser Geschichte führt uns in die islamische Welt, die seit dem 12. Jahrhundert in transkultureller Verbindung zu Südasien stand. In den zentralislamischen Gebieten begegnen wir seit Beginn der postmongolischen Periode regelmäßig Beispielen für das Motiv der stillenden Mutter, dessen Bedeutung in Verbindung mit Texten und mündlich überlieferten Erzählungen interpretiert werden kann. Das visuelle Motiv ist klar zu erkennen als das des Propheten Muhammad, der von seiner Amme Halima gestillt wird, ein Bild aus dem *Siyer-i Nabi* (Das Leben des Propheten, Abbildung 5). Auf den ersten Blick zeigt das Bild eine äußerst lesbare Komposition, ausgesprochen didaktisch in ihrer Direktheit. Zu beobachten ist die Unterdrückung von einer differenzierten Oberflächenstruktur, eine Beschränkung auf wenige Details, als würde jedes äußerliche Element das Auge von der grundlegenden Botschaft

23 Zur umfangreichen Literatur zum Thema gehören einschlägig: John Stratton HAWLEY, *A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*, Cambridge, MA 2015; Andrew SCHELLING (Hg.), *The Oxford Anthology of Bhakti Literature*, Oxford 2011; Friedhelm HARDY, *Viraha-Bhakti. The Early History of Krsna Devotion in South India*, New Delhi 2001; Monika HORSTMANN (Hg.), *Bhakti in Current Research, 2001–2003*, New Delhi 2006.

ablenken. Mohammeds Antlitz ist hinter einem weißen Schleier verborgen, sein Kopf von einer Aureole umgeben und sein Körper vollständig mit Stoff umhüllt.

In der Tat folgte das Thema dieses Bildes und seine visuelle Darstellung der Absicht, im Lichte der hagiographischen Darstellung gelesen zu werden, die ihr vorausging, und zwar der Biographie von Gottes Gesandtem Sirat Rasul Allah<sup>24</sup>. Diese stellte einen Teil der vielfältigen *Hadith*-Literatur dar, die sowohl mündlich als auch schriftlich überliefert war, und fungierte als Filter, durch den die folgenden Bilder vom Stillen geschaffen und interpretiert wurden.

Der Legende nach erzählt Halima die Geschichte eines Jahres, in dem Hungersnot herrschte, in dem sie, wie viele andere junge Mütter, Pflegekinder suchte, um mit ihnen ein wenig Geld zu verdienen. In Mekka fand sie das Kind Mohammed, ein vaterloses Kind, das sie aus Mitleid annahm, obwohl die Tatsache, dass er Halbweise war, für sie bedeutete, dass sie kein Geld erhalten würde. In dem Moment, in dem sie anfang ihn zu stillen, so geht die Geschichte weiter, liefen ihre Brüste vor Milch über und sie konnte ihn und ihr leibliches Kind zur Zufriedenheit stillen. In diesen zwei Jahren, in denen sie seine Amme war, gaben ihre Tiere, Ziegen und ein Kamel, Milch im Überfluss in einer Gegend, in der ansonsten Dürre herrschte. Die Seiten dieser Hagiographie erzählen von der engen und innigen Beziehung, die sich zwischen Halima und Mohammed entwickelte. Obwohl sie ihn nach zwei Jahren seiner Mutter zurückgab, wie es die gängige Praxis war, wenn Kinder von ihren Ammen abgestillt wurden, blieb die Verbindung zwischen ihnen während des Lebens des Propheten bestehen. Er kümmerte sich um sie, als er älter wurde, und beweinte ihren Tod. Ihre Stellung in der *Hadith*-Literatur ist zentraler als die seiner leiblichen Mutter<sup>25</sup>.

Das Stillen durch Ammen war in den islamischen Gesellschaften nie mit dem Stigma oder der sozialen Ablehnung belegt, die dieser Praxis in Europa beigemessen wurde, obwohl sie auch in Europa in verschiedenen Gegenden der Mittelmeerregion und des Westens weit verbreitet war<sup>26</sup>. Stattdessen waren Ammen durch ihre Funktion gezwungen, eine emotionale Beziehung zu dem Pflegekind aufzubauen, die auch nach Ablauf der Zeit ihrer direkten Beziehung Bestand hatte. Ausgedehnte verwandtschaftliche Netzwerke durch »Milch«-Brüder und »Milch«-Schwestern, eine Beziehung, die darauf beruhte, dass man dieselbe Amme hatte, wurden zum Fundament von

24 Vgl. Avner GILADI, *Infants, Parents and Wet Nurses. Islamic Views on Breast-Feeding and their Social Implications*, Leiden 1999, S. 33.

25 Ebd., S. 33–40.

26 Vgl. Valerie A. FILDES, *Wet Nursing. A History from Antiquity to the Present*, Oxford 1988, S. 49f.

Herrschaft, von Königreichen und sogar Reichssystemen, einschließlich der Systeme, die Reiche wie das Mogulreich über weite Entfernungen hinweg zusammenhielten<sup>27</sup>.

Visuelle Darstellungen des Stillens in frühmodernen eurasischen Hofgesellschaften beziehen sich explizit auf die verbreitete Praxis des Einsatzes stillender Ammen in königlichen und adeligen Haushalten, die jetzt als ein Aspekt der mütterlichen Liebe dargestellt werden. Auch Bilder aus Mittel- und Südasien setzen Mutter und Amme gegeneinander mit der offensichtlichen Absicht, eine emotionale Arbeitsteilung innerhalb der Funktionen der Mutterschaft zu etablieren. In höfischen Gesellschaften Süd- und Westasiens war das Konzept der Mutterschaft mit drei hauptsächlichen Attributen verbunden: Gebären, Stillen und Aufziehen, und üblicherweise auf verschiedene Personen aufgeteilt: die leibliche Mutter, die Amme und die Pflagemutter. Bilder machten diese Unterscheidung sichtbar, während eine besondere und eindeutig emotionale Qualität dem Stillen beigemessen wurde. Der Akt des Stillens, ein wichtiger Bestandteil der Mutterschaft, wird in diesem und anderen Bildern dieser Art in Beziehung zur leiblichen Mutter dargestellt, deren höherer Rang in der sozialen Hierarchie in einem Spannungsverhältnis steht zu der emotionalen Beziehung zwischen dem Kind und der Frau, die es stillt<sup>28</sup>.

Historische Gemälde vom Hof des Moguls porträtieren solche Beziehungen vor allem in Geburtsszenen. Oft waren die Gesten und die Haltung der Amme mit dem Kind im Arm von europäischen Bildern der Madonna mit dem Kind abgeleitet. Die Anordnung der Platzaufteilung im Gemälde zeigen die Mutter, die soeben die Mühe der Entbindung hinter sich gebracht hat, in einem Bett auf einer höheren Ebene, während die Amme das Neugeborene versorgt.

Begeben wir uns nun in die folgenden Jahrhunderte, in denen säkulare Rituale der Staatengründungen über den ganzen Globus hinweg aufblühten. Obwohl das Konzept der Säkularisierung – wie es in westlichen Demokratien definiert wird – ein konkurrierendes Verhältnis zwischen dem Nationalstaat und der Religion voraussetzt, griffen oft Rituale der Nation auf die abgelagerten emotionalen Texturen und sakralen Gebräuche präsäkularer Zeiten zurück. Da aufkommende Nationalstaaten zum Gegenstand einer besonderen Art emotionaler Bindung wurden, stützten sich Texte, Bilder und Rituale

27 GILADI, *Infants*, S. 70f.

28 Die Handschrift *Jami al-Tawarikh* des iranischen Hofhistorikers Rashid al-Din, eine Geschichte der Mongolischen Il Khanate Dynastie, hergestellt in Tabriz zu Beginn des 14. Jahrhunderts, enthält ein Gemälde, das den Herrscher Mahmud Ghazan als Baby mit seiner Mutter und seiner Amme darstellt. Die Platzierung der Figuren schreibt der Amme (trotz ihres niedrigeren sozialen Status) die höhere symbolische Bedeutung zu, die nun für eine emotionale Verbindung steht, die durch den hagiographischen Bericht des Propheten kanonisiert wird.





Abbildung 6: »Der ewige Schlaf von Bapuji (Gandhi)«, Farbdruck, Kalkutta 1948, Sammlung Erwin Neumayer.

auf religiöse Bilder als besondere Referenzen, um emotionale Triebe in die Konzepte der Staatsbürgerschaft und der Zugehörigkeit zu überführen. Die Nation wurde vielerorts – wie übrigens früher auch die Kirche – als Mutter personifiziert, um unter den Staatsbürgern, ihren Söhnen, das Ideal der Brüderlichkeit zu realisieren. In der indischen antikolonialen Nationalbewegung erschien die Nation als anthropomorphe Landkarte und Göttin zugleich. In ihrer Personifizierung als Mutter ernährt sie ihre Kinder an der Brust – wie ein Blatt der tamilischen Zeitung *Intiya* aus der damaligen französischen Kolonie Pondicherry zeigt<sup>29</sup>.

Bemerkenswert ist, dass der antikoloniale Nationalismus in Indien mit einem Kern des christlichen Bildrepertoires nicht im Widerspruch stand. Hier begegnen wir wieder ikonischen Bildern, welche mit einer sozialen Wirkungsmacht ausgestattet waren, um auf die Analyse von Bishnupriya Ghosh zurückzukommen. Ein in Kalkutta erscheinender populärer Druck stellt die Mutter Indien als verdichtete Akkumulation verschiedener Symbole dar: als trauernde Mutter, indische Göttin, und christliche *Mater dolorosa*, die den Leichnam des Sohnes auf dem Schoß trägt (Abbildung 6). Ikonische Bilder wie dieser allgegenwärtige Druck sind zugleich kognitiv wahrgenommene Zeichen und ein sinnlich empfundenes Artefakt mit dem Potential, Subjekte in einer Gemeinschaft zusammenzufügen und zum kollektiven Handeln zu mobilisieren. Die Parallele zwischen den Märtyrern Gandhi und Christus sind während der indischen Nationalbewegung in unterschiedlichen Medien thematisiert worden. Sie fanden einen gewissen Niederschlag in populären, schnell zirkulierenden und allgegenwärtigen Bildern, wie zum Beispiel zwei Plakaten, welche die »Himmelfahrt« (Last Journey) von Gandhi zeigen<sup>30</sup>. Es handelt sich hier nicht um einen hinduistischen Gedanken, oben erwarten Gandhi sowohl der Buddha als auch Christus, der – in katholischer Ikonographie – sein Herz öffnet.

Im postkolonialen Indien kamen moderne Künstler immer wieder auf christliche Ikonen zurück, jedoch nicht mehr, um Bindung an die Nation zu fördern, sondern als Medium, um grundsätzliche Fragen von Identität, Leid, Macht und Verantwortung zu thematisieren. Hier beobachten wir also eine klare Abkoppelung der christlich-biblischen Botschaft von der religiösen Identität. Die Geburt der unabhängigen indischen Nation war eine traumatische Geburt, da sie zugleich die von unvorstellbarer religiös begründeter Gewalt überschattete Fragmentierung des Subkontinents mit sich brachte. Die moderne Kunst sah sich häufig mit der Aufgabe betraut,

29 *Intiya* (Pondicherry), April 10, 1909. Mahakavi Bharatiyar Museum cum Research Centre, Puducheri. Abgebildet in: Sumathi RAMASWAMY, *The Goddess and the Nation. Mapping Mother India*, Durham u.a. 2010, S. 20.

30 Abgebildet in Erwin NEUMEYER/Christine SCHELBERGER, *Bharat Mata. India's Freedom Movement in Popular Art*, New Delhi 2008, Abb. 146 u. 148.

eine neue Subjektposition zum Ausdruck zu bringen, ein Selbstverständnis, das die Befreiung vom Kolonialismus feierte und zugleich den Apparat des Nationalstaates kritisch hinterfragte und die nationale Identität als kulturell kosmopolitisch stilisierte.

Biblische Themen wurden für diese Agenda herangezogen. Die Wahl der Themen ist bezeichnend. In diesen Werken begegnen wir Christus in seiner Erscheinung als normaler Mensch, der in der Gesellschaft und im Alltag von Männern und Frauen handelt und sich mit Krisen der Gesellschaft auseinandersetzt. Er fungiert als Figur, die einen Zwischenraum bewohnt, einen Bereich zwischen den politisch-sozialen Anforderungen dieser Welt und der transzendenten Andersartigkeit einer sakralen Vision. Neben Christus kommen auch andere Heilige, wie z.B. Sankt Franziskus von Assisi in diesen Darstellungen zum Vorschein.

Die Bildsprache der Moderne hat bewirkt, christliche Themen von ihrem allegorischen Zubehör zu befreien und sie anhand einer ausgeprägten visuellen Ökonomie auf ein bloßes Minimum zu reduzieren, um universelle menschliche Fragen und Bedürfnisse zu vermitteln. Ein gutes Beispiel hierfür ist das Werk des modernen Künstlers Krishen Khanna (geb. 1925), der, wie auch Husain, eine einschlägige Gestalt der künstlerischen Moderne in Süd-asien war<sup>31</sup>. Khannas Sozialisation fand in einer Missionsumgebung statt. Er hatte eine Missionsschule besucht, danach studierte er im berühmten Christian College von Lahore. Auch Krishen Khanna schuf etliche Fassungen des letzten Abendmahls<sup>32</sup>. Doch an dieser Stelle möchte ich auf ein anderes Bild eingehen, das ein unübliches Thema aus dem christlichen Repertoire wählt und behandelt, ein Bild, das eine ungewöhnliche Wirkungsmacht freisetzt.

Es handelt sich um eine Darstellung, die sich auf eine Erzählung des Neuen Testaments aus dem Johannesevangelium bezieht: Der bereits vier Tage tote und beigesetzte Lazarus wurde von seinem Grab durch ein Wunder Christi auferweckt. In der überlieferten Fassung wird Jesus Christus von den Schwestern des Toten sowie einer Gruppe von neugierigen Skeptikern begleitet. Zu früheren Zeiten bildete die Tat einen Kern des christlichen Glaubens, denn sie galt als Beweis für die wirkende Macht von Gottes Sohn. So lautet die Geschichte, wie wir sie aus der christlichen Überlieferung kennen. Die

31 Gayatri SINHA, Krishen Khanna. A Critical Biography, New Delhi 2001; Kishore SINGH (Hg.), Mumbai Modern. Progressive Artists' Group, 1947–2013, New Delhi 2013. Laut gängiger kunsthistorischer Periodisierung markieren die 1960er Jahre den Übergangspunkt zwischen moderner und postmoderner Kunst, obwohl diese Trennung häufig als unscharf betrachtet wird. Siehe z.B. Rebecca M. BROWN, Art for a Modern India, 1947–1980, Durham, NC 2009.

32 Siehe z.B. URL: <<http://www.saffronart.com/fixed/ItemDetails.aspx?iid=29145&a=Krishen%20%20Khanna&pt=2&eid=3381>>, URL: <<http://www.saffronart.com/auctions/PostWork.aspx?l=4711>> (02.06.2017).



Abbildung 7: Krishen Khanna, »Come Forth«, Lazarus, 2006, Öl auf Leinwand, Private Sammlung.



Abbildung 8: Krishen Khanna, »The Flagellation of Christ«, 2006, Öl auf Leinwand, Private Sammlung.

bildliche Interpretation des Malers deutet jedoch weniger auf ein Wunder hin als vielmehr auf ein enigmatisches Ereignis (Abbildung 7).

Auffällig ist zunächst die Behandlung des Motivs. Der Künstler beseitigt jegliche Staffage oder Accessoires, hier ist kein Stadtbild, keine Landschaft zu sehen, kein Grab. Es fehlen ebenso die üblichen Zuschauer, die Zeugen des Wunders. Die Erzählung fokussiert allein auf das enge und komplexe Verhältnis zwischen den beiden Protagonisten, auf die intensiv geladene emotionale Energie ihrer Begegnung. Zum Bildaufbau dienen zwei Achsen: Die eine läuft entlang der diagonalen Linie, welche die Blicke der beiden Männer verbindet. Die zweite beginnt mit der Lücke zwischen den beiden Händen, deren Begegnung abgebrochen scheint, und verläuft bis zum ausgetreckten Arm mit dem prägnant gezeichneten Zeigefinger. Betrachten wir das Bild näher, so fällt uns die Diskrepanz auf zwischen dem empathievollen Blick Christi für den auf dem Boden sitzenden Mann, der versucht aufzustehen und dessen ausgetreckter Arm wie eine flehentliche Geste wirkt, und der eindringlich mahnenden Geste mit dem Zeigefinger. Wofür steht diese Geste? Suggestiert sie eine Abweisung? Diese Diskrepanz spricht für ein fragiles, sich verschiebendes Gleichgewicht der Macht, das die Beziehung zwischen den beiden Gestalten bestimmt.

Und wir fangen an zu fragen: Worauf deutet diese Interpretation hin? Stimmt ihre Absicht mit der Botschaft der biblischen Geschichte überein? Oder kommen andere Deutungsschichten zum Vorschein, je näher wir uns mit der modernen Fassung beschäftigen? In der Tat scheint die Ambivalenz und enigmatische Eigenschaft der Darstellung in eine andere Richtung zu weisen, die einen Bezug auf Fragen der Gegenwart des Künstlers nimmt. Es geht um Fragen der Macht, ihres Gebrauchs und Missbrauchs, Fragen von Abhängigkeit und Unterordnung einerseits und Emanzipation andererseits. Diese Fragen stehen im Herzen des künstlerischen Werks von Krishen Khanna, für die er häufig die christliche Überlieferung heranzieht. Das in einem sehr ähnlichen Duktus gemalte Werk *Die Geißelung Christi* (Abbildung 8) schildert die enge Dramatik der Beziehung zwischen einem Scharfrichter und seinem Opfer. Es ist als kritische Darstellung jener oft willkürlichen Gewalt zu deuten, die im Namen von politischer Autorität und Recht und Ordnung durch Herrscher und Amtsträger ausgeübt wird. Die Geschichte der Auferweckung des Lazarus ist hingegen eine Geschichte von göttlicher Macht, in der es dem Künstler naheliegt, den Weg der Befreiung des Subjekts von der Abhängigkeit, von der bedingungslosen Hingabe an die Autorität des wundertätigen Retters zu zeigen. Der Zeigefinger weist das von seinem Grab soeben auferweckte Subjekt in die Richtung der menschlichen Verantwortung. Er macht es auf seine Unabhängigkeit und Emanzipation von blindem Glauben an wundertätige, charismatische Heilsfiguren aufmerksam. Aus dieser Perspektive kann die auf den ersten Blick

ablehnende Haltung von Jesus nun als Segen gelesen werden. Eine christliche Erzählung über Gottes Wunder kann also dazu dienen, den Glauben an Wundertaten infrage zu stellen. Zugleich kann die christliche Lehre den Weg zur Befreiung von der fesselnden Unfreiheit, die als Grundlage der modernen Gesellschaft dient, aufzeigen. Der Verzicht auf weltliche Macht schafft die Grundlage für die moralische Autorität Christi. Die Auferweckung des Lazarus aus dem Tod ist in dieser Deutung das Versprechen der Emanzipation des modernen Subjekts.

Damit komme ich zum Ende dieser Bilderreise, die versucht hat, das kulturelle Nachleben ikonischer Bilder nachzuzeichnen, um ihr Handlungspotential, kulturelle Arbeit zu leisten, zu untersuchen. Zwar entwickelt diese Untersuchung ihren Eigensinn jenseits der Mission, dennoch ist sie nicht ganz von Christianisierungsprozessen abzukoppeln. Die Missionsforschung hat in den letzten Jahren unter anderem auch den Konversionsbegriff neu reflektiert, in dem Versuch, der Pluralität und Heterogenität kultureller Erfahrungen gerecht zu werden<sup>33</sup>. Aus der Sicht der Bildwissenschaft – oder einer bildwissenschaftlich ausgerichteten Kunstgeschichte – stellt sich die Frage, ob das Medium Bild, ursprünglich als Mittel der Konversion beabsichtigt, einen Raum für die Entfaltung eines Beziehungsgeflechtes bildet, das uns anregt, die Konversion auch als pikturales Prinzip weiter zu denken. Dies bleibt ein Desiderat und eine Herausforderung für eine transdisziplinäre Bildwissenschaft.

33 Gauri VISWANATHAN, *Beyond the Fold. Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, NJ 1998; Saurabh DUBE, *After Conversion. Cultural Histories of Modern India*, New Delhi 2010.





# MENSCHEN



Judith Becker

## Christen, Muslime und »Heiden«

Die mediale Konstruktion *eigener* und *fremder* Religion im  
Basler *Evangelischen Heidenboten* und *Barmer Missionsblatt*

Wie sieht ein Christ, eine Christin aus? Wie ein »Heide«? Was tut ein Christ, eine Christin? Wie verhält sich ein »Heide«, eine »Heidin«? Und zuletzt: Gibt es unterschiedliche Arten des Christ- bzw. »Heide«-Seins? Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veröffentlichten die deutschsprachigen Missionszeitschriften Bilder, in denen die europäischen Leserinnen und Leser »sehen« konnten, wie – in der Darstellung der Zeitschriften – Christinnen und Christen, Musliminnen und Muslime, Hindus, Buddhistinnen und Buddhisten und Angehörige vieler anderer Religionen »aussahen«, was sie taten, wie sie religiöse Zeremonien abhielten, in was für Kirchen, Tempeln oder an welchen heiligen Stätten sie beteten, wie sie sich auf die Begegnung mit ihren jeweiligen Göttern vorbereiteten, wie sie ihre Kinder unterrichteten und in ihrem Glauben erzogen.

Diese ersten massenmedial verbreiteten Bilder aus der Mission prägten Sehgewohnheiten, die teilweise europäische Vorstellungen von Menschen und Religionen in anderen Erdteilen bis heute beeinflussen und mitunter gewisse stereotype Imaginationen über andere Länder, Menschen und Religionen produzierten oder verstärkten. Gleichzeitig zeigt ein Blick auf die Bilder in ihrer Menge und Vielfalt, dass diese Stereotype von Beginn an auch unterlaufen wurden. Nie wurde ein eindimensionales »Wir« und »Sie« gebildet, weder im Sinne der Gegenüberstellung von europäischen und außereuropäischen Menschen noch im Sinne der Gegenüberstellung von Christen und Nichtchristen und erst recht nicht im Sinne einer Identifikation von Europäern mit Christen und außereuropäischen Menschen mit Nichtchristen oder gar »Heiden«. Denn von den hier untersuchten Missionsgesellschaften, der Basler Mission und der Rheinischen Missionsgesellschaft, und ihren Unterstützerguppen wurde schon die Identifizierung von europäischen Menschen als Christen infrage gestellt. Vor allem aber lebten auch in außereuropäischen Ländern Christinnen und Christen, und diese wurden von den Missionen in mancherlei Hinsicht in religiöser Perspektive den europäischen Christinnen und Christen übergeordnet. Zudem ließ sich in Europa wie in den Missionsgebieten die Abgrenzung von »Christen« und »Nichtchristen« oft nicht eindeutig vollziehen, denn die Missionsgesellschaften

machten diese Definition nicht an der Kirchen- oder Gemeindegliedschaft, sondern an inneren Glaubensüberzeugungen und äußeren Handlungen fest.

Doch auch in der medialen Repräsentation nichtchristlicher Religionen und ihrer Angehörigen demonstrierten die Zeitschriften eine große Breite. Denn neben der Frage nach Religionen und ihrer medialen Repräsentation standen visuelle Konstruktionen von Differenz durch Zugehörigkeiten zu ethnischen, politischen, sozialen und kulturellen Gemeinschaften. Hinzu kamen politische und wirtschaftliche Aspekte von Kolonialismus und Imperialismus sowie von christlichen Glaubensauffassungen geprägte Vorstellungen einer Einheit aller Christinnen und Christen einerseits sowie aller Menschen andererseits. Das *Eigene* und das *Fremde* ließ sich entlang keiner dieser Linien eindeutig definieren.

Dies mag daran liegen, dass das *Eigene* und das *Fremde* sich wechselseitig bedingen und nicht eindeutig gegeneinander abzugrenzen sind. Philosophie, Soziologie und Kulturanthropologie haben in den letzten Jahren gezeigt, wie fluide die Kategorien im Großen sind – während sie im Einzelfall häufig besser definiert werden können. Die Wahrnehmung von Fremdheit ist zentral abhängig von Ordnungskategorien und Deutungsmustern<sup>1</sup>. In der Beurteilung von etwas als *fremd* ist immer eine – auf das *Eigene* oder das Ich bezogene – Distanz impliziert. Häufig wird das *Fremde* dann zum *Anderen* gemacht und in eine bewusste Opposition zum *Eigenen* gebracht. Diese bewusste Entgegensetzung ist im *Fremden* aber nicht unbedingt enthalten; dabei sind die Übergänge zwischen der Wahrnehmung von etwas als *fremd* und dem *Othering* fließend.

Der Philosoph Bernhard Waldenfels unterscheidet innerhalb des Begriffs des *Fremden* die Gegensatzpaare »Äußeres/Inneres [...] Fremdes/Eigenes [...] Fremdartiges/Vertrautes«<sup>2</sup>. In diesem Beitrag stehen im Blick auf die

1 Michael WIMMER, *Fremde*, in: Christoph WULF (Hg.), *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim u.a. 1997, S. 1066–1078. Hier auch der Verweis auf mögliche Typologisierungen der »Beziehungen zum Fremden« mithilfe der Unterscheidung zwischen axiologischer, praxeologischer und epistemologischer Ebene (S. 1068).

2 Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, S. 111. Zu »fremd« als Zuschreibung vgl. weiterhin Alois HAHN, *The social construction of the stranger*, in: Alexander von Humboldt Stiftung Mitteilungen 75 (2000), S. 11–22. Paradigmatisch wurde die Definition von Georg Simmel vom Fremden als dem »Wandernde[n], [...] der heute kommt und morgen bleibt«: Georg SIMMEL, *Exkurs über den Fremden*, in: Peter-Ulrich MERZ-BENZ/Gerhard WAGNER (Hg.), *Der Fremde als sozialer Typus*. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen, Konstanz 2002, S. 47–52, hier S. 47. Rudolf Stichweh ergänzt: »der vielleicht, aber nur vielleicht, übermorgen weiterzieht«, Rudolf STICHWEH, *Der Fremde*. Zur Evolution der Weltgesellschaft, in: *Journal for History of Law* 11 (1992), S. 295–316, hier S. 295. In diesem Beitrag wird die Migration nicht durch die als fremd Wahrgenommenen vollzogen, sondern sie ist als Migration der Missionarinnen und Missionare vorausgesetzt, welche die Fremde über ihre Berichte und Bilder nach Hause bringen. Bei

Zeitschriften, ihre europäischen Redakteure und deren Erwartungen an die europäische Leserschaft die beiden letztgenannten Paare im Vordergrund, die Zuschreibung als *fremd* und *eigen*, die teils korreliert mit dem Fremdartigen und dem Vertrauten. Manchmal wird das »Fremde« und das »Vertraute« auch erst hergestellt über Bildprogramme oder -unterschriften. Zudem ist »zwischen einer kulturellen und einer sozialen Fremdheit«<sup>3</sup> zu differenzieren. In den Missionsbildern kommen – wie meistens – beide zusammen: die Fremdheit der anderen Kultur bzw. Religion, die in weiten Teilen nicht verstanden bzw. nachvollzogen wird, und die Ausgrenzung als nicht zu der eigenen Gruppe gehörig und die Konstruktion als *fremd*.

In vielen der abgedruckten Bilder ist zu sehen, wie unterschiedliche Aspekte in die Bildgestaltung einfließen – und zu allen Bildern gibt es ein Gegenbild, das denselben Aspekt (zum Beispiel das Aussehen eines Christen, einer Christin) in entgegengesetzter Perspektive zeigt. Ein afrikanischer Christ konnte zum Beispiel aussehen wie ein deutscher Christ mit schwarzer Hautfarbe, in europäischer Kleidung und in von einem europäischen Konventionen geprägten Bildprogramm, oder er konnte genauso aussehen wie auf anderen Bildern nichtchristliche Afrikaner<sup>4</sup>.

Daher wird in diesem Beitrag gefragt: Wie wurden Christinnen und Christen, wie Nichtchristinnen und -christen aus Afrika, Asien und Ozeanien in evangelischen Missionszeitschriften abgebildet, welche Vorstellungen von Religionen wurden dadurch erzeugt und verbreitet, und zu welchem Zweck wurde was wie dargestellt? Der Beitrag analysiert die Bilder von Religion und Religiosität anhand des Basler *Evangelischen Heidenboten*, der Zeitschrift der Basler Mission, in der hauptsächlich Berichte von ihren eigenen Missionsstationen abgedruckt wurden, erschienen ab 1828, und des *Barmer Missionsblatts*, der Zeitschrift der Rheinischen Missionsgesellschaft, in der zunächst aus aller Welt, dann zunehmend von den eigenen Missionen berichtet wurde, erschienen ab 1826<sup>5</sup>.

Es zeigt sich, dass das Ziel der Missionszeitschriften, die Evangelisation, die Bilder wie die Texte prägte. Zentral sollten die Bilder der Begründung, Bestätigung, Verstärkung, Propagierung des *Eigenen*, des »echten« Christentums, dienen<sup>6</sup>. Dies führte dazu, dass das *Andere* als das *Fremde*, »Wilde«,

aller Kritik an der traditionellen Definition bleibt Stichweh bei der Vorstellung des Fremden als des geographisch Nahegekommenen. In unserem Beispiel ist die geographische Ferne – und imaginierte Nähe – zentral.

3 WALDENFELS, Grundmotive, S. 115.

4 Vgl. z.B. Der evangelische Heidenbote (1897), S. 12; (1915), S. 251.

5 Heidenbote (1828ff.); Das Missions-Blatt (1826ff.; bekannt als: *Barmer Missionsblatt*).

6 Die Rede vom »echten« oder »wahren« Christentum (engl.: »real Christianity«) war in diesen Kreisen weit verbreitet. Sie implizierte die Zustimmung zu bestimmten Glaubensinhalten, die persönliche Erfahrung von Sünde, Vergebung und Bekehrung und bestimmte Verhaltensweisen. Der größere Teil der europäischen Kirchenmitglieder wurde als »tot« oder direkt als

Bedrohliche dargestellt wurde. Die Kategorie »wild« trat unter anderem deshalb in den Vordergrund, weil in den Bildern zum christlichen Glauben auch die als christlich wahrgenommenen Werthaltungen gezeigt werden sollten, und zu diesen gehörten Ruhe und Frieden ebenso wie Anstand, Bescheidenheit und Dekor. Zudem sollte die Darstellung von »Wildheit« die Wahrnehmung von Bedrohlichkeit verstärken.

Gegenläufig zu dieser Dichotomie von *Eigenem* und *Fremdem* stand die Hervorhebung der Christianisierung von außereuropäischen Menschen und damit die Aneignung des *Fremden* als Teil des »Christlichen« bzw. die Anpassung des *Fremden* an das *Eigene*. Dem ist im Folgenden genauer nachzugehen.

Zunächst wird die Text-Bild-Verbindung im Basler *Evangelischen Heidenboten* und im *Barmer Missionsblatt* der Rheinischen Missionsgesellschaft zwischen dem Druck der ersten Bilder und dem Ende des 19. Jahrhunderts analysiert. Der Fokus liegt dabei auf der Zeit ab 1871 und damit formal auf Stichen, wobei der Übergang zum Druck von Fotografien ebenfalls berücksichtigt wird<sup>7</sup>. Aus den ersten Jahren wurden jeweils alle Religionsbilder in Verbindung mit den Bildunterschriften und Begleittexten analysiert, dann in Fünf-Jahres-Schritten vorgegangen. Insgesamt liegen der Analyse knapp 1.000 Bilder zugrunde. In einem zweiten Abschnitt werden alle Bilder zu und über Religion aus der Zeit des Kaiserreichs anhand verschiedener Topoi ausgewertet. Als »religiös« wurden dabei solche Bilder klassifiziert, die entweder laut Bildunterschrift religiöse Inhalte zeigten oder die aufgrund der Konstruktion von Religion in den Texten der Missionsgesellschaften als zum Feld der Religion gehörig galten. Dazu gehörten insbesondere Bilder von kulturellen Praktiken wie bestimmte auf das Kastensystem bezogene Praktiken, welche die Missionen als »religiös« definierten. In einem anderen

»nichtchristlich« bezeichnet. Ausführlich zu der Definition »echten« Christentums in der Basler Mission vgl. Judith BECKER, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860*, Göttingen 2015 (VIEG Bd. 238).

7 Motive, welche nichtchristliche Religiosität als *anders*, »wild«, bedrohlich und insbesondere als inhuman konstruierten, hätten kaum auf Fotos dargestellt werden können (z.B. Abbildung 1, die ihr Kind opfernde Mutter). Gleichzeitig wurden auch (angeblich) Fotos von Geheimgesellschaften und geheimen religiösen Tänzen publiziert, die zeigen sollten, dass die meisten Motive nicht einfach ausgedacht waren. Über die Überzeugungskraft von Fotos im Verhältnis zu Stichen, die heute in der Wissenschaft diskutiert wird, wurde in den Zeitschriften selbstverständlich kaum verhandelt. Vgl. z.B. Jens JÄGER, *Bilder aus Afrika vor 1918. Zur visuellen Konstruktion Afrikas im europäischen Kolonialismus*, in: Gerhard PAUL (Hg.), *Visual History. Ein Studienbuch*, Göttingen 2006, S. 134–148; Kathryn T. LONG, »Cameras »never lie««. The Role of Photography in Telling the Story of American Evangelical Missions, in: *Church History* 72 (2003), S. 820–851. Zur Polyvalenz von Fotos vgl. Paul JENKINS, *Camera evangelistica – camera lucida? Trans-border experiences with historical photographs from a mission archive*, in: Michael ALBRECHT u.a. (Hg.), *Getting Pictures Right. Context and Interpretation*, Köln 2004 (*Topics in African Studies* 3), S. 117–140.

Kontext wären viele der Bilder anders konnotiert worden; in den untersuchten Missionszeitschriften war in Bezug auf die Bilder wie bei den Texten der Religionsbegriff sehr ausgeweitet worden. Die Gruppierung der Bilder in unterschiedliche Kategorien wurde von mir unternommen anhand der häufig auftretenden Bildinhalte bzw. -unterschriften. Der Beitrag schließt mit einer Conclusio zur medialen Konstruktion von *eigener* und *fremder* Religion und Religiosität und zeigt auf, wie diese zur Evangelisation in Europa ebenso dienen sollte wie zur Konstruktion einer Vorstellung von Einheit »echter« Christinnen und Christen weltweit.

### 1. Bildprogramme der Zeitschriften und Einbettung der Bilder in den Text

Der *Evangelische Heidenbote* veröffentlichte Bilder ab 1846, das *Barmer Missionsblatt* ab 1879. Daher war die Bebilderung der Zeitschrift beim *Heidenboten* 1871 bereits etabliert, während das *Missionsblatt* zunächst noch gar keine Bilder zeigte. Auch der Übergang von Stichen zur Veröffentlichung von Fotografien wurde in Barmen später als in Basel vollzogen – wobei in beiden Fällen die Übergänge fließend waren und beides lange nebeneinander stand. Trotz der deutlichen Zunahme des Drucks von Fotografien seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurden weiterhin immer wieder Stiche veröffentlicht. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war in beiden Zeitschriften die Qualität der Fotos so schlecht (und die der Drucke so gut), dass es, gerade wenn der Band der Zeitschrift schlecht erhalten ist, bisweilen schwer ist, am Bild zu entscheiden, ob eine Fotografie oder ein Stich gedruckt worden war oder ein Stich auf der Basis eines Fotos<sup>8</sup>. In seltenen Fällen hat der Herausgeber angegeben, dass es sich um einen Stich »nach einer Photographie« handelte; an anderen Stellen ist es anhand der Herkunftsangabe des Bildes zu erkennen<sup>9</sup>. Die damalige Zuschreibung von größeren Wahrheitswerten zu Fotografien bzw. Stichen ist in der Forschung umstritten. In den Veröffentlichungen in *Heidenbote* und *Missionsblatt* ist nicht zu erkennen, ob die Herausgeber die eine oder andere Form für aussagekräftiger oder überzeugender hielten.

Bis zum Ersten Weltkrieg zeigte der *Heidenbote* durchgängig mehr Bilder als das *Missionsblatt*, und während des Krieges hörte das *Missionsblatt* ab 1916 ganz auf, Bilder zu drucken, während der *Heidenbote* mit der

8 Vgl. dazu auch Paul JENKINS, The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa and the Portrayal of Indigenous People and Culture, in: African Studies Association 20 (1993), S. 89–118.

9 Zum Beispiel *Heidenbote* (1877), S. 73. *Missionsblatt* (1880), S. 29, auf dem Stich ist angegeben: »Russel Richardson Photo sc«.

Bebilderung seiner Artikel fortfuhr, wenn auch in reduziertem Umfang. 1917 und 1918 zeigte er mehr ältere Bilder als üblich und griff 1918 auch in größerem Umfang wieder auf Stiche zurück.

In beiden Zeitschriften wurden die Bilder in der Regel in Texte eingebettet, manchmal standen ihnen auch nur kurze Erläuterungen zur Seite. Nicht immer fanden sich die Texte auf derselben Seite wie die Bilder, manchmal standen sie eine oder, seltener, zwei Seiten vor oder nach den Texten. In sehr wenigen Fällen bezogen sich Texte auf Bilder aus anderen Ausgaben der Zeitschriften, zumeist vom Vormonat, oder das Bild zum Text fand sich erst im Folgemonat. Einmal wurde das damit erklärt, dass das zum Text gehörige Bild noch nicht in Basel angekommen sei. Der *Heidenbote* veröffentlichte zudem in manchen Jahren Bilder zu bestimmten Themenreihen, 1873 zum Beispiel könnten die Bilder unter dem Titel »Menschen in Coorg (Südin-dien)« zusammengefasst werden. Die meisten dieser Bilder wurden erklärt, aber insbesondere am Ende der Reihe, gegen Jahresende, konnten auch Bilder ohne Erklärungen gedruckt werden.

Dass die überragende Mehrheit der Bilder zu Texten gehörte, bedeutet aber noch nicht, dass sie – laut Bildunterschrift – dieselbe Aussage hatten wie die Texte. Im Gegenteil, oftmals illustrierten die Bilder etwas anderes als die Hauptaussage des Textes. Manchmal standen sie in lockerem Zusammenhang, manchmal war der Zusammenhang so locker, dass er einzig über den Ort oder die Region, über die berichtet wurde, gegeben war. Dann war das Bild eingebettet in einen Text und stellte eine Gegebenheit aus der Region dar, über die im Text berichtet wurde. In vielen Fällen jedoch zeigten die Bilder das *Andere* zum Text, das »Heidentum« im Gegensatz zu den Beschreibungen vom Christentum in den Texten. Die Bilder wirkten dadurch teilweise wie ein Korrektiv zum Text. Häufiger noch wurde in ihnen medial, »sichtbar«, ein Hintergrund für die Texte über Christianisierung konstruiert, der wohl die Fähnisse und Fortschritte der Christianisierung umso deutlicher leuchten lassen sollte.

Der größte Teil der Texte streifte die nichtchristlichen Religionen nur nebenbei und stellte stattdessen die Erfolge der Mission und die Christianisierung des jeweiligen Gebietes heraus. Die Bilder hingegen zeigten häufig nichtchristliche Religionen, sie zeigten das sogenannte »Heidentum«. Auffällig ist hierbei auch, dass trotz aller Unterscheidung zwischen dem Islam und anderen nichtchristlichen Religionen im Text die Bilder eigentlich nur die Dichotomie zwischen Christentum und »Heidentum« kannten<sup>10</sup>. Eine Unterscheidung zwischen monotheistischen und nichtmonotheistischen Religionen lässt sich im Bildprogramm nicht ausmachen.

10 Nach Rudolf Stichweh ist die Unterscheidung zwischen »Christen« und »Heiden« eine Strategie der Ausgrenzung. Diese würde aufgehoben durch die genauere Angabe von Re-



Das bedeutet, dass das Bildprogramm recht eigenständig war. Die Bilder wirkten als das *Andere* und konstruierten fast rein über die Bildsprache bzw. die Bildunterschriften die nichtchristlichen Religionen. Dies gilt insbesondere für den *Evangelischen Heidenboten*. Das *Barmer Missionsblatt* druckte prozentual deutlich häufiger Bilder ab, auf denen Christen oder christliche Religionsausübung gezeigt wurden. Wie in den Texten, so war es auch in seinen Bildern stärker als der *Heidenbote* auf eine Evangelisierung in Deutschland ausgerichtet<sup>11</sup>. Gleichzeitig wirkten nicht nur seine Texte, sondern auch seine Bilder von anderen Religionen noch stärker abwertend als die im *Heidenboten*, der auch ethnographische Texte und Bilder abdrucken konnte – die ihrerseits wiederum stereotypisierend wirkten, aber nicht so sehr im Sinne der »Wildheit« und religiöser *Fremdheit* als vielmehr im Sinne ethnographischer Klassifikationen von Menschen, »Religionen«, »Kulturen« und Gesellschaften.

Bei vielen der Bilder funktionierte die Zuschreibung als Darstellung von »christlichen Menschen bzw. Religion« einerseits und »nichtchristlichen Menschen bzw. Religion« andererseits mehr über die Bildunterschriften als über die Bildinhalte, wie im Folgenden an einigen Beispielen gezeigt wird. Gleichzeitig wurde durch die Fülle der Bilder und die jeweiligen Zuschreibungen ein Eindruck über das Aussehen von »christlicher« und »nichtchristlicher« Religiosität konstruiert, der sich im Laufe der Zeit verfestigte.

## 2. Religion in Bildern

### 2.1 Religionsausübung

Wenn Religion dargestellt werden soll, ist eine der wichtigsten Fragen, wie die Religionsausübung bebildert wird. Dabei fällt auf, dass der *Heidenbote* ein anderes Bildprogramm hatte als das *Barmer Missionsblatt*. Im *Heidenboten* fand sich von Beginn auch eine Art von »Religionsethnographie«, eine Art religionswissenschaftlicher Bilder, auf denen nichtchristliche Religionen zwar häufig stereotypisierend, aber nicht im religiösen Sinne wertend gezeigt wurden. Orientalistisch und romantisierend mutet zum Beispiel ein Bild an,

ligionszugehörigkeiten wie »Hindu« oder »Muslim«. Die Missionszeitschriften wenden hier wie so oft beide Strategien an, Ausgrenzung und Anerkennung. Rudolf STICHWEH, Die Begegnung mit Fremden und die Selbstbeobachtung von Gesellschaften, in: Judith BECKER/Bettina BRAUN (Hg.), Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein, Göttingen 2012 (VIEG Beiheft 88), S. 15–26, hier S. 25.

<sup>11</sup> 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 SOBOŤH u.a. (Hg.), »Schrift soll leserlich seyn«. Der Pietismus und die Medien. IV. Internationaler Kongress für Pietismusforschung 2016, Halle 2016, S. 149–159.

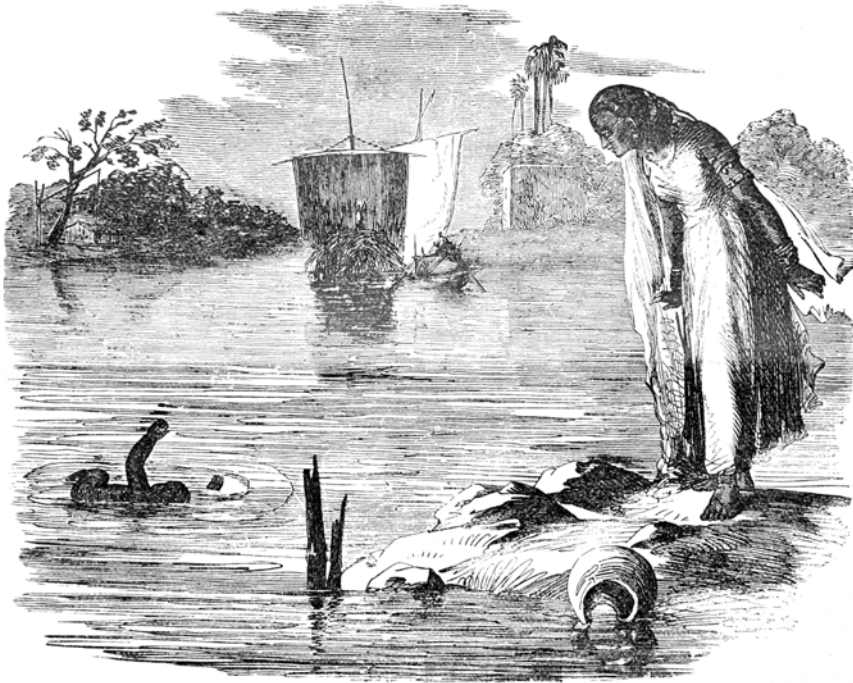


Abbildung 1: *Der evangelische Heidenbote* 1892, S. 45: »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß«.

das der *Heidenbote* 1872 unter dem Titel »Mohammedaner auf der Pilgerfahrt nach Mecca« druckte<sup>12</sup>. Der zugehörige Text ging unter anderem auf die Situation im Nahen Osten ein und erklärte, das erhoffte Weltende könne nicht eintreten, solange »das Evangelium vom Reich noch nicht gepredigt ist auf dem ganzen Erdkreis, zum Zeugnis allen Völkern«<sup>13</sup>. Das Bild zeigte also das *Andere*, das nach Meinung des Herausgebers vom Weltende abhielt. Erst im Zusammenspiel mit dem Text bekam es seine religiös-wertende Note.

Dies weist auf einen zentralen Punkt hin: Abgesehen vom Bildinhalt konnten im Kontext der hier untersuchten Missionszeitschriften drei Zusammenhänge über die Wahrnehmung der Bilder als religiöse Bilder entscheiden: die Bildunterschrift, der Text, in dessen Zusammenhang sie gedruckt wurden, und die durch eine Vielzahl von Texten im Laufe der Jahre etablierten Konstruktionen der jeweiligen Religion oder Weltgegend. Insbesondere in

<sup>12</sup> *Heidenbote* (1872), S. 21.

<sup>13</sup> *Ebd.*, S. 22.

Bezug auf Indien verstärkten aufgrund der Kontextualisierung auch solche Bilder religiöse Stereotypisierungen, die eigentlich ethnographisch oder auf andere Weise darstellend gelesen werden könnten, wie Bilder über Kastenpraktiken. Bis zu Beginn des Kaiserreichs hatte sich jedoch in Basler Kreisen die Auffassung etabliert, in Indien seien Religion und Kultur untrennbar miteinander vermischt, jede Lebensäußerung sei religiös geprägt, wodurch auch diese Bilder als mediale Darstellungen religiöser Praktiken interpretiert werden konnten.

Auf der anderen Seite gab es auch stark abwertende, ja abschreckend gemeinte Bilder, die ebenfalls die nichtchristlichen Religionen illustrieren sollten. Dazu gehörten im Blick auf Indien insbesondere Bilder, die inhumane Tätigkeiten zeigten wie die Mutter, die ihr Kind in den Ganges wirft (Abbildung 1). Hier war es die Bildunterschrift, die die Abbildung mit der Frage von Religion bzw. »Heidentum« in Verbindung brachte: »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß.« Sowohl der Verweis auf das »Heidentum« als auch der Opfergedanke evozierten die religiöse Kontextualisierung. Die Bezeichnung als »Opfer« wird die Wahrnehmung als *fremd*, »wild«, »unzivilisiert« und »heidnisch«, als das völlig *Andere* verstärkt haben, konnte es für die Missionsunterstützerinnen und -unterstützer doch nur ein Opfer geben, das Jesu Christi. In diesem Bild unterstreichen zudem die Körpersprache der Mutter und das Strampeln des untergehenden Kindes den Eindruck der Grausamkeit.

Diese mediale Repräsentation von Grausamkeit gegenüber einem unschuldigen und wehrlosen Neugeborenen konnte im Zusammenhang mit dem Sati, der Witwenverbrennung, gelesen werden, gegen die Mission wie Kolonialherrschaft polemisierten und vorgingen und die das Bild von Inderinnen und Indern, ihrer Religion und ihrer Kultur in Europa prägten. Im Namen der Religion wurden hier, so die Aussage, auch Menschen umgebracht. Überhaupt würden Tiere, so der Tenor der Zeitschriften, oft besser behandelt als Menschen. Diesen in ausführlicheren Texten wiederholt hergestellten Bezug illustrierten die Herausgeber zum Beispiel mit einem Stich von einem Elefanten, der medizinisch behandelt wurde<sup>14</sup>.

Die angenommene inhumane Religiosität in Indien zeigten auch Bilder von Fakiren, die ausgemergelt, dreckig und in Lumpen gekleidet abgebildet wurden<sup>15</sup> und, so die wiederholte Botschaft in Berichten aus Indien, im Hinduismus als Inbegriff religiöser Erfolge galten. Ihnen gegenüber standen Bilder von reich gewandeten Brahmaninnen und Brahmanen<sup>16</sup>. Brahmanen hingegen waren früh in der Darstellung des *Heidenboten* zu den Gegenspielern

14 Heidenbote (1900), S. 29.

15 Vgl. Missionsblatt (1880), S. 29; (1900), S. 79.

16 Vgl. Heidenbote (1886), S. 12; (1887), S. 53; (1888), S. 69.



Abbildung 2: *Das Missions-Blatt* 1879, 85: »Meria's (zu Opfern auserlesene Mädchen) in Indien«. Vgl. auch *Missionsblatt* (1886), S. 61.

der christlichen Mission stilisiert worden. Ihre in manchen der Abbildungen reichen Gewänder und Schmuck illustrierten mithin sowohl nach hinduistischen Maßstäben, wie sie die Leserinnen und Leser des *Heidenboten* kannten, als auch nach den Maßstäben der Unterstützerverkreise als erweckte »echte« Christen Verfall, Verderbnis oder andere negativ konnotierte Lebensweisen.

Auf eine andere Weise wurde die unterstellte Inhumanität deutlich im mehrfach gedruckten Bild von *Merias*, »zu Opfern auserlesenen Mädchen« (Abbildung 2). Hier ist im Gegensatz zu Abbildung 1 die Grausamkeit ohne den zugehörigen Text – 1879 ohne die Bildunterschrift – nicht zu erkennen. Das Bild zeigt gutaussehende junge Frauen in züchtiger Kleidung vor dekorativem Hintergrund. Im Zusammenhang aber mit der Erklärung, dass diese jungen Frauen geopfert werden sollten, wurde erst recht die Grausamkeit deutlich. Jugend und Schönheit der Frauen standen in diametralem Widerspruch zu dem ihnen vorgesehenen Schicksal.

Bei der medialen Repräsentation von afrikanischen Religionen in den Missionszeitschriften stand das *Fremde* und »Wilde« im Vordergrund, womit bestimmte, dauerhaft beständige Vorstellungen von »afrikanischen Religionen« erzeugt wurden. Gemeint waren damit ethnische Religionen auf dem afrikanischen Kontinent. Christentum und Islam galten zumeist nicht als »afrikanisch«, was sich in den Bildunterschriften daran zeigte, dass sie als »in Afrika« bezeichnet wurden. In Blick auf »afrikanische Religionen« wurden den Bildunterschriften zufolge arkane Praktiken gezeigt, Zauberdoktoren, »wilde« religiöse Tänze oder Geheimgesellschaften<sup>17</sup>. Warum Geheimgesellschaften bereit waren sich fotografieren zu lassen oder ob es sich tatsächlich um Geheimgesellschaften handelte, lässt sich anhand der publizierten Bilder – zunächst ausschließlich Stiche, dann auch Fotografien – nicht entscheiden. Während Religion in Indien als grausam, aber organisiert abgebildet wurde, wurden Religionen in Afrika als weniger grausam, dafür stärker unheimlich und viel »wilder« dargestellt. Hier wurden also im Blick auf Indien und auf Afrika zwei unterschiedliche Arten von *Fremdheit* konstruiert: Grausamkeit auf der einen und »Wildheit«, Unheimlichkeit auf der anderen Seite. Die Religionen in Indien und Afrika wurden damit, den verbreiteten Auffassungen der Zeit gemäß, als »Hochreligionen« und »primitive« Religionen auch medial konstruiert. Das *Eigene*, das dem implizit gegenüberstand, das Christliche, waren einerseits Liebe, Mitmenschlichkeit und, theologisch gewendet, Vergebung und andererseits Ruhe, Ordnung und Sicherheit. Dies sind genau die Begriffe, die in den Texten über Christsein und christliches Leben im Zentrum standen.

Von Zeit zu Zeit wurden in den Zeitschriften auch Zeichnungen von Göttern, insbesondere indischen, abgedruckt, später auch Bilder von

17 Vgl. Heidenbote (1890), S. 52; (1909), S. 85.

Götterstatuen aus Afrika oder Asien. Der Druck solcher Bilder in den Zeitschriften mag nicht primär religionsethnographischen Zwecken gedient haben, sondern die Bilder demonstrierten ebenso wie Berichte über das Umwerfen von Götterstatuen oder ihre Zweitverwendung im Hausbau die Nichtigkeit dieser Statuen sowie der Götter, die durch sie repräsentiert wurden<sup>18</sup>. Zudem wurden fast ausschließlich Bilder von sehr kleinen Götterstatuen gedruckt. Auch dies sollte deren Machtlosigkeit illustrieren, gerade wenn man bedenkt, dass Natur und Gebäude häufig sehr groß und fast übermächtig dargestellt wurden. Ihnen gegenüber erschienen die Menschen klein, gleichzeitig überragten die meisten Menschen die Götterstatuen um ein Vielfaches, und auch Statuen ohne daneben stehende Menschen waren so aufgenommen, dass sie klein und ohnmächtig wirkten. Dass man sie überhaupt zeigte, zeigen konnte, demonstrierte ferner ihre Bedeutungslosigkeit. Die Bilder dienten gleichzeitig der Abbildung und der Entmächtigung<sup>19</sup>.

Besonders eindrücklich wurde die Entmächtigung nichtchristlicher Religionen und Heiliger durch die Abbildungen zweier Fotos im *Evangelischen Heidenboten* aus dem Jahr 1917. Sie zeigten den Heiligen Shri Halkeri kurz vor seinem Tod und dann seine »göttlich verehrte Leiche«<sup>20</sup> und gaben damit nach Ansicht der Herausgeber diese Art von Heiligenverehrung der Lächerlichkeit preis.

Insgesamt fällt beim *Heidenboten* die Vermischung von Religion und Alltag auf. Viele Bilder lassen sich nicht eindeutig einer Kategorie zuordnen. Dies spiegelte die Auffassung der Basler Mission, dass die Religion alle Bereiche des Lebens präge<sup>21</sup>. Das galt nicht nur, aber in besonderer Weise für Indien, wo das Kastensystem als religiös untermauert wahrgenommen wurde und dieses wiederum als prägend für Alltag, Beruf, Kultur. Dass Kasten nicht in allen Regionen Indiens eine große Bedeutung hatten, wurde in den Texten selten deutlich, in den Bildern kam diese innerindische Differenzierung gar

18 Vgl. Heidenbote (1886), S. 77; (1914), S. 129; Missionsblatt (1896), S. 29 für Götterstatuen. Schon dass diese Götter gezeichnet oder fotografiert und in einer europäischen Zeitschrift abgebildet werden konnten, schien ihre Entmächtigung performativ zu demonstrieren. Bilder, die Verbrennungen von Götterstatuen zeigen – in der schwedischen Mission der Zeit ein fester Topos –, wurden weder im *Heidenboten* noch im *Missionsblatt* publiziert. Vgl. Lotten GUSTAFSSON REINIUS, I återskenet av utbrunnen eld. Om delandet av fotografiska samlingar, in: Marianne LARSSON u.a. (Hg.), I utkanter och marginalia. 31 texter om kulturhistoria, Stockholm 2015, S. 41–53.

19 Vgl. Philipp STOELLGER/Thomas KLIE (Hg.), Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen 2011 (HUTh 58).

20 Heidenbote (1917), S. 6f., Zitat S. 7. Zu einer Interpretation der Darstellung von Tod und Toten aus Sicht christlicher Theologie vgl. Philipp STOELLGER, Zur Einleitung: Spur des Todes im Bild oder: vom Todbild zum Bildtod und zurück, in: Ders./Jens WOLFF (Hg.), Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie, Tübingen 2016 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 68), S. 1–80.

21 Vgl. BECKER, *Conversio* im Wandel, S. 307–357.

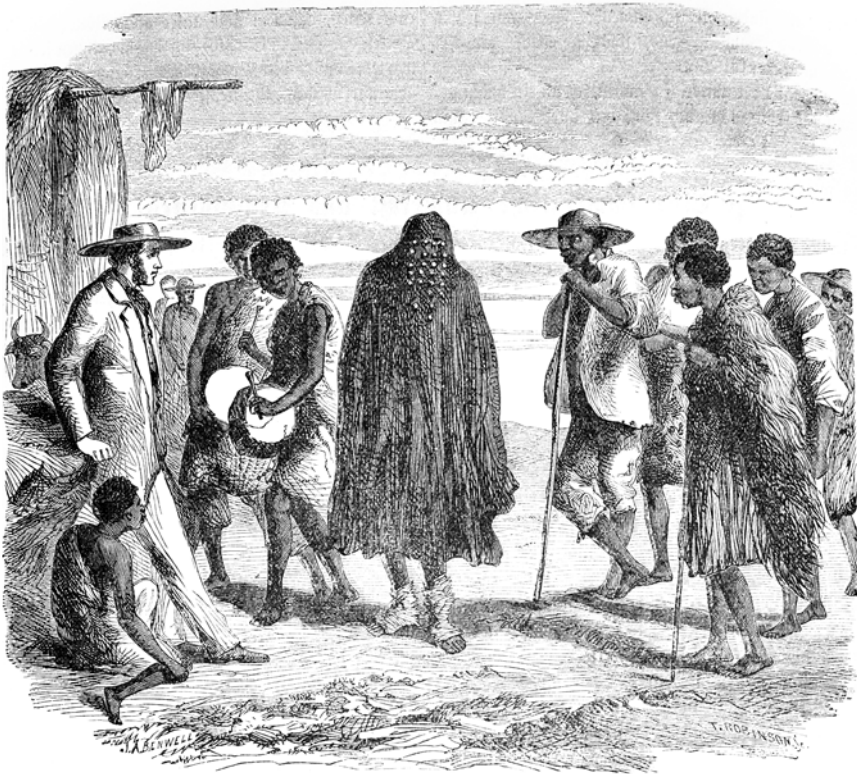


Abbildung 3: *Das Missionsblatt* 1891, S. 76: »Ein afrikanischer Zauberdoktor«.

nicht vor. Da aber die Kasten auch die Essensbereitung und erst recht das Essen beeinflussten, sind Bilder wie die »Bewahrung der Kaste beim Essen« ebenfalls als religiös verstanden zu interpretieren<sup>22</sup>: Ein vor seinem Essen kniender Brahmane hält mit großer Geste und weit geöffnetem Mund und Augen einen im Hintergrund gehenden niedrigkastigen Mann nicht nur vom Essen, sondern auch vom Näherkommen ab.

Ab Ende der 1890er Jahre druckte der *Heidenbote* zunehmend auch Fotos von Religionspraxis im Vollzug, von einer Prozession oder einer Menschenmenge bei einem Fest zu Ehren eines hinduistischen Gottes, seltener von nichtchristlichen Gottesdiensten im engeren Sinne oder religiösen Tänzen.

<sup>22</sup> Barmer Missionsblatt (1881), S. 92.

Gottesdienste wurden vor allem fotografiert und abgebildet, wenn sie christlich waren. Die Missionszeitschriften dienten immer auch der Selbstvergewisserung und dem Beweis, dass der Einsatz für die Mission lohnte. Dies illustrierten zunehmend auch Fotos von Missionspredigten und Gottesdiensten indigener Christen. Dabei waren häufig auch die Prediger indigen<sup>23</sup>; dies schien erst recht zu beweisen, welch großen Erfolg die Mission gehabt habe. Das galt für das *Barmer Missionsblatt* in einem noch stärkeren Maße als für den *Heidenboten*. Auch wenn in der Realität den indigenen Christen zumeist die Gleichstellung mit den europäischen Missionaren versagt blieb und dies auch in den Texten klar war, so zeigte doch das Bildprogramm Erfolg über die Darstellung ebendieser Prediger, sowohl in Aktion, in Gottesdienst oder Unterricht, als auch in Einzelportraits. 1908 druckte der *Heidenbote* ein Foto, auf dem ein indischer Pfarrer einen anderen ordinierte<sup>24</sup>.

Das *Barmer Missionsblatt* druckte unvergleichlich weniger Bilder über Religionsausübung als der *Heidenbote*, selbst wenn man bedenkt, dass es insgesamt weniger Bilder zeigte. Zudem betonten die Bilder von nichtchristlichen Religionen im *Missionsblatt* seit Beginn deutlich häufiger die *Fremdheit* und Andersartigkeit der Religionen. Oft wurde dieser Eindruck erzielt, indem »wilde« Motive ausgewählt wurden: Dolchtänze, Zauberdoktoren, Totenköpfe, religiöse und nichtreligiöse Tänze, die aus Perspektive europäischer Christinnen und Christen des 19. Jahrhunderts und insbesondere der religiös Konservativen »wild« und/oder bedrohlich aussahen (Abbildung 3). Dazu kamen als religiöse Praktiken Opfer und Opferungen, Orakel, Bilder von Anbetung und Heiligen. All dies schien sehr fremd, inszenierte die *Anderen*, Nichteuropäer, Nichtchristen, als unheimlich und bediente die große Faszination der zeitgenössischen Leserschaft mit dem *Fremden*<sup>25</sup>.

Wie im *Heidenboten*, so wurde auch im *Barmer Missionsblatt* der Islam deutlich seltener dargestellt als andere nichtchristliche Religionen<sup>26</sup>. Das erste Bild, eine Fotografie, stammt von 1899 und zeigt »Mekkapilger auf Sumatra«<sup>27</sup>. Die Religionszugehörigkeit der abgebildeten Männergruppe war für ein europäisches Publikum einzig durch die Bildunterschrift zu erkennen – und möglicherweise durch die Kopfbedeckung zu erraten.

Erst gegen 1910 begann das *Barmer Missionsblatt* in nennenswertem Ausmaß mit einer Art von Religionsethnographie, die im *Heidenboten* schon

23 Vgl. z.B. Ebd. (1903), S. 12; (1904), S. 12f.; (1907), S. 11.

24 *Heidenbote* (1908), S. 33.

25 Zur Figur des Unheimlichen in Situationen kultureller Kontakte vgl. Homi K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007 (Stauffenburg Discussion 5), S. 181–206.

26 Das Judentum kam in beiden Zeitschriften im Kaiserreich in bildlichen Darstellungen nicht vor.

27 *Missionsblatt* (1899), S. 47.



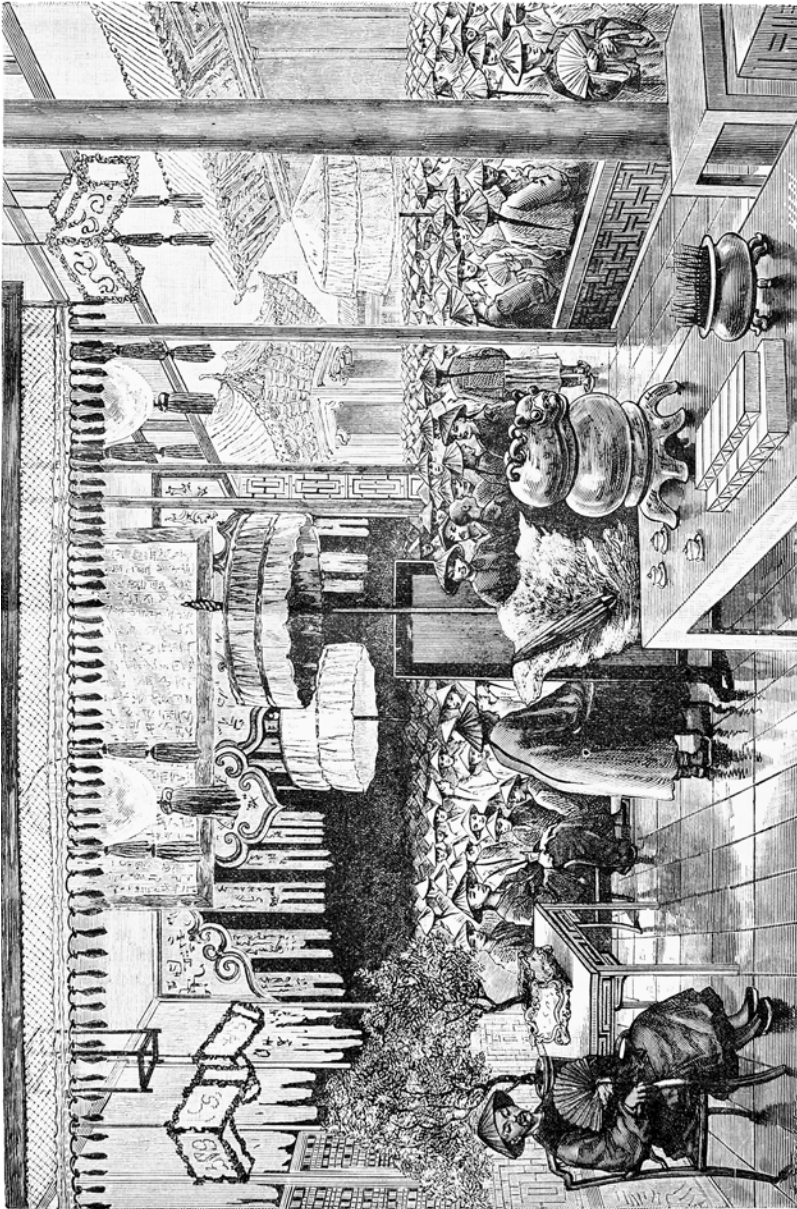


Abbildung 4: *Das Missionsblatt* 1883, S. 20: »Gottesdienst im Tempel Fumiao zu Han-tschung-fu«.



Abbildung 5: *Das Missionsblatt* 1887, S. 28: »Predigt eines eingeborenen Missionars vor einem afrikanischen König in Lagos (Westafrika).« Die Bildunterschrift diente zugleich als Überschrift für den zugehörigen halbseitigen Text.

seit Jahrzehnten bestanden hatte. Ein sehr seltenes frühes Beispiel ist indes die Abbildung eines Gottesdienstes in China (Abbildung 4), die stark an einen Empfang erinnert und exotisierende Vorstellungen vor allem durch die Dekoration und die Kleidung der Abgebildeten evoziert.

Die unterschiedliche Ausrichtung der Zeitschriften zeigt sich auch bei den Abbildungen von religiösen Gebäuden, Kirchen, Tempeln und Moscheen. Während der *Heidenbote* in den 1870er und 1880er Jahren viele Stiche von Tempeln und Moscheen und deutlich seltener Kirchen abbildete, zeigte das *Missionsblatt* fast gar keine Tempel oder Moscheen, sondern konzentrierte sich ganz auf Kirchen und Kapellen, die ab Ende der 1890er Jahre einen großen Teil der Fotos ausmachten. Es wurden auch Kircheninnenräume und Bilder vom Bau neuer Kirchen gedruckt. Auch diese Bilder zeigten das *Eigene*, Missionserfolge, und dienten der Selbstvergewisserung, während der *Heidenbote* stärker ethnographisch interessiert das *Andere*, Nichtchristliche abbildete.

Allerdings druckte auch er ab 1890 zunehmend Fotos von Kirchen und Missionshäusern. Insbesondere letztere scheinen die Leserinnen und Leser des *Heidenboten* interessiert zu haben. Gleichzeitig konnte so in die Welt der Mission eingeführt werden, und die Missionarinnen und Missionare ebenso wie Konvertiten wurden in Bezug auf die christliche Kirche abgebildet, denn häufig standen sie im Vordergrund der Gebäude, teils in Bewegung, teils in die Kamera blickend. Damit wurde ein bestimmtes Bild von Mission vermittelt. Die Bilder von Tempeln und Moscheen aber zeigten, gerade aufgrund ihrer Menge, auch die Vielfalt der nichtchristlichen Religionen.

Das »klassische« Predigtmotiv, der Missionar mit Tropenhut, umringt von asiatischen oder afrikanischen Menschen, die ihm mehr oder weniger aufmerksam zuhören, druckten die Zeitschriften nur relativ selten ab. Auffällig ist, dass der *Heidenbote* fast ausschließlich die Predigt durch weiße Männer zeigte, während das *Barmer Missionsblatt* das Motiv insgesamt noch seltener druckte, und wenn, dann meistens indigene Christen in den Mittelpunkt stellte (Abbildung 5). Damit illustrierte es sowohl den Missionserfolg als auch, ob bewusst oder unbewusst, die Indigenisierung des Christentums. Eine Ausnahme in diesem Themenkomplex bildet ein Stich, der 1898 mit der Bildunterschrift »Bibelverkauf in Uganda« gedruckt wurde<sup>28</sup>, und auf dem ein Missionar im Hintergrund eine Bibel in die Höhe streckt, während sich um ihn herum afrikanische Männer, Frauen und Kinder aufgeregt und »wild« nach den Bibeln recken. Angeschlossen hat sich der Szene noch ein in hohem Tempo herbeieilender Hund, der mit zu der in dem Bild gezeigten Unruhe beiträgt. Ob der Künstler darstellen wollte, dass die Menschen die Bibeln zum Lesen haben wollen – ob er also die schnelle Verbreitung des Christentums

28 *Missionsblatt* (1898), S. 39.

illustrieren wollte – oder ob er zeigen wollte, dass die Menschen die Bibel, wie häufig berichtet wurde, am Ende zerreißen würden und die Aufregung eher auf die endgültige Zerstörung weist, ist nicht klar. Eindeutig ist jedoch, dass die auf dem Bild gezeigte Haltung der in der Erweckungsbewegung für »echtes« Christentum so wichtigen Ruhe und Frieden widerspricht<sup>29</sup>.

## 2.2 Christliche Riten, Feiern und Vereinigungen

Christliche Gottesdienste und Feiern wurden im *Missionsblatt* schon früher abgebildet als im *Heidenboten*. Letzterer begann erst 1907 mit dieser Art von Bildern, zeigte dann aber eine große Bandbreite: Missionsfeste, Synoden, Stationseinweihungen, eine Aufführung des Oratoriums »Elias«, Weihnachtsfeiern, die Einweihung einer Kapelle, einen Feldgottesdienst. Das *Missionsblatt* indessen druckte hauptsächlich Fotos von Gottesdiensten, zumeist open air, 1903 aber auch ein Bild »im Gottesdienst« und eine Gesangsstunde, 1909 den »Zug zur Kirche«. Das erste Bild von einem Gottesdienst erschien schon 1893, ab 1903 wurden solche Bilder regelmäßig gedruckt. Da das *Missionsblatt* genauso viele Bilder zu Gottesdiensten und Feiern druckte wie der *Heidenbote*, hat es in Relation viel mehr Bilder gezeigt. Dies demonstriert die Bedeutung, die die Herausgeber solchen Bildern beimaßen. Insgesamt wird deutlich, dass das *Missionsblatt* eine zentrale christliche Praxis illustrierte, während der *Heidenbote* das Besondere zeigte. Wie auch bei anderen Aspekten wollte das *Missionsblatt* bestätigen, christliche Glaubenspraktiken zeigen und Glauben bei den europäischen Unterstützerkreisen stärken, während der *Heidenbote* Vielfalt abzubilden suchte. Selbst im Blick auf gelebte christliche Religiosität wurden die unterschiedlichen Ansätze deutlich: Das *Missionsblatt* vereinheitlichte mit der Fokussierung auf die Gottesdienstausübung, der *Heidenbote* zeigte die Vielfalt christlicher Religionspraktiken. Beide aber illustrierten mit ihren Bildern von christlichen religiösen Praktiken das *Eigene*.

Von den christlichen Riten und Zeremonien spielte im Rahmen der Mission die Taufe eine besondere Rolle. Taufkandidatinnen und -kandidaten wurden oft abgebildet, manchmal als Einzelpersonen, häufiger in Kleingruppen, manchmal auch in größeren Gruppen, die die Menge der Getauften vor Augen führten. Der *Heidenbote* zeigte 1908 auch ein Foto einer Taufhandlung<sup>30</sup>, sonst wurden meistens nur die Täuflinge porträtiert. Ebenfalls im *Heidenboten* gab es gelegentlich Bilder von Konfirmationen bzw. Konfirmandinnen und Konfirmanden; beide Zeitschriften zeigten christliche

29 Zur Bedeutung der Ruhe vgl. BECKER, *Conversio* im Wandel, S. 244–251.

30 *Heidenbote* (1908), S. 73.

Hochzeiten, Hochzeitsvorbereitungen oder Brautpaare. Während die Taufbilder den Erfolg der Mission demonstrierten und auf das primäre Ziel der Missionsgesellschaften und ihren Sinn hinwiesen, zeigten Konfirmationsbilder die Verstetigung der Gemeinden und den sicheren Kirchenbau. Sie untermalten, dass nicht nur getauft wurde, sondern dass die indigenen Christinnen und Christen so lange im Glauben wuchsen, dass sie konfirmiert werden konnten. Damit wurden die indigenen Gemeinden den europäischen Gemeinden parallelisiert. Die Konfirmationsbilder wiesen damit auf die Institutionalisierung der Gemeinden ebenso hin wie auf die Festigkeit des Glaubens bei den indigenen Christen und ihre Gleichheit zu europäischen Christen und Gemeinden. Die Bilder zu Eheschließungen hingegen illustrierten eine als zentral wahrgenommene Amtshandlung und darin ebenfalls eine Institutionalisierung. Über diese hinaus aber zeigten sie, dass das Christentum auch in das Leben und die Kultur der indigenen Christinnen und Christen adaptiert wurde und demonstrierten damit für die europäische Leserschaft eine wahrgenommene Christianisierung von afrikanischen und asiatischen Kulturen. Zudem konnten diese Bilder als Versicherung verstanden werden, dass indigene christliche Familien gegründet und die Kinder im christlichen Glauben erzogen wurden.

Ab 1890 zeigte das *Barmer Missionsblatt* Bilder von Vereinen, genauer: von Musikvereinen, in der Regel Posaunenchor<sup>31</sup>, welche das Wachstum der lokalen Gemeinden demonstrieren sollten. Gleichzeitig illustrierten diese Bilder eine Parallelität in religiösen Praktiken und Vereinsbildungen in Europa und den Missionsgebieten. Die Leserinnen und Leser konnten darin *Eigenes* erkennen und sich, so sie selbst einem Verein angehörten, mit den Abgebildeten identifizieren. Solche Bilder konnten auch als Zeichen der weltumspannenden Einheit christlicher Religion und Religiosität gelesen werden.

Ein Bild von 1890 bildet die Mitglieder des Posaunenchores in indigener Tracht ab<sup>32</sup>, während die Bilder von Posaunenchor<sup>31</sup> sich sonst, sowohl im *Missionsblatt* als auch im *Heidenboten*, dadurch auszeichneten, dass die Vereinsmitglieder europäische Kleidung trugen. Im Vergleich zu den Tauf- und Eheschließungsbildern fällt diese Europäisierung besonders ins Auge: Die Instrumente waren europäisch, und so auch die Kleidung. Dasselbe gilt für die anderen Vereine, die ausschließlich im *Heidenboten* abgebildet wurden: Blaukreuz-Vereine, CVJM, Jünglingsvereine, eine Studentenkonferenz. Auch

31 Die evangelischen Posaunenchor<sup>e</sup> heutiger Prägung entstammen der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, mithin den Unterstützergruppen der Missionsgesellschaften. Vgl. URL: <<http://www.epid.de/wer-wir-sind>> (21.07.2017).

32 *Missionsblatt* (1890), S. 37.



Abbildung 6: *Das Missionsblatt* 1885, S. 13: » Ein König der Ovambo. Eva Maria, der Erstling der Ovambo« [Originalproportionen].

ihre Mitglieder traten fast ausschließlich in europäischer Kleidung auf. Dies suggerierte Seriosität und demonstrierte zugleich den Anschluss an westliche Konventionen und die Gleichheit mit den Mitgliedern westlicher Vereine<sup>33</sup>.

### 2.3 Christen und »Heiden«

Ein beliebtes Motiv in den Missionszeitschriften war das Thema »Christen und Heiden«. Im *Barmer Missionsblatt* gab es überdurchschnittlich viele Bilder zu diesem Themenkomplex, selbst in absoluten Zahlen mehr als im *Heidenboten*. Hier fanden sich auch mehrfach direkte Gegenüberstellungen, beginnend 1885 mit dem Doppelporrait »Ein König der Ovambo. Eva Maria, der Erstling der Ovambo« (Abbildung 6), zwei Stichen. Dem karikaturartig

<sup>33</sup> Bilder von Frauenvereinigungen gab es jenseits von Handarbeitskreisen bis zum Ende des Kaiserreichs nicht.

dargestellten, übergewichtigen, mehr oder weniger unbedeckten – ein Lendenschurz ist nicht zu erkennen – namenlosen König, der die Betrachter nicht anblickt, sondern mit finsterem Gesichtsausdruck in die Ferne bzw. auf das Bildnis von Eva Maria starrt, wird die nach der ersten Frau und der Mutter Jesu benannte erstgetaufte Eva Maria gegenübergestellt, die »züchtig« (europäisch) gekleidet, mit direktem Blick die Betrachter ansieht und einen ruhigen, friedlichen Gesichtsausdruck aufweist, der ihren christlichen Glauben zu bezeugen scheint<sup>34</sup>. Die medaillonartige Form der Darstellung passt das Portrait gewohnten Bildkonventionen an und unterstreicht den Wert Eva Marias wie ihres Glaubens. Auf der Bildebene ist die Gegenüberstellung von »heidnisch« und »christlich« ebenso deutlich wie deren Parallelisierung mit »wild« und »zivilisiert«. Im zugehörigen Text hingegen wurden sowohl die Häuptlinge als auch der neue König der Ovambo, Itana, positiv dargestellt, denn sie hatten den Berichten zufolge um Missionare gebeten und kulturelle und soziale Reformen durchgeführt, was insbesondere das Verbot von traditionellen rituellen Tötungen beinhaltete. Text- und Bildaussage standen hier in direktem Gegensatz zueinander.

Im Gebiet der Ovambo waren schon seit den 1840er Jahren Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft aktiv gewesen; dass es dort Christinnen und Christen gab, war also rund 40 Jahre später nicht bemerkenswert. Das Bild kann vielmehr – neben dem unmittelbaren Bezug auf die im zugehörigen Text erzählte Geschichte über Unruhen bei der Thronfolge und den neuen, der Mission gegenüber aufgeschlossenen König – im Zusammenhang des 1884 etablierten »Schutzgebietes« Deutsch-Südwestafrika gelesen werden. Mit der Abbildung einer Karikatur als Repräsentation des Königs stellte sich die Mission deutlich in die koloniale Tradition. Dem setzte sie in Eva Maria die Missions- und Zivilisierungserfolge entgegen. Gleichzeitig setzte sie der abwertenden Darstellung der Differenz in Bezug auf den König mit dem Bild von Eva Maria eine Abbildung entgegen, welche die Einheit aller Christinnen und Christen ausdrückte, in der äußeren Form ebenso wie in der Haltung und dem Gesichtsausdruck der Frau. Eva Maria unterschied sich lediglich in der Hautfarbe von Abbildungen weißer Christinnen.

Des Weiteren bildete das *Missionsblatt* gerne indigene Christinnen und Christen ab, entweder in (Klein)gruppen oder als Familienfotos oder auch in Einzelportraits. Bilder von Gruppen von mehr als 15 Personen kamen auch hier selten vor. Diese Bilder sollten die Christianisierung der Länder, mithin den Erfolg der Mission, demonstrieren. Zugleich aber zeigten sie noch etwas anderes, nämlich wie Christinnen und Christen »aussahen«. Sie machten also auch eine Aussage über das Christentum bzw. christliche Menschen in den verschiedenen Teilen der Welt. Im Blick auf die Gesamtmenge der Bilder fällt

34 Vgl. dazu BECKER, *Conversio* im Wandel, S. 481f.

als erstes ihre Vielfalt auf. Es gab nicht *das* Stereotyp, quasi das Musterbild, wie Christinnen und Christen aussehen sollten. Es gab nicht einmal ein Muster für Christen aus einem bestimmten Teil Afrikas oder Christinnen aus einer bestimmten Schicht Indiens. Die Pluralität der Darstellungen war groß. Dabei standen nicht nur ganz verschiedene Bilder nebeneinander, sondern auch innerhalb eines Bildes fanden sich oftmals ganz unterschiedliche Stile. Die Vielfalt war also kein Zufall.

Die Vielfalt bezieht sich auf die Kleidung und in einem gewissen Maße auch auf die Aufstellung der abgebildeten Personen und ihre Körperhaltung. Es fanden sich Bilder, die an ethnographische Stereotype erinnern, Bilder, die »Zivilisierung« auszudrücken scheinen, also eine vollständige europäische Bekleidung, und Bilder, die man heute als »Hybridisierung« bezeichnen würde, und die damals selten kommentiert wurden<sup>35</sup>.

Denn es ging den Herausgebern und Redakteuren der Missionszeitschriften nicht um die Kleidung, es ging auch nicht um bestimmte Bildaufstellungen. Es ging um die christliche Überzeugung, die in den Bildern ausgedrückt werden sollte<sup>36</sup>. Zum einen sollte schlicht dadurch, dass Konvertitinnen und Konvertiten abgebildet wurden, der Erfolg der Mission deutlich gemacht werden. Zum anderen sollte die Auswirkung des christlichen Glaubens auf die Menschen gezeigt werden. Und diese zeigte sich nicht in Kleidung, sondern in etwas ganz anderem. Denn es gibt eine Gemeinsamkeit zwischen allen Bildern: Alle Christinnen und Christen blicken in die Kamera bzw. in das Auge ihrer Betrachterinnen und Betrachter, alle haben eine aufrechte Haltung und alle oder fast alle blicken friedlich, zufrieden, in Einklang mit sich selbst und ihrer Umgebung, im übertragenen Sinne: in Einklang mit Gott. Dies war es, worin sich der christliche Glaube zeigen sollte. Zwar gab es keine einheitliche Imagination, wie ein Christ, eine Christin aussehen sollte, aber es gab eine einheitliche Imagination, wie ein Christ, eine Christin in die Welt sah.

35 1907 zeigte das *Missionsblatt* (S. 91) »Die neugetauften Häuptlinge von Tewah (links mit der Uhrkette *Damang Murai*, rechts mit Goldschmuck auf der Brust *Dambong Njaring*)«, d.h. ersterer hatte seine Ausstattung europäisiert, der andere trug den traditionellen Schmuck. Vgl. zu dieser Art der Darstellung auch den Beitrag von Christraud GEARY in diesem Band, S. 35–64.

36 In Sinne einer Einheit und Gleichheit zwischen Männern und Frauen ebenso wie zwischen Europäern und Indern sowie von Liebe, Wärme und Freundlichkeit interpretierte der *Heidenbote* die einzige Gegenüberstellung von christlichen und nichtchristlichen Personen. *Heidenbote* (1907), S. 14.



## 2.4 Missionarinnen und Missionare

Christliche Religiosität wurde aber nicht nur anhand von indigenen Christinnen und Christen und in der Gegenüberstellung zu »Heiden« gezeigt, sondern auch in der Abbildung von Missionarinnen und Missionaren. Da gab es erstens die Bilder, die Missionare und Missionierte in Gruppenportraits zeigten, manchmal ohne nähere Angaben zum Kontext, häufiger im Zusammenhang mit anderen Aspekten (Taufen, Bibelstunden, Schulen, Krankenhäuser bzw. Polikliniken, Bilder aus der Missionsindustrie, Missionarinnen und indigene Frauen beim Handarbeiten). Zweitens wurden Gruppenbilder von mehreren Missionaren oder Missionsfamilien gezeigt. Drittens gab es Portraits von einzelnen Missionarinnen und Missionaren. In diese Reihe gehörten auch Portraits indigener Missionare, Katechisten, Bibelfrauen sowie von Lehrerinnen und Lehrern.

Vor allem aber wurde viertens das Leben und Arbeiten der Missionarinnen und Missionare abgebildet. Es gibt eine große Zahl an Bildern, die die Missionare vor ihren Missionsstationen zeigten. Diese sollten der Leserschaft ein Bild von den Lebensumständen vermitteln und dienten gleichzeitig zur Illustration für die Geschichten, die in den Texten erzählt wurden. Diese fanden nun nicht mehr im luftleeren oder einem imaginierten Raum statt, sondern an einem »realen« Ort, den die Leserinnen und Leser »sehen« konnten. Damit sollte – ebenso wie mit Abbildungen von indigenen Christinnen und Christen – eine Gemeinschaft zwischen Christen in Europa und in den Missionsgebieten hergestellt werden, auch wenn diese Gemeinschaft nur imaginiert war und die Kenntnis des Ortes in Afrika oder Asien einzig über ein Bild ebenfalls nur mit viel Imagination zu bewerkstelligen war. Damit wurde eine Vorstellung vom *Eigenen* geschaffen, welche christliches Leben in Europa und in außereuropäischen Missionsgebieten gleichermaßen umfasste und manch *fremde*, außereuropäische, Praktiken in die Konzeption von »echtem« christlichen Leben integrierte. Das *Eigene* wurde damit größer: zum einen geographisch weltumspannender und zum anderen auch in den Praktiken und Repräsentationen vielfältiger.

Daneben sah man Missionarinnen und Missionare bei ihren verschiedenen Tätigkeiten. Dazu gehörte die eigentliche Missionsarbeit – Predigt, Bibelarbeit, Unterricht, Bibelübersetzungen – ebenso wie »zivilisierende« Tätigkeiten wie zum Beispiel das gemeinsame Handarbeiten. Zu den Tätigkeiten der Missionare gehörte auch die Arbeit in der Missionsindustrie<sup>37</sup>. Zu

37 Diese Bilder zeigten einen wichtigen Teil der Missionstätigkeit und des Aufbaus christlicher Gemeinden in den Missionsgebieten. Sie hatten einen zunehmend großen Anteil an den Abbildungen, auch wenn die Mitarbeiter in den verschiedenen Industriezweigen im strengen Sinne nicht als Missionare galten.



Abbildung 7: *Der evangelische Heidenbote* 1875, S. 67: »Die gefangenen Missionare vor dem König Karakari in Kumase«.

Beginn des 20. Jahrhunderts gab es ganze Bildreihen über die verschiedenen Zweige der Missionsindustrie. Diese sollten sowohl den Fleiß der indigenen Christinnen und Christen als auch den wirtschaftlichen Erfolg der Mission und den Weg zur finanziellen Selbstständigkeit der indigenen Gemeinden illustrieren.

Ein weiteres Tätigkeitsfeld waren Verhandlungen mit Königen und Häuptlingen. Diese zeigten, wie die Missionare sich um die »Öffnung« neuer Missionsgebiete für ihre Arbeit bemühten. Interessant sind die Bilder, die Missionare als Bittsteller oder gar als Gefangene zeigten, denn hier traten Bildinhalt und Bildsprache auseinander (Abbildung 7). Egal, in welcher unterlegener Position die Missionare den Königen gegenübertraten, als Christen standen sie ihnen aufrecht gegenüber<sup>38</sup>, und aus ihrer ganzen Haltung wurde klar, dass sie am Ende siegen würden.

Ein Aspekt des Lebens von Missionarinnen und Missionaren, den die Herausgeber des *Heidenboten* für die europäische Leserschaft besonders interessant oder wichtig zu finden schienen, war das Reisen von Missionaren<sup>39</sup>. Die unterschiedlichen Formen des Reisens wurden abgebildet und kommentiert, ebenso Reiseunterkünfte und Zwischenstopps. Damit illustrierten die Zeitschriften zum einen den Fleiß und die Hingabe der Missionarinnen und Missionare. Zum anderen sollte deutlich werden, dass dieses Reisen in den meisten Fällen alles andere als bequem oder komfortabel war. Gerade das Reisen der Missionare stand in Europa in ständiger Kritik, auch von den Unterstützern der Missionsgesellschaften, und dies schon lange bevor Bilder abgedruckt wurden. Die Missionare beschrieben in ihren Berichten ihr Leben möglichst bunt. Dazu gehörten auch detaillierte Darstellungen über Reisemöglichkeiten. Und so kam es zu kritischen Rückfragen aus Europa: Warum mussten die Missionare sich in Sämfen oder Palankins tragen lassen? Warum brauchten sie Menschen, die ihnen das Gepäck trugen? Lebten sie nicht im Luxus<sup>40</sup>? Am Reisen machte sich häufig der Luxusvorwurf fest. Verteidigende Texte wurden von Bildern flankiert, die zeigen sollten, dass Reisen in dieser Form die für Europäerinnen und Europäer einzig mögliche Art der Fortbewegung war und dass es, wie ein Bild von »Frau Ramseyer auf der Reise nach Kumase« im heutigen Ghana illustriert, als sie in einer Hängematte über einen steilen, felsigen Bergabhang getragen wird<sup>41</sup>, weder

38 Die Frau im Bild senkte selbstverständlich »züchtig« den Blick.

39 Beschwerliche Reisen gehörten zu den Bildmotiven, welche die Basler Mission von ihren Missionaren ab 1904 ausdrücklich anforderte, vgl. den Beitrag von Christraud GEARY in diesem Band, S. 35–64, hier S. 37.

40 Fragen von Hierarchie und Ungleichheiten wurden im Blick auf die Reisemittel und die Indienstnahme von Einheimischen nur selten aufgeworfen.

41 Heidenbote (1896), S. 85. Ihr Mann, Fritz Ramseyer (1840–1914), arbeitete von 1864 bis 1908 als Basler Missionar in Westafrika. Abbildung 7 zeigt Ramseyer, seine Frau Rose und Johannes Kühne. Ich danke Anke Schürer-Ries für diese Informationen.

angenehm noch unbedingt beruhigend war, sich tragen zu lassen. Hier wurden Bilder aus der Mission als Rechtfertigung gegenüber ihren Unterstützerinnen und Unterstützern eingesetzt.

Relativ selten fanden sich auch Bilder von Gräbern von europäischen wie indigenen Missionaren. Sie demonstrierten, dass auch der Tod im Missionsgebiet dazu gehörte. Im Verhältnis dazu, wie viele Missionare gerade in den Anfangsjahren der Mission in den Missionsgebieten gestorben waren, kamen diese Abbildungen jedoch recht selten vor. Lieber druckte man die positiven Botschaften, zeigte die aktiven Missionare und die neuen (und ebenfalls aktiven) Konvertitinnen und Konvertiten.

Insgesamt betrachtet, illustrierten die Bilder die Arbeit der Missionare, die Gefahren, mit denen sie lebten, und ihre Missionsstrategien. Letztere wurden nicht nur über die Tätigkeiten ausgedrückt, sondern auch in Portraits wie einem Missionar in indigener Tracht<sup>42</sup> oder Missionaren, die indigene Haltungen übernahmen oder indigene Objekte aufnahmen<sup>43</sup>. Die Bilder zeigten aber auch Exotik. Sie zeigten den *fremden*, den *anderen* Kontext, in dem die Missionarinnen und Missionare arbeiten. Sie romantisieren häufig (wenn sie nicht gerade Gefahren darstellten) und vermittelten damit eine doppelte Botschaft: Sie sollten das europäische Publikum gleichzeitig anziehen und so um neue Missionare werben und ihm die Größe des Engagements der Missionare vor Augen führen. Die Bilder zeigten zudem den Erfolg der Mission, sowohl in der Christianisierung, als auch in der Zivilisierung und der Europäisierung der indigenen Bevölkerung. Zuletzt aber zeigten sie nicht nur das *Fremde* und das *Andere*, sondern sie demonstrierten auch Einheit und Gemeinschaft zwischen europäischen und indigenen Christinnen und Christen<sup>44</sup>. Dies geschah zumeist über Gruppenbilder, in denen gemeinsame Aktivitäten abgebildet wurden, Bilder von gemeinsamen Bibelübersetzungen, von Konferenzleitern, zu denen Europäer und Inder gehörten<sup>45</sup>, von Missionaren und ihren Hausgenossen, von »Weihnachten in Südafrika«<sup>46</sup>, wo schwarze und weiße Christen gemeinsam am Weihnachtsbaum standen, von »Missionsarbeitern«, Gästen und Bibelfrauen.

42 Vgl. Heidenbote (1888), S. 76.

43 Vgl. Missionsblatt (1886), S. 68; Heidenbote (1911), S. 56.

44 Zur Präsenz in und durch Bilder vgl. Philipp STOELLGER, Entzug der Präsenz – Präsenz im Entzug, in: Ders./Thomas Klie (Hg.), Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen 2011 (HUTh 58), S. 1–41. Zur Darstellung von Abwesendem in Bildern und der Vergegenwärtigung als Anwesendes vgl. Joachim VALENTIN, Von Bildern sprechen. Hermeneutische Perspektiven auf Visualität und Religion, in: Bärbel BEINHAEUER-KÖHLER u.a. (Hg.), Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion, Zürich 2010, S. 17–41.

45 Vgl. Heidenbote (1914), S. 162.

46 Vgl. Missionsblatt (1885), S. 4. Eine ausführliche Besprechung dieses Bildes – unter einer anderen Fragestellung als in diesem Beitrag – findet sich bei den Ausführungen von Lize KRIEL und Natalie FOSSEY in diesem Band, S. 175–205.

Leben und Arbeiten der Missionare, Missionserfolge in den Gemeinschaftsbildern und die daraus resultierende Einheit von Christinnen und Christen unterschiedlicher Hautfarbe und unterschiedlicher kultureller Herkunft sind die drei wichtigsten Aussagen dieser Bilder.

### 3. Conclusio

Die Bilder erfüllten sehr unterschiedliche Funktionen. In Bezug auf die Bild-Text-Verbindungen gab es zwei grundlegende Ansätze:

Entweder die Bilder illustrierten die Texte. Dann stand entweder das Christentum im Mittelpunkt oder das »Heidentum« – in diesem Zusammenhang wurde in der Regel nicht zwischen den verschiedenen nichtchristlichen Religionen unterschieden. Stand das Christentum im Fokus, so galten die Bilder in der Regel der Illustration von Missionserfolgen. Die nichtchristlichen Religionen wurden zumeist abwertend dargestellt.

Oder die Bilder zeigten anderes als die Texte und waren somit weitgehend unabhängig vom Text. Besonders häufig geschah dies, wenn die Texte das *Eigene*, das Christentum, schilderten, die Bilder aber das *Andere*, nichtchristliche Religionen oder außereuropäische Kulturen, darstellten. In diesen Fällen wurde ein Gegensatz zwischen Christentum und »Heidentum« aufgemacht, zugleich war das »Heidentum«, weil es im Text nicht kommentiert wurde, der Interpretation der Leserinnen und Leser überlassen. Als Gegensatz zum im Text vorgestellten Missionserfolg konnte es nur negativ verstanden werden.

Überragendes Ziel der Herausgeber der beiden Missionszeitschriften war es, mit den Abbildungen die Mission zu stärken. Dazu wurden entweder – meistens – Erfolge gezeigt. Oder man demonstrierte mit den Bildern die Notwendigkeit von Mission. Andere Bilder sollten die Mission gegen Vorwürfe verteidigen helfen. Das zweite Ziel war die Evangelisation daheim. Gerade Bilder von indigenen Christinnen und Christen dienten, ebenso wie viele Texte über indigene Christen, als Vorbilder für die europäische Leserschaft, zur Stärkung des *Eigenen*, des »echten« Christentums. Dies bezweckten auch Bilder, welche die Gefahren darstellten, in denen sich Missionare und Missionierte bewegten, oder Bilder, die die Übermächtigkeit der Natur in Afrika, Asien oder Ozeanien illustrierten. Manche Bilder über nichtchristliche Religionen schienen zudem als abschreckende Beispiele gedacht gewesen zu sein, das *Fremde* als Kontrastfolie. Im *Heidenboten* kam als drittes Ziel der Bilder eine ethnographische Darstellung nichtchristlicher Religionen hinzu, eine Aufklärung über das *Fremde* bzw. Befriedigung der »Schaulust« und Freude an Exotik auch unter den Leserinnen und Lesern des *Heidenboten*. Dies stand freilich gegenüber den anderen beiden Zielen im Hintergrund.

Das bedeutet für die Darstellung von Religion, dass das Christentum allen anderen Religionen gegenübergestellt wurde. Das Christentum wurde selbstverständlich positiv dargestellt, zumeist auch als »zivilisiert«, manchmal in Bezug auf indigene Christinnen und Christen zudem im europäischen Gewand. Die Unterscheidung zwischen Islam, Buddhismus und Hinduismus auf der einen, afrikanischen Religionen auf der anderen Seite bestand einzig darin, dass letztere noch stärker als »wild« dargestellt wurden, auch als unheimlich, während die Weltreligionen zwar in gewisser Weise »zivilisierter« daher kamen, aber gleichzeitig fürs Christentum dadurch als umso bedrohlicher galten. Auch wurden hier stärker inhumane Praktiken unterstellt. Dies machten Texte wie Abbildungen deutlich. Ein einheitliches Bild irgendeiner dieser Religionen wurde jedoch nicht gezeichnet. Die Leserinnen und Leser konnten sich aus der Vielzahl der Imaginationen eklektisch eine eigene Vorstellung bilden. Im Gedächtnis blieben dabei aber wohl eher die spektakulären Bilder, die Mutter, die ihr Kind in den Ganges wirft, nicht die unspektakulären, die geordnete gottesdienstliche Zeremonie in China, die man ohne Bildunterschrift auch für einen beliebigen Empfang hätte halten können.

Den beiden Missionszeitschriften und insbesondere dem *Barmer Missionsblatt* ging es mithin allererst um die Bestätigung des *Eigenen*. Daher wurde das *Anderere* abwertend als das *Fremde* dargestellt. Gleichzeitig sollten die als christlich wahrgenommenen Werte in den Bildern ausgedrückt werden. Damit wurde auch in dieser Hinsicht beim *Anderen* das Gegenteil dargestellt, was die Bilder umso problematischer machte. Das Christliche schien zu sehen zu sein in der Abgrenzung, der Darstellung des *Anderen*: Es dominierten »Wildheit«, Bedrohlichkeit, moralischer und sittlicher Verfall (Trunkenheit), manches, was als Absurdität verstanden wurde. Hinzu kam die Profanierung und Entmächtigung des nichtchristlichen Heiligen durch die Abbildungen. Die Ausgrenzung von Nichtchristinnen und Nichtchristen als einer *fremden* Gruppe zugehörig funktionierte über die Zuschreibung als religiös und kulturell *fremd*.

Gegenläufig dazu gab es das Motiv der Christianisierung, und das zeigte sich in einer Aneignung des *Fremden* und einer Anpassung ans *Eigene*. Wie aber wurden die *Fremden* in den Bildern christlich? Wie wurden sie zu Christen? Außerhalb von Gebäuden und Zeremonien wurden manchmal Fleiß und Arbeitseifer illustriert sowie in einigen Fällen der Einsatz für andere, die Nächstenliebe. Vor allem aber gab es ein Bildprogramm, dass die Menschen als »christlich« auswies: Sie zeigten innere Ruhe und inneren Frieden, sie sahen züchtig aus; es wurde Einheit dargestellt, Einheit zwischen europäischen und indigenen Christen sowie der äußere Friede.

So wurde über die mediale Repräsentation bestimmter Werthaltungen kulturelle und religiöse Einheit, eine Zugehörigkeit zum *Eigenen* konstruiert, welche die Zugehörigkeit zum – zumindest imaginierten – sozialen *Eigenen*, der Gemeinschaft aller Christinnen und Christen, zur Folge hatte.





Lize Kriel and Natalie Fossey

The »reading African« in the Hierarchy of Others  
as Visualised in the Periodical  
*Der Missionsfreund*, early 20th Century<sup>1</sup>

Introduction

In the last quarter of the nineteenth century, the Berlin Missionary Society enjoyed a period of expansion in the Boer Republic of the Transvaal (then called the South African Republic; today comprising several provinces of the modern South Africa: North-West, Gauteng, Mpumalanga and Limpopo)<sup>2</sup>. During the 1890s the Boers attempted, through several military campaigns, and with varying degrees of success, to coerce the remaining independent polities of the Transvaal, like the Balobedu, Bahananwa and Vhavenda, into a colonial system of wage (sometimes forced) labour and taxation. After the Boers' defeat in the Anglo-Boer/South African War in 1902, the British consolidated this subjugation process, and the Berlin Mission continued its operations under the new British administration. Up until the outbreak of the First World War, when many German missionaries were interned, and

- 1 While it was the workshop held in October 2016 at the Leibniz Institute of European History in Mainz that inspired us to write this chapter, a number of people contributed to its making over the past years with advice, remarks and observations, and also by passing on all kinds of snippets of information. Our sincere thanks are due in particular to Ulrich van der Heyden. Special thanks also to the participants in the workshop on the Berlin Mission Archive as a Repository for African Knowledge (NIHSS Project) held at the University of Pretoria from 26 to 29 January 2017. This research was enabled by the funding from the National Institute for the Humanities and the Social Sciences (NIHSS), the National Research Foundation of South Africa (NRF) and the Alexander von Humboldt Foundation.
- 2 For histories of the Berlin Missionary Society in the former Transvaal, see: Werner VAN DER MERWE, *Die Geskiedenis van die Berlynse Sendinggenootskap in Transvaal, 1860–1900*, in: *Argiefjaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis* 47/1 (1984), pp. 1–185; id., *Die Berlynse Sendinggenootskap en Kerkstigting in Transvaal, 1904–1962*, in: *Argiefjaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis* 50/2 (1987), pp. 1–179. The following book focuses on the furthest northern outskirts of the Transvaal: Alan KIRKALDY, *Capturing the Soul. The Vhavenda and the Missionaries, 1870–1900*, Pretoria 2005. For summaries of their role in South Africa, the following two articles offer a very useful orientation: Gunther PAKENDORF, *A Brief History of the Berlin Mission Society in South Africa*, in: *History Compass* 9/2 (2011), pp. 106–118; id., »For There is no Power but of God«. The Berlin Missionaries and the Challenges of Colonial South Africa, in: *Missionalia* 25/3 (1997), pp. 255–273. Much more on the history of the Berlin Missionary Society has been captured in the *Missionsgeschichtliches Archiv* series, Stuttgart, edited by Andreas Feldtkeller, Irving Hexam, Ulrich van der Heyden, Gunther Pakendorf and Werner Ustorf.

again after the War, the Berlin Mission invested a great deal of effort into running schools for Africans, teaching in African languages as well as in English. When looking for information about the activities of the Berlin Missionary Society amongst African communities in the former Transvaal, and the representations of these activities to German readers, a rich source may be found in the periodical *Der Missionsfreund*, which was published by the society and circulated in the German-speaking lands since 1846<sup>3</sup>.

This essay takes *Der Missionsfreund* as a case study to examine the construction of difference in the missionary context between South Africa and imperial Germany. It particularly asks what the visual ordering of people in the images published in the periodical may tell us about stereotyping around race, class, gender and age within the missionary communication network<sup>4</sup> that linked the northern-Sotho-speaking communities of the Transvaal to the Lutheran world in the German Kaiserreich. Having been one amongst many missionary societies operating in South Africa at the time, the particular communication network of the Berlin Missionary Society must thus be imagined as operating alongside, simultaneous to, and entwined with many others. Images of people reading, as they frequently appear in missionary periodicals, offer an opportunity to study the ways in which hierarchies of »us« and »them« were idealised, affirmed, challenged or mitigated across missionary communication networks. In this chapter, we attempt to plot reportage from the Transvaal mission field in South Africa in the Berlin Missionary Society's popular periodical *Der Missionsfreund* with a specific focus on images of readers. We trace the variety of arrangements around books of *Selves* and *Others* and then pause to consider several recurring images in which notions of reading may be invoked as a submissive, devotional, enlightening, defiant or subversive act.

Considering the centrality of the Bible, the Book, as symbol of God's law, knowledge and power in the Protestant missionising endeavour and the long tradition of depicting it as such in Christian iconography<sup>5</sup>, we focus on the way people were arranged around books – or not – in the pictures specifically related to the Transvaal mission. Taking a particular interest in this specific kind of image produced in the missionary periodical context, we follow the

3 G. BEYER (ed.), *Wir wollten Jesum gerne sehen!*, in: *Der Missionsfreund* 1 (1925), p. 1.

4 Paul JENKINS, *Was ist eine Missionsgesellschaft?*, in: Wilfried WAGNER (ed.), *Kolonien und Missionen*, Münster et al. 1994, pp. 441–450.

5 For literature on depictions of readers with books, see Anne STRETTON, *The Book in Art*, in: *Art and Australia* 42/4 (2005), pp. 605–608, at p. 605; James CONLON, *Men Reading Women Reading. Interpreting Images of Women Readers*, in: *Frontiers. A Journal of Women Studies* 26/2 (2005), pp. 37–58, at p. 38f.; Alberto MANGUEL, *A History of Reading*, New York 1996, pp. 215–222; Lize KRIEL, *Reflections on the Mission(s) to Capture the »Reader« and »Book« in Southern African Art*, in: *Critical Arts. North-South Cultural and Media Studies* 28/5 (2014), pp. 736–782.

suggestion by art historian and scholar of visual culture W.J.T. Mitchell: to approach not only the actors in the images but the image itself as an actor on the historical stage and, as in our specific case, the transnational publishing context of the Berlin Missionary Society<sup>6</sup>. This leads us to ask alongside what other »image-actors« the »book-pictures« operated in this particular periodical and missionary periodicals more generally. When applying Hanna Acke's rubric for understanding the missionary periodical as a genre, one could consider the notion of the »reader-with-book« to act both at the level of thematic properties (a recurrent topic) and recurring metaphorical images<sup>7</sup>. Other such recurrent topics Acke mentions are darkness/light, war, and sowing/reaping. While all of these allude to the presence/absence of God, each has a specific emphasis; darkness vs. light, for example, referring to goodness opposed to evil, and the Book is implied to encompass the Word of God, his Good News of salvation in Christ, »living« amongst the people<sup>8</sup>, but also guiding them to obey his Law.

Although not making this the focus of her study of the Swedish periodical *Missionsförbundet* for the period 1883–1914, Acke has identified the »use of pictures« as one of several formal properties in the genre »missionary periodical« for this period, along with the masthead, the printed form, the periodicity, format and size of the publication and the types and lengths of articles<sup>9</sup>. All these properties also feature in *Der Missionsfreund*. Focusing on the image-as-actor in the Mitchellian sense for the purposes of this article,

- 6 William J. T. MITCHELL, What is an Image?, in: *New Literary History* 15/3 (1984), pp. 503–537, at p. 504. Our focus in this study is limited to graphic renderings of the image of the reader. In his book *id.*, *What Do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images*, Chicago, IL 2005, p. 85, Mitchell explains the difference between pictures and images as follows: »Images are ›kinds of pictures‹, classifications of pictures. Images are, then, like species, and pictures are like organisms whose kinds are given by the species«. Applied to our study, then, the image of the reader-with-book is the »species« we are interested in, and we investigate this with reference to particular pictures of this image as they appeared in the missionary periodical. The pictures, in turn, can be categorised in many ways – for instance in terms of their production process. Given the period and other prints available as reference, it is assumed that the pictures referred to in this chapter were produced using one of two broad processes: Firstly, what would commonly be referred to as photographs were, technically, photogravure images etched via photosensitive materials and film negatives to expose the image that was etched on the surface of a plate and inked in intaglio. Secondly, what would generally be considered drawings were either engraved images generated by incising the plat matrix (wood or copper) and inked in relief, or etched images, which would have been produced by biting into the plate surface with corrosive chemicals and inked in intaglio or relief. The reproductions accompanying this chapter as illustrative material were digitally photographed from one copy of the periodical which, of the multiple ones printed at the time, have survived for a century at the Berlin Mission Library.
- 7 Hanna ACKE, *Missionary Periodicals as a Genre. Models of Writing. Horizons of Expectation*, in: Felicity JENSZ / Hanna ACKE (eds.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, pp. 225–243, at p. 236.
- 8 John 1:14: »The Word became flesh and made his dwelling among us«.
- 9 ACKE, *Missionary Periodicals*, p. 226.

we consider these other formal properties of the periodical as the stage on which the pictures performed<sup>10</sup>. The periodical is thus approached as stage and setting, and the image-actors are being studied with an awareness that there would have been numerous scenographic<sup>11</sup> conventions with which the intended »audience« of the printed medium, sympathetic readers in Berlin, would have been familiar at the time. As with »actual actors«, the image-actor's »backstory« (the history of the character it performs; the »making« and the »life« of the picture prior to the onset of the play) will also provide useful information when trying to interpret its performance on the pages of a particular article in a particular issue of the magazine<sup>12</sup>.

Such a stretching of the drama analogy towards a scenographic interpretation of missionary periodical reading can only work when the materiality of the periodical is kept in mind throughout. The periodical was not only a visual appearance, but a tactile experience and the stage was framed when the reader took the publication in his or her hands, opened it and paged through it. Almost uncannily, readers of the periodical experienced themselves re-enacting the reading activity captured in the images held in their hands. Reading was generally considered a connecting practice in Protestant Christian communities: enabling as well as disciplining members in their relationship with God and relationships with one another. The image of the African reading affirms that Africans had become part of these connections, and consequently the potential unleashed by this image had to be negotiated in a hierarchical colonial world. In a missionary periodical aimed at a reading audience who wanted to effect change without upsetting its own position in the hierarchy, the reading African was an actor in need of an inventive scenographer – and a savvy director. It is hoped that this approach will contribute to an understanding not only of what is being acted out in any particular image by any particular reader, but also of the role the image itself played within the genre of the missionary periodical.

10 Peter Burke has emphasised the potential productivity of a dramaturgical approach to culture in the writing of cultural history. Peter BURKE, *What is Cultural History?*, Cambridge 2004, pp. 36–42, 85, 90.

11 The concept of scenography is adopted here in its broadest semantic application as referring to the art of staging audience-appropriate spaces for interpretative purposes. See Arnold ARONSON, *The Stage as Simulacrum of Reality*, in: Andrew HOLLAND (ed.), *Staging Spaces, the Scenographic Imagination*, in: *Pro Helvetia* 63/2 (2014), pp. 14–16, at p. 14.

12 Carolyn HAMILTON, *Backstory, Biography and the Life of the James Stuart Archive*, in: *History in Africa* 38 (2011), pp. 319–341.

*Der Missionsfreund* as missionary periodical,  
and as component of the communication network  
of the Berlin Missionary Society

In the stall of the Berlin Mission, *Der Missionsfreund* operated alongside a typical range of publications for a nineteenth-century missionary society in what Paul Jenkins had described as an open communication network<sup>13</sup>. The Berlin Missionary Society was established in 1824 and during the course of the nineteenth century it consolidated mission fields in South Africa, East Africa and China. At the same time, it developed into a prolific publisher in Germany and beyond. The Society did not only print periodicals. Besides books written by its missionaries, the Berlin Mission also produced a number of irregularly appearing series like *Neue Missionschriften*, *Missionschriften für Kinder* and *Berliner Missionstraktate*, all with high print runs<sup>14</sup>. Amongst the periodicals, there were: a publication aimed at children (*Hosianna*), a magazine focusing on the mission amongst one particular Transvaal community (*Der Bawendafreund*), a publication supporting women's work<sup>15</sup>, and two periodicals with a more general scope: the *Missionsberichte*, with a systematic layout aimed at »covering« the society's entire mission field, station by station, based on the quarterly reports of the respective missionaries, and *Der Missionsfreund*, which featured selected topics and specific individuals and also reported on the work of other missionary societies in fields where the Berliners did not have a direct presence. When it was relaunched after the First World War in 1925, the editor introduced *Der Missionsfreund* as the »lighter«, »popular, edifying« companion to missionary supporting work and worship in the German congregations, arguing that the *Missionsberichte*'s

13 JENKINS, Was ist eine Missionsgesellschaft, pp. 441f.; Reinhardt WENDT, Das südliche Afrika in der Öffentlichkeitsarbeit der Rheinischen Missionsgesellschaft: »Licht und Schattenbilder« von der »Hebung Heidnischer Völker« in Zeiten des Kolonialismus, in: Hanns LESSING et al. (eds.), Deutsche Evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika. Die Rolle der Auslandsarbeit von den Anfängen bis in die 1920er Jahre, Wiesbaden 2011, pp. 107–120.

14 Gunther PAKENDORF, Form und Funktion von Bekehrungsgeschichten im missionarischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 42/4 (2016), pp. 367–390, at p. 369. Pakendorf also acknowledges Ulrich VAN DER HEYDEN, Das Schrifttum der deutschen Missionsgesellschaften als Quelle für die Geschichtsschreibung Südafrikas dargestellt vornehmlich anhand der Berliner Missionsgesellschaft, in: id./Heike LIEBAU (eds.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996, pp. 123–138; Roswitha BODENSTEIN, Die Schriftenreihen der Berliner Missionsgesellschaft, Berlin 1996, p. 7.

15 The Berlin Mission's women's organisation had a periodical called *Der Chinabote*, which in 1927 was changed to *Aus Zwei Welten. Blätter für Evangelischen Frauendienst in China und Afrika*. The new name was to reflect the fact that by then they had also started supporting women working in their East and South African mission fields.

»terse, factual tone« had proved less efficient for this purpose<sup>16</sup>. The Berlin Mission also published in bulk for the people they were reaching out to in the mission field: Bibles, catechisms, annual church almanacs and schoolbooks printed in the vernacular languages (the missionaries had, after all, played a prominent part in codifying these languages in writing<sup>17</sup>).

In addition, the German periodicals of the Berlin Mission also related to South African publications. For instance, the *Missionsfreund* itself conveyed information to readers in Germany about a periodical like the Sepedi (northern Sotho) newspaper *Mogoera oa Basutho*, which means »the friend of the Sotho people«. (Later, by the 1920s, it became *Mogoera oa Babaso* and later still, when the orthography changed in the late 1930s, *Moxwera wa Babaso*, meaning »the friend of the people«). Printed in Middelburg, South Africa, it served a similar purpose to the *Missionsfreund* for congregations of converts »in the field«. The Berlin Mission's investment in mother tongue missionising encouraged such mirror-publishing of similar-purpose periodicals for the different language communities. Unlike the case with many English-based missionary societies, where, albeit often unintentionally, missionisers and missionised could have ended up reading publications in the same language, the language barrier often prevented such a »transnational textual

16 »For three years [Der Missionsfreund] could not be printed. The longer the clearer it became to us, that its closure meant a deep loss for the Circle of Friends of the Berlin Mission. Our *Missionsberichte* is appreciated amongst its circle of readers for its terse, factual tone, but in the church congregations of our broader supporting area many congregants miss the more popular, edifying kind of narration, which ›Der Missionsfreund‹ nurtured, and will bring again. It was a matter close to the heart for the previous editors to proclaim the power of the gospel through the reports from the mission field. Also after its relaunching our paper will bring nothing else but news of the victorious power of the Crucified and Resurrected. There are many in the congregations who, just like the Greeks in the time of Jesus, bear the deep wish in their hearts: ›We would like to see Jesus!‹ We would like to have all these people as our readers. To all of them ›Der Missionsfreund‹ could show something of the glory of Jesus«. (»Drei Jahre konnte [der Missionsfreund] nicht gedruckt werden. Je länger desto deutlicher spürten wir aber, daß sein Eingehen für den Freundeskreis der Berliner Mission einen empfindlichen Verlust bedeutete. Unsere Missionsberichte sind ihrem Leserkreis ihres knappen, sachlichen Tones wegen besonders lieb, aber in den Kirchgemeinden unseres weiten Hilfsgebietes fehlt vielen Gemeindegliedern die mehr volkstümliche, erbauliche Art der Erzählung, wie ›Der Missionsfreund‹ zu bringen pflegte und wieder bringen soll. – Den früheren Herausgebern lag es am Herzen, durch die Berichte vom Missionsfeld die Macht des Evangeliums zu bezeugen. Auch nach seinem Neuerscheinung will unser Blatt nichts anderes, als von der Siegesmacht des Gekreuzigten und Auferstandenen Kunde bringen. Es gibt in den Gemeinden viele, die ebenso wie einst die Griechen zu Jesu Zeit den tiefen Wunsch im Herzen tragen: ›Wir wollten Jesum gerne sehen!‹ Diese alle möchten wir zu unsern Lesern haben. Ihnen alle möchte ›Der Missionsfreund‹ etwas von Jesu Herrlichkeit zeigen.«.) BEYER, Wir wollten Jesum gerne sehen, p. 1.

17 Inge KOSCH, Orthographic Developments and Grammatical Observations, in: Annetjie JOUBERT et al. (eds.), *Ethnography from the Mission Field. The Hoffmann Collection of Cultural Knowledge*, Leiden 2015, pp. 1049–1083, at pp. 1049f.

citizenship«<sup>18</sup> for Christians missionised by Germans in the South African context. Few of the Transvaal African members of the Berlin Mission congregations would have been able to read any of the Berlin Mission's publications printed in German. If these Christians were to encounter the *Missionsberichte* or the *Missionsfreund* in a German missionary's homestead, the pictures in the publications, perhaps even pictures of themselves, would have been their most likely, if not their only, point of entry into the periodicals' discourses. One can only speculate whether and how this could or would actually have happened, whether the most likely of such unintended readers could have been an African servant-girl in the missionary's house, or a local evangelist coming over to have coffee with the missionary. A number of engravings depicting Africans looking into books with missionaries – one in particular clearly featuring a picture book – had already been circulating by the 1880s<sup>19</sup>, but it remains an open question whether these were based on actual observations or the wishful thinking of missionary propaganda. The prolific writer for the Berlin Mission, Missionary Carl Hoffmann (1868–1962), for one, is on record for having showed his work published in Germany to African pastors and evangelists in the Transvaal<sup>20</sup>.

Until 1896 *Der Missionsfreund* was a pictureless octavo publication, described as a »popular paper that should kindle and maintain a love of mission in the German people/nation«<sup>21</sup>. In 1896, under its new editor, Alexander Merensky (1837–1918), who had been a pioneer of the society's mission work in the Transvaal, it changed format to become an »illustrated missionary paper for the people/nation«<sup>22</sup>. Now printed in quarto, it sported a proper missionary periodical masthead, with the world visualised as mission field. Alongside the words of the appropriate verse (Acts 1:8) written underneath it, the elongated image extended from left to right, beginning at Jerusalem-Judea-Samaria, then stretching across some water to an orientalist »ends of the earth« (»Ende der Erde«) – complete with exotic flowers

18 Isabel HOFMEYR, *The Globe in the Text. Towards a Transnational History of the Book*, in: *African Studies* 64/1 (2005), pp. 87–103, at p. 98.

19 For an image of children poring over a picture book, see: *Missionar und Kinder, Madagaskar*, in: CALWER VERLAGSVEREIN (ed.), *Bilder-Tafeln zur Länder- und Völker-Kunde mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit*, Calw et al. 1883, panel 117. For depictions of African women showing more or less interest in the reading matter in the missionary's study, see: *Eine Nikodemus-Seele*, in: Hermann T. WANGEMANN, *Südafrika und seine Bewohner*, Berlin 1881, p. LXIX and *In der Stube des Missionars*, in: *ibid.*, p. LXXV.

20 Hoffmann was referring to his ethnographic publications in the *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*, but if he had shared these with African Christians, they may also have had access, albeit accidental, to other reading material in the missionary's study. Hildegard TSCHESCHNER, *Carl Hoffmann, Ethnologe und Missionsschriftsteller*, in: *Die Brücke* 32/3 (1963), pp. 8–10, at p. 9.

21 »Volksblatt die Liebe zur Mission im Deutschen Volke zu wecken und zu erhalten«.

22 »Ein illustriertes Missionsblatt für das Volk«.

and palm trees – in the opposite corner. Africa was conspicuously absent from this »mission-scape«. When Missionary Inspector and future Director of the Berlin Mission, Siegfried Knak (1875–1955), took over as editor of *Der Missionsfreund* in 1914, the biblical verse had disappeared underneath the masthead, which now prominently stated in even larger letters that this illustrated periodical was for »the German people« (»das Deutsche Volk«). In 1920 and 1921 the postwar depression reduced its size to octavo again, and then it disappeared altogether for three years. When resuscitated in 1925, again in quarto, it no longer mentioned anything about itself as being illustrated or for the »Volk«, but it featured a thoroughly revised missionised »world-scape« in the new masthead, which now also prominently included Africa (or at least, the Berlin-based artist's imaginary rendering thereof). Over the years then, the function of *Der Missionsfreund* as a popular paper remained consistent. Its Germanness became increasingly pronounced until after the First World War. Its form and appearance were adjusted to attract, serve and entertain the people by introducing illustrations as soon as this became technically, and for as long as it remained financially, viable. Africa only appeared on the masthead after the First World War, when the German colonies on the continent had been lost, but the mission fields retained.

### Images of people reading amongst other image-actors in *Der Missionsfreund* (compared to other periodicals)

As when making any selection of images for closer scrutiny, the first thing to keep in mind about Transvaal images is that in the *Missionsfreund*, reportage on mission stations was not according to a regular schedule, but based on newsworthiness. Readers in the *Kaiserreich* would have found Transvaal-related images between reportage from all over the missionised world. Over the years, all these images contributed to a visual memory that helped shape the conventions about what was expected to be seen in any part of the mission field. This circle of production also affected the makers of new images, whether they were missionaries taking photographs around their stations, or artists in Berlin rendering ideas into etchings or engravings. By the late 1890s, when the *Missionsfreund* had become an illustrated periodical, opting for a photograph instead of an engraving would have been influenced less by technological or financial constraints than by the availability of a picture that would produce the desired effect<sup>23</sup>. It would be anachronistic to imagine that

23 Chantelle FINAUGHTY, *Victorian Design and Visual Culture in the Wesleyan Missionary Notices, c. 1880–1902*, MA Dissertation University of Pretoria, 2016, pp. 105f. Philip B. MEGGS / Alston W. PURVIS, *Megg's History of Graphic Design*, Hoboken, N.J. 2012, pp. 138–141.



every single decision by the editor or printer would have been taken with the professional contemplation of a post-Second World War graphic designer<sup>24</sup>. Nevertheless, by 1900, producers and consumers would have shared the intuitive association of (older) engravings with the continuity and longevity of missionary endeavours hailing from a »longer time« ago. Thus, engravings were »co-optable« for a nostalgic glorification of the days of the missionary pioneers<sup>25</sup>, or for the visual representation of missionary myths that could just not be captured in the new journalistic immediacy of the photograph.

Yet by the time the *Missionsfreund* started to explore the potential use of illustrations in its popular periodical, English-language periodicals also reporting on the Transvaal were already revising their visual strategy. In densely missionised South Africa the late nineteenth / early twentieth century marks a time when the missionising world was reconfiguring its relations with the mission field: no longer was the primary aim to find and convert »heathens« – the stuff of »Christian adventure and enterprise« that made such good reading. The focus now shifted to consolidating the established Christian communities, and there was a need to keep this endeavour interesting to a reading public in Europe too<sup>26</sup>. While the Berlin Missionary Society's periodicals continued to cultivate a »look and feel« of rootedness in a »long ago« and »far away« that befitted the strategic employment of older media, their competitors in many a Transvaal missionary setting, the Wesleyan Methodists, were packaging their news for home audiences with a new layout and style that made the Berlin Mission printers' paper stages look stale in comparison. The same categories of images continued to be featured, but for the Wesleyans the photographic medium had become the new norm: a new Wesleyan Methodist periodical like *The Foreign Field* launched in 1904 no longer reproduced any engravings, and even experimented with the aesthetic use of negative space in the layout.

The Wesleyans were also adding new categories of image-actors: purely decorative artistic photographs, as well as visual affirmations that the periodical was actually being read »at home«: »snapshots« appeared, in which readers were captured while holding in their hands the Wesleyan periodicals featured within the very pages of that same periodical<sup>27</sup>. These lent the mise-en-abyme a far more direct stage dimension than was ever accomplished in

24 Günter Karl BOSE, Normalschrift. Zur Geschichte des Streits um Fraktur und Antiqua, in: Anita KÜHNEL et al. (eds.), *Welt aus Schrift. Das 20. Jahrhundert in Europa und den USA*, Berlin 2010, pp. 89–102, at p. 98.

25 Lize KRIEL, From Private Journal to Published Periodical: Gendered Writings and Readings of a late-Victorian Wesleyan's »African Wilderness«, in: *Book History* 11 (2008), pp. 169–198.

26 Frederic W. MACDONALD, Foreword, in: *The Foreign Field of the Wesleyan Methodist Church* 1/1 (1904), pp 1f., at p. 2.

27 ANONYMOUS, Snap Shots Here and There, in: *The Foreign Field of the Wesleyan Methodist Church* 33/5 (1907), p. 305f.; 34 (June 1907), p. 435; 42/4 (1908), p. 224.

the *Missionsfreund* or the *Missionsberichte*. In 1909 a commentator in the *Allgemeine Missionszeitschrift* was exasperated by such English ingenuity: »What artistically beautiful images the English and especially the American Missionary Societies produce! It is really about time that our images too should start satisfying the sense for the aesthetic more than has been the case up till now«<sup>28</sup>. Nevertheless, even when resurrected in 1925, the *Missionsfreund* persisted in its 1896 format. Both the English and the German magazines of the twentieth century relied in their marketing on the notion that foreign missions had been well established by 1900. The Berlin Mission format did so with a stronger affirmation of the distance between the mission's patrons and the missionised in the field<sup>29</sup>, something which the German-Sepedi language barrier certainly contributed to – compared to the shared »textual citizenship« of the Anglophone imperial world with which literate Africans in the Transvaal were more likely to have identified: Prior to the First World War it was unimaginable to find images in *Der Missionsfreund* of Germans reading *Der Missionsfreund*. This was exactly what its Wesleyan competitor, *The Foreign Field*, staged within its pages: snapshots of English readers happily posing while looking into copies of the very same magazine their pictures appeared in.

Yet the Berlin Missionary Society's *Missionsfreund* appeared to have been more eager than the Wesleyan Methodists' *The Foreign Field* to place books in the hands of the people populating the pictures from the mission field on their pages. An article featuring the Wesleyan Kilnerton training institute in the Transvaal displays two images representing class situations, but the pupils sit at empty desks without any books. Alongside these photographs, two more have been placed, featuring girls and young women with needlework on their desks<sup>30</sup>. Images of women sewing can also be found in *Der Missionsfreund*, but in images simulating class situations, an opportunity was rarely missed in the German periodical to prop up pupils (girls as well as boys) with books. This can be seen in a special feature on the Berlin Mission's

28 »Was für künstlerisch schöne Bilder geben die meisten englischen und namentlich die amerikanischen Missionsorgane! [...] es wird endlich Zeit, daß auch unsere Bilder den Schönheitssinn mehr befriedigen als bisher geschieht«. ANONYMOUS, Literaturbericht, in: *Allgemeine Missionszeitschrift* 36 (1909), p. 302.

29 PAKENDORF, »For There is no Power«, pp. 255–273.

30 W. W. SHILLING, The Kilnerton Native Training Institution illustrated from photos by the Rev. T. W. Lewis of Vereeniging, in: *The Foreign Field of the Wesleyan Methodist Church* 55/3 (1909), pp. 195–200. The absence of books in the photographs does not correspond with the statistics provided on the last page of the article, featuring Kilnerton results as the best (over the previous two years) out of the six institutions in the Transvaal where Africans could obtain the Government Teacher's Certificate (also outshining the Berlin Institute in Botshabelo for those years).

Transvaal training institute at Botshabelo, as well as numerous other images of South African school interiors<sup>31</sup>.

The role of book-bearing image-actors in the periodical can only be assessed when considered alongside the »rest of the cast«. Besides images of people with books, what other images appeared in *Der Missionsfreund*? Images of readers with books share space on the periodical-stage with images of mission stations and their facilities (many churches), orientalist cityscapes, landscapes, even wildlife; portraits of European missionaries, portraits of the local Christians, depictions of the daily lives of the converted, of interactions between European missionaries and local Christians (missionaries and converts). Contrasting images of »before« and »after« conversion are frequently staged<sup>32</sup>. Often the reader of the periodical is guided by the ekphrasis on how to contextualise and interpret the image; on how to »spot« a »heathen« or a »convert« – how to »look« dichotomously. Certain particular pictures recur frequently. The practice of repeatedly using the same stock photo may be ascribed to contemporaneous constraints related to technology and cost, but the iconic effect they were required to perform was certainly also heightened by their familiarity to the audience.

### Recurrent topoi

One such picture was repeatedly used to depict a world without books: a carefully composed photographic rendering of African indigeneity, frozen in an ethnographic present: Women, men and children are posing for the camera, dressed in leather garments. The women are all seated and wearing prominent necklaces. Everyone in the image is dark-skinned (in this Transvaal context, connoting »blackness« and »Africanness«). The models are presented in the cleared and flattened enclosure between round houses with low thatched roofs. In the semi-circle formed by the figures lie various homemade artefacts associated with food preparation: a thick wooden board; woven or wooden baskets and bowls, and clay pots. Some distance behind the group posing in the foreground, some (black) men in European attire can be spotted, one observing the photo session while leaning against a pillar<sup>33</sup>.

31 ANONYMOUS, Ausbildung von Evangelisten in Transvaal, in: *Der Missionsfreund* 68/8 (1913), pp. 58–60. The last images related to this article appear within the text of the subsequent article: Aus der Mission unter den nordamerikanischen Indianern, pp. 60–64.

32 By the early twentieth century, images of »before« and »after« conversion constituted a frequent feature of missionary periodicals. For instance, see the contributions by Andreas FRINGS (pp. 305–328) and Christoph RIPPE (pp. 65–89) in this volume.

33 C. Heinrich T. GRÜTZNER, Salomo Koata, in: *Der Missionsfreund* 57/1 (1902), pp. 1–7, at p. 5.

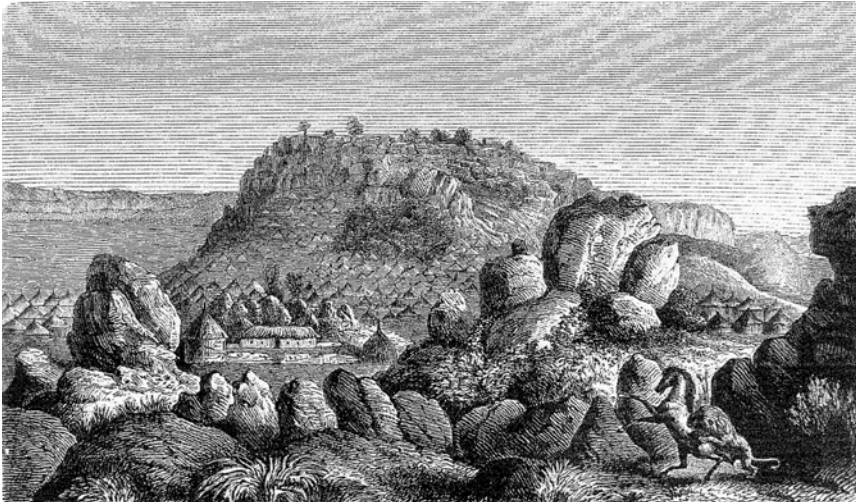


Figure 1a: Etching from *Der Missionsfreund* of January 1902 depicting the image »Mankopanes Felsenburg« (p. 4). Artist unknown.



Figure 1b: »Eingeborene Heiden (Basutho) in Transvaal bei Malokong« (p. 5), forming part of an article on Salomo Koata by Heinrich Grützner. Artist unknown.



It is indeed possible that the missionaries and evangelists had been looking for a remote homestead where »authentic« Africans unaffected by »Western influence« could »still be found«, but it is perhaps more likely that a number of people (probably Christians) had agreed to play »long-time-ago« to help generate this marketing material.

This picture appears in *Der Missionsfreund* of 1902 with a caption linking it to a very particular place: »Indigenous heathen (Basotho) in Transvaal at Malokong«<sup>34</sup>. On the opposite (left-hand) page a nineteenth-century etching of the kind that had adorned the Berliner *Missionsberichte* since the 1870s, appears (Figure 1). The caption reads »Mankopane's Mountain Castle«<sup>35</sup>, in smaller letters identifying the house amongst the rocks as that of Missionary Robert F.H. Kühl, who had established the station Thutloane west of Malokong in 1867 and worked there till 1873<sup>36</sup>. The allegorical nature of the image is apparent from the lion attacking the horse in the foreground. The article indeed deals with the heroic work of Salomo Koata, an early African convert, first in Mankopane and later in Malokong (Koata's portrait appears on the previous page). In this instance the two facing images both affirmed the challenges faced by Christianity in a »heathen« environment depicted as hostile.

In 1910 the same composed image of idealised pre-Christian African indigeneity appears again, now provided with the caption »House and homestead of the indigenous people of the Transvaal«<sup>37</sup> (Figure 2). The picture illustrated an article about a convert called Moses Sankhobebe. Again, it is placed opposite the image of a German missionary's northern Transvaal homestead. This time, his wife is in the foreground, the black nanny holding the baby next to her, and four more missionary children in the well-tended garden. All are dressed in European attire, contrasting with the exposed African skin on the opposite page. The intention to affirm a dichotomous gaze at Christianity opposed to »Heathendom« is supported by the content of the article,

34 »Eingeborene Heiden (Basutho) in Transvaal bei Malokong«. Already in 1897 this image also featured in a book on the history of northern neighbours of the »Basutho« – the VhaVenda: Willi GRÜNDLER, *Geschichte der Bawenda-Mission in Nord-Transvaal*, Berlin 1897, p. 63. This was pointed out in the following publication by Alan KIRKALDY/Albert WIRZ, *Writing the Soul in Light: Missionary Encounters in Late-Nineteenth-Century Vendaleland, Blouberg and Beyond*, in: Murray HOFMEYER (ed.), *University of Venda School of Human Sciences Monograph Series*, Thohoyandou 2000, pp. 1–51, at p. 22.

35 »Mankopanes Felsenburg«.

36 Hanns HEESE/Linda ZÖLLNER (ed.), *The Berlin Missionaries in South Africa and their Descendants*, Pretoria 1984, p. 224.

37 »Haus und Hof der Eingeborenen in Nord-Transvaal«. ANONYMOUS, Moses Sankhobebe, ein Zeugnis für die vorlaufende Gnade Gottes an die Heiden, in: *Der Missionsfreund* 65/1 (1910), pp. 4–6, at p. 4f.

yet again featuring an exemplary early African Christian's life. Had actual visual material of the life and work of Moses Sankhobebe been available, this would probably have been preferable, but the sideshow performed by the visual images at hand nevertheless provided iconic affirmation of the larger missionary project.

The learning African boy or girl with a book has already been identified as a recurring topic for visual representation in *Der Missionsfreund*, not only at the Botshabelo training institute but in many a small school across the Transvaal. These images not only act out their message against contrasting photographs of the unconverted in pre-modern settings, but also against images of the adult teachers with the authority to divulge what the book-objects of wisdom might reveal. In the *Missionsfreund* the teachers who are visually represented in African scenes are exclusively male, and they appear either in school contexts or in preaching scenes. They are connoted as European more often than African and, in teaching scenarios, without exception, dressed in European apparel. This was different from photographic depictions of mission fields in India and China (or Islamic Africa), where there had been a pre-Christian literary culture, so that visual representations of these readers in »traditional« costume do not necessarily connote Bible-reading<sup>38</sup>. In the Transvaal in southern Africa, the Book more unambiguously connoted modernity, which was identified with Christianity, than in the settings mentioned above. Western apparel was often employed alongside the book as a prop to affirm modernity. In a missionary periodical, the obvious expectation was that images of Africans in western apparel ought to indicate conversion. But the way in which African male rulers sometimes posed in these pictures, dressed in the finest Western outfits – but not holding books<sup>39</sup> – undermines this missionary script, instead signalling that European apparel had also become a new means of asserting African masculine authority. The confident gaze of indigenous African rulers dressed as European gentlemen, sent into the homes of the *Missionsfreund* readers, threatened to outsmart the white missionary directors of these scenes. As the missionaries in the field would have known, donning European apparel did not necessarily signify the African ruler's submission to Western values or Western control. By appropriating these European markers of status and

38 See for example the image of the Buddhist reader »Heidnische Priester« in reportage on India, in: *Der Missionsfreund* 66/12 (1911), p. 93. The Wesleyan Methodist periodical included an image of »Japanese Girls Reading« in an article by Frederick PARROTT, Buddhism in Japan, in: *The Foreign Field* 56 (1909), pp. 253–255, at p. 253.

39 An example of such an image of gentlemanly traditional African rulers, can be seen along with the short article »Drei Südafrikanische Häuptlinge«, in: *Der Missionsfreund* 57/7 (1902), p. 53.

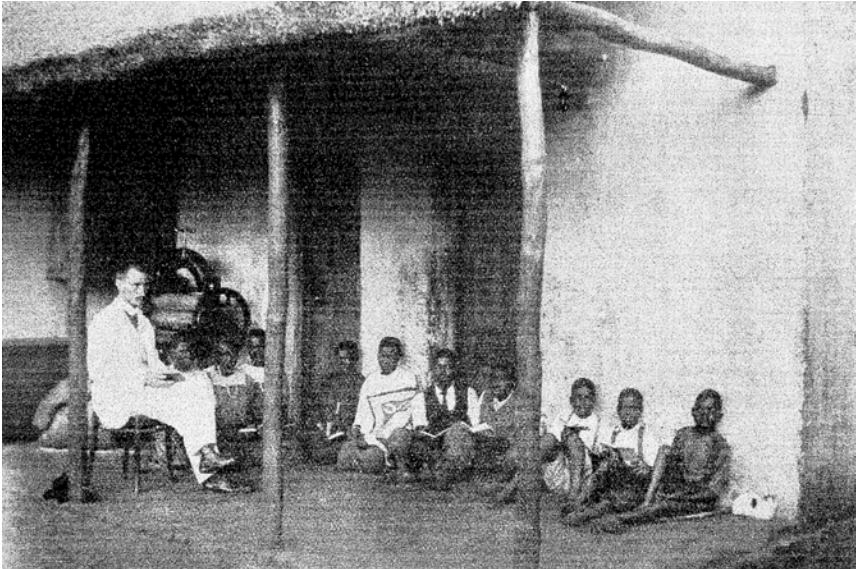


Figure 3a: Images from *Der Missionsfreund* featuring African learners with their teachers. Two Transvaal images: Missionary Giesekke in the August 1911 issue above (p. 59) and Pastor Bopape in the January 1916 issue below (p. 2).





Figure 3b: An East African scene from the May 1902 issue above (p. 45) and a West African scene from the August 1905 issue below (p. 59).

respectability, the chiefs were also signalling that their authority still counted for something and that missionaries hoping to work amongst their subjects were dependent on their consent<sup>40</sup>.

The missionaries' need for local hospitality was very clear not only in their relations with local African leaders, but also in their need for indigenous tutors to teach them the local languages. Unlike the *Heidenbote*, which featured images of such African language teachers (in 1904 on the topic of Bible translation)<sup>41</sup>, only one image in which this learning situation was depicted could be found in *Der Missionsfreund*. It was not set in the African, but in the Chinese mission field, where European missionaries and indigenous missionised had a mutual point of departure in existing cultures of literacy. Notably, this photograph did not place the white male missionary in the subordinate learning situation. The image in the March 1914 edition of *Der Missionsfreund* shows a German deaconess referred to as »Sister Klara« sitting at a book-strewn desk with her language teacher, an unidentified Chinese man in local dress, and with long hair in the local fashion<sup>42</sup>. Two years later, another deaconess is featured, but this time her status has been elevated and she is seated amongst her female Chinese pupils<sup>43</sup>. (Curiously, the one person in the image holding a tiny book is a pupil.) This second image visually affirmed what readers of *Der Missionsfreund* would have assumed: If missionaries were learning from indigenous peoples, it was with the intention to configure ways of enabling European Christians to *teach* »them« again later on. A hierarchy of cultures of literacy was staged in the periodical, with European missionary actors more obviously in control of the world of letters in Africa than in China, where European women would rather be portrayed as the learners, thus avoiding scenes that might compromise the presiding white male missionary's supremacy.

The pages of *Der Missionsfreund* were not spaces in which German readers in the *Kaiserreich* would be encouraged to challenge or cast aside gender and racial hierarchies. But then it must be kept in mind that visual representations of female teachers in the pre-World War years are scarce also in the Wesleyan publications. Around 1907 *The Foreign Field* features one woman teacher from Bangalore in front of a blackboard, her all-female pupils

40 Sartorial performances by indigenous rulers in southern Africa is discussed by Robert Ross, *The Top Hat in South African History: the Changing Significance of an Article of Material Culture*, in: *Social Dynamics* 16/1 (1990), pp. 90–100.

41 Thank you to Judith Becker for this information.

42 Hans KELLER-RASTATT, *Bilder aus dem Kanton-Oberlandgebiet der Berliner Mission*, in: *Der Missionsfreund* 69/2 (1914), pp. 1–12, at p. 12: »Schwester Klara Feist bei ihrem Chinesischen Sprachstudium«.

43 Siegfried KNACK, *Frauen-Missionsarbeit in China. Eine Ferienreise nach Chäsi*, in: *Der Missionsfreund* 71/9 (1916), pp. 1–72, at p. 67: »Schwester Vogel mit Chinesischen Lehrerinnen«.

holding onto slates<sup>44</sup>. In German and English contexts alike, it was rather a book-wielding male teacher with pupils at his feet that remained amongst the most recognisable images from the mission field. It harked back, after all, to descriptions of Jesus, the Word himself, the great teacher. When eventually in 1916 an indigenous African pastor in the Transvaal was featured in a photograph with his baptismal class<sup>45</sup>, there was an expected way in which the scene would have to be composed, and the photographer (in all probability the German missionary Carl Hoffmann, or his visitor missionary Martin Jäckel) complied. By this time *Der Missionsfreund* had already reproduced several photographs of the missionary teacher-with-book on the one side of the scene, and a group of pupils, mostly also with books, bundled together opposite him (Figure 3). A first example dates from the May 1902 issue and depicts, according to the caption, a learning situation in East Africa<sup>46</sup>; the August 1905 issue referred to a scene in Cameroon<sup>47</sup> and in the August 1911 issue, Missionary Ludwig Giesecke from a Venda station in the northern Transvaal had turned the veranda of the mission house into a classroom<sup>48</sup>.

The preaching missionary, amidst interested listeners with souls yearning to be nourished with the living word streaming from the Bible in his hand, was also a recurring topic. While working near Arkona in Sekhukhuneland, Transvaal, between 1897 and 1901, missionary Carl Hoffmann made a sketch in his diary in which he inserted himself into such a preaching scene<sup>49</sup>. This awkward self-portrait captured what the missionary inspectors wished to convey to German congregations; in fact, it points to the general missionary

44 ANONYMOUS, In the Kanarese Boarding-school, Bangalore, in: *The Foreign Field* 32/4 (1907), pp. 265–267, at p. 267: »The Second Standard with their teacher, Bhagyamma«.

45 E. H. Martin JÄCKEL, In der Entwicklung zum Mannesalter, Ausschnitte aus dem Tagebuch des Missionars E.H.M. Jäckel, Mphome-Kratzenstein, in: *Der Missionsfreund* 71/1 (1916), pp. 2–4, at p. 4: »Philippus Bopape vor seiner Taufklasse«. A geography lesson staged outside the school building, with African Children and African teacher grouped around a globe (p. 6) seems to be somewhat more exceptional.

46 Missionar GRÖSCHEL, Aus dem Missionarsleben auf Mpangile, Station der Berliner Missionsgesellschaft (Berlin I) in Deutsch-Ostafrika, in: *Der Missionsfreund* 57/5 (1902), p. 45: »Missionar in Ostafrika, im Freien lehrend«.

47 Hermann PETRICH, Allerlei Schulbilder aus Der Mission, in: *Der Missionsfreund* 60/8 (1905), pp. 57–63, at p. 59: »Schüler der Baseler Mission in Kamerun«.

48 Christian ENDEMANN, Heidenschule und Christenschule in Nordtransvaal, in: *Der Missionsfreund* 66/8 (1911) pp. 58–64, at p. 59: »Missionar Giesecke hält Katechumenen-Unterricht in Neu-Georgenholz (Transvaal)«.

49 This image appears on p. 69 of the private diary of Carl Hoffmann, marked as no 5, and has been digitised in the Hoffmann Collection of Cultural Knowledge, URL: <<https://rs.cms.hu-berlin.de/hoffmanncollection/>> (12.05.2017). The continuing allure of the image as capturing the missionary ideal, is confirmed by the fact that it also features as cover image on the source publication accompanying the digital database: Annekie JOUBERT et al. (eds.), *Ethnography from the Mission Field: The Hoffmann Collection of Cultural Knowledge*, Leiden 2015, p. 1145. The original diary is reposed in the Archives of the University of South Africa, with kind courtesy of the Hoffmann descendants.





Figure 4b: Reproduction of Missionary Carl Hoffmann's representation of himself teaching in the Transvaal, in: *Der Missionsfreund* of October 1909 (p. 75).



imaginary of that time so powerfully that its repeated use should not be surprising. The (somewhat simplified) engraving was used in *Der Missionsfreund* three times in eleven years (Figure 4), every time in a different setting: In June 1904, this image was cast to act as »Missionary in front of heathens in Africa, preaching« as part of an article on Herero people in the then German colony South West Africa (today Namibia)<sup>50</sup>; in October 1909, with the caption »Missionary preaching to heathens in South Africa«, it adorned an article on the first three commandments and their challenges to »heathens« in Africa<sup>51</sup>; and in 1915, it featured as »Missionary in front of heathens, preaching«<sup>52</sup> in the opening article of the January issue.

Images of different teaching scenarios, whether secular education, baptismal or confirmation classes or actual sermons, marked by the presence of books as sources of learning, are far more prevalent in *Der Missionsfreund* than images attempting to act out religious practices like praying or rituals like partaking in the sacraments. Books offered a handy material object to affirm the presence of God and symbolise the connection between teacher and listeners through this presence – apparently in a far less ambiguous way than attempts to portray actual acts of worship visually might have been.

Having now identified a variety of recurring arrangements around books of *Selves* and *Others* from different races, classes, ages and genders, featured in this periodical between the 1890s and 1914, we shall next discuss how specific images were cast in particular articles and operated alongside the other formal properties of the periodical to create a reading experience, transfer knowledge and convey meaning. We will begin by showing how the image was positioned in the text of each article to act its part. The limitations of the printing press determined the format, but also conditioned the expectations of readers: headings stretched over the full width of the page, and text was set in two columns. The image made a prominent appearance and would interrupt the text by being positioned between two columns, narrowing the flow of text along its sides. Larger images ran along the full width of the page and interrupted the flow of text altogether, expecting it only to continue underneath it again. Captions underneath the images were meant to support their message, and they also affirm the versatility of the images, their ability to perform different roles. As already mentioned, there were indeed a number of very popular image-actors, cast repeatedly in different productions, depending on the captions to convey how they related to the message of the

50 D.A. MERENSKY, Zur Lage der Rheinischen Mission im Hererolande, in: *Der Missionsfreund* 59/6 (1904), pp. 41–45, at p. 45: »Missionar vor Heiden in Afrika predigend«.

51 D.H. GRÜTZNER, Die drei ersten Gebote und die Heiden Afrikas, in: *Der Missionsfreund* 64/10 (1909), pp. 75–80, at p. 75: »Missionar predigt den Heiden in Südafrika«.

52 Siegfried KNACK (ed.), »Heidenchristen im Krieg von Weisen gegen Weisen«, in: *Der Missionsfreund* 70/1 (1915), pp. 1–4, at p. 3: »Missionar vor Heiden predigend«.



Figure 5a: Image from *Der Missionsfreund* of January 1897 featuring a »Schwarzer sein Kind lehrend« (p. 4). Artist unknown.



text in the particular article. It often happened that image-actors wandered off into the »wrong« scenes, with only the captions underneath them to explain that they actually belonged in the preceding »act«, or article. The fact that it was so common to find Chinese temples on pages concerning the Transvaal and then again Transvaal Africans amid discussions of affairs in India confirms the seamlessness with which the missionised world must have played itself out before the eyes of the German readers, very much in the way the »missionscape« illustrations in the masthead visualised it. This should be kept in mind when isolating Transvaal scenes for analysis, as will be done below.

### How the images of the reading African featured in the scenography

In January 1897, *Der Missionsfreund* featured an article introducing to German readers its Sepedi equivalent, printed for circulation amongst the African congregations of the Berlin Mission Church in the Transvaal<sup>53</sup>, the *Mogoera oa Basutho*. The article is relatively long, running over seven pages, featuring two images facing each other for simultaneous viewing (Figure 5). This regularly applied technique was meant to enable readers to juxtapose two contrasting or complementing images and to contemplate the conversation the two images were acting out. The image on the right-hand side is the exact same one featured above to illustrate this point. On this occasion, the first time this stereotype of un-Christianised African indigeneity is featured in *Der Missionsfreund*, it bears the caption »Indigenes (Basotho) Northern Transvaal«<sup>54</sup>. And on this first occasion that it is featured, the stereotype is firmly cast by contrasting it with the strongest possible counter-image: the reading African passing the skill on to his son. This image of the »Black teaching his child«<sup>55</sup> is a vivid example of what the editor of the mission periodical *Die Brücke* had in mind when years later he complained of images with an inauthentic »German-African« appearance: »When at last will our missionary publications be illustrated by artists, or even just by draughtsmen, who actually know what a Mosotho or a missionary looks like?«<sup>56</sup>. There is very little about the demeanour, the features or the apparel of the father or the son in the engraving that approximates the appearance of Africans on

53 Alexander MERENSKRY, *Mogoera oa Basutho oder: Der Basutho-Freund*, in: *Der Missionsfreund* 52/1 (1897), pp. 1–7, at p. 4.

54 »Eingeborene (Heiden) in Nord-Transvaal«.

55 »Schwarzer sein Kind lehrend«.

56 Martin JÄCKEL, *Bücher für die Brücke*, in: *Die Brücke* 6/3 (1929), p. 23: »Wann endlich werden unsre Missionsschriften von Künstlern auch nur von Zeichnern illustriert werden, die wirklich wissen, wie ein Mosotho oder ein Missionar aussieht?«





Figure 6: Unknown artist, »Weihnachten in Südafrika«, illustrating an article, under the same heading, by Alexander Merensky in the December 1897 issue of *Der Missionsfreund*, p. 93.

had they been expected to step out of the book into a Zulu village or Natal town, but the message in the composition was unambiguous: Africans had appropriated literacy and were propagating it amongst themselves from generation to generation. As much as the image affirms missionary success, it also legitimates missionary work as something transcending human agency: If, as stated in John 1:14 »the Word« had indeed become »flesh and made his dwelling among us«, that »us« now also included the people of Africa. The Word (God himself) had come to live amongst the African people.

The caption in the 1883 Calwer publication explicitly states that the man »teaches his young son to read«<sup>58</sup>. The absence of the girl child and particularly the nurturing mother in this iconic image is conspicuous. Girls with books did feature amongst the Transvaal photographs of children in learning situations in *Der Missionsfreund*. Adult women in book-encounters with children are what is lacking. On the two occasions (the same image is reproduced in 1897 and again in 1917<sup>59</sup>) that a young adult African woman from the Transvaal is pictured in the act of reading (Figure 6), she is kneeling below the Christmas tree in the missionary's house, the book illuminated by the candles in the tree. She is captivated by what she finds on the page, not even distracted by the missionary's daughter who wants to show her the fancy-dress doll she has received for Christmas. Another African woman is standing behind her, holding another of the missionary's small children to get a better look at the Christmas tree<sup>60</sup>.

Certainly, the image shows the possibilities that the Book – Christianity and learning – was opening up for the reading woman with her serene face. Her kneeling position affirms her devotional approach and submissiveness<sup>61</sup> to the authority of the Gospel symbolised by the open Book in front of her. Clearly, for the composer of this homely scene, reading and nurturing did not go hand in hand naturally, making the reading African woman something extraordinary, something of an anomaly<sup>62</sup>.

1874, p. 74; CALWER VERLAGSVEREIN (ed.), *Bilder-Tafeln zur Länder- und Völker-Kunde mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit*, Calw et al. 1883, panel 127.

58 »lehrt sein Söhnlein lesen«.

59 WIRZ/KIRKALDY, *Writing the Soul in Light*, pp. 40f. point out that the image had already appeared in the *Berliner Missionsberichte* as early as 1884 (p. 44f.) – then also with reference to the northern Transvaal. In their study they use the image as the illustration along with a discussion of Christmas celebrations on Blaumberg Mission Station in 1894.

60 Alexander MERENSKY, *Weihnachten in Südafrika*, in: *Der Missionsfreund* 52/12 (1897), pp. 91–93, at p. 93: »Weihnachten in Südafrika«; Johannes WALTER, *Weihnachtserinnerungen an Heidelberg Transvaal*, in: *Der Missionsfreund* 72/1 (1917), pp. 1–4, at p. 3: »Weihnachten in Ostafrika [sic]«.

61 CONLON, *Men Reading Women Reading*, pp. 40–43.

62 In the 1897 issue of *Der Missionsfreund* the woman is identified by the name of Martha. It is noticeable that in Western artistic iconography Mary the mother of Jesus, and even Mary

Special care should be taken not to read too much of a calculated marketing strategy or a fixed ideology into the images placed in *Der Missionsfreund* up until 1914. What the evidence does confirm, however, is that the 1897 issues of the periodical opened with a scene of an African man teaching a child to read, and closed with an African woman neglecting a child while trying to read. The Transvaal missionary context was thus not visually imagined, or textually presented, as one in which African mothers came to mind as custodians of reading. Where reading was still so strongly associated with the power of God and the authority of the (male) teacher, this was unlikely. And yet, it was expected of »the good Christian wife and mother«, besides taking responsibility for her household, also to take an interest in the education of her children. Records confirm that there were young African women, like »Martha« in the 1897 Christmas issue of *Der Missionsfreund*, who had learnt to read at mission stations<sup>63</sup>. Some of these women trained at Botshabelo and became teachers in mission schools; others left to try and make a new life in the white people's towns. It is curious that, in his only painting dedicated to the topic of African women reading, artist Gerard Sekoto depicted them as schoolgirls in their uniform, all curiously huddling around a single red book. Sekoto's parents were devout Lutherans and he grew up near the Botshabelo Seminary of the Berlin mission. Beginning in the 1940s, he made several paintings of readers: his African boy reading, his young African man reading, and, the European wife of his French physician reading are all depictions of relaxed, accomplished readers enjoying the book just for themselves<sup>64</sup>. Yet far from being shown engaged in an empowering practice, Sekoto's African female seems to have been abandoned on the school playground. This apparent under-visualisation of reading African women seems to have continued since Martha had been interrupted in the act at the Christmas table in *Der Missionsfreund*, and may be a stronger comment on missionary complicity in promoting a masculine image of African (Christian) leadership than on the actual state of female African Christian reading practices<sup>65</sup>.

The First World War not only heralded the end of the German *Kaiserreich*, but was also a watershed for black South Africans' awakening political conscience. Educated Africans strongly articulated the weakening of black South Africans' position by the Union Act of 1909 and the Land Act of 1913. The missionary societies' portrayal of South Africa's black people for home

Magdalene, are often depicted as women reading books. Martha is remembered from the New Testament as the one who ran the household and served the guests while her sister Mary relaxed, learning at Jesus's feet. Luke 10:38–42.

63 Belinda BOZZOLI, *Women of Phokeng*, London 1991, pp. 16–25.

64 Gerard SEKOTO, *My Life and Work* (text adapted by Karen Press and edited by Ivan Vladislavic; commentary by Barbara Lindop and edited by Michelle Jersky), Johannesburg 1995.

65 See KRIEL, *Reflections on the Mission(s)*, pp. 736–782.

audiences continued, but simultaneously the production of reading material and a periodical press for local readers in Africa also expanded. Some of these (like the *Mogoera oa Babaso*) remained controlled by missionary societies, although with strong local agency<sup>66</sup>. By the 1930s the *Mogoera oa Babaso* had not developed into an illustrated periodical, but the annual almanac of the Berlin Mission Church in the Transvaal, the *Tshupa mabaka a Kereke*, included plenty of photographs of Berlin-based supporters of the Transvaal mission, making these Germans visible to the congregations in Africa<sup>67</sup>. Other photographs in the *Tshupa mabaka* showed local African pastors and their families, or gatherings of African pastors and German missionaries. Custodianship of the Book, which the German missionary or, increasingly, the fully ordained African pastor, held when preaching, and the power it represented, very much remained a man's prerogative. African women, once they started appearing in pages of the almanac, asserted themselves as the wives of pastors and, only after the Second World War, also in the uniform of prayer women<sup>68</sup>.

## Conclusion

Many Africans also exercised the choice of severing ties with mission societies and starting their own Christian churches. Just as many remained in the established churches and contemplated their position from within. We conclude with an advertisement in a newspaper in which many such men expressed their views, the *Umteteli wa Bantu*<sup>69</sup>. The image attempts to engender, or appeal to, an African aspiration to obtain learning. On the one hand it sustains, but then on the other it also crudely inverts, some of the assumptions which *Der Missionsfreund* had started projecting some decades

66 Lists of contributors in the 1920s and 1930s confirm that African pastors frequently and generously contributed to the cost of printing this periodical. Also see the obituary for one of the later – African – editors, Epaphras Ramaila, discussed in: Thapelo MOKOATSI, Epaphras Mogagabisi Ramaila 1897–1962: Ramaila was a Teacher, an Evangelist, Philosopher, a Music Composer and an African Writer, in: *The Journalist. Pioneers* 47, URL: <<http://www.thejournalist.org.za/pioneers/epaphras-mogagabise-ramaila>> (17.06.2017).

67 Kgobokano ea Basadi ba Bagoera ba Missione ba ma-Duits, in: *Tsupa Mabaka a Kereke* (1931), p. 3 (Gathering of the women of the friends of the German mission).

68 Baruti ba Baso ba Transfala ya Lebowa, le Bahumaxadi ba Bona, in: *Tsupa Mabaka a Kereke* (1937), p. 30 (Pastors of Northern Transvaal and their wives).

69 Advertisement for Union College, 1930, featured in Lize VAN ROBBROECK, *Beyond the Tradition / Modernity Dialectic. African Nationalist Subjectivities in South African Print and Visual Culture of the Early Twentieth Century*, in: *Cultural Studies* 22/2 (2008), pp. 209–233, at p. 215. She points out that the newspaper *Umteteli wa Bantu* was launched and controlled by the white Chamber of Mines in the 1920s, aimed at a growing black consumer class with potentially volatile political views.

earlier, and continued to do well into the 1930s. In the image, the teacher is African, male, and adult – but young. This young teacher in his suit towers above his pupils and looks down on them through his glasses, the book no longer so much connecting the two groups as fixing a status barrier between them. The pupils, in every other respect of the composition diminished and infantilised, however, are grey-haired men in blankets: the wise ones of the previous dispensation shown as the country-simpletons of the new. This image seems very far removed from the African scenes that supporters of the Berlin Mission consumed when perusing *Der Missionsfreund*, but then, also, not so far after all. Identifying the similarities and differences between the offerings in *Der Missionsfreund* and this single advertisement in *Umteteli wa Bantu* sharpens our impression of the enduring image of the European *Self* and the African *Other* that had been cultivated in *Der Missionsfreund*: traditionalists being transformed into modern Christians corresponded with the missionising project, but the superior worldliness of the young black teacher was not what the friends of the mission had anticipated to have nurtured. Reading was certainly meant to guide African Christians into their rightful place within a missionary congregation under white missionary control. The challenge that the confident African scholar in the advertisement would have posed to this hierarchy was, even as late as the 1930s, still almost unthinkable. The visual images in *Der Missionsfreund* had not prepared German readers for *that*.





Armin Owzar

## Erziehung zur Ebenbürtigkeit?

Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und  
in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900<sup>1</sup>

So allgegenwärtig war und ist das Phänomen hierarchisch gegliederter Gesellschaften, dass nicht nur Verhaltensforscher<sup>2</sup>, sondern auch Sozialhistoriker von einer anthropologischen Konstante sozialer Ungleichheit sprechen<sup>3</sup>. Kein Konsens herrscht hingegen darüber, welche Ressourcen als Maßstab zugrunde gelegt werden sollen. Und selbst wenn sich Geistes- und Sozialwissenschaftler auf eine gemeinsame Definition von Ungleichheit oder gar ein gemeinsames Modell zur Beschreibung moderner westlich geprägter Gesellschaften einigen würden, kämen sie mit Blick auf die beiden letzten Jahrhunderte wohl zu dem Ergebnis, dass der jeweilige Zugriff auf Ressourcen permanentem historischen Wandel unterworfen war (und ist). Geht man beispielsweise davon aus, dass ein an rein ökonomischen Kriterien orientierter Zugriff nicht ausreicht, um die sozialen Strukturen historischer Gesellschaften angemessen zu beschreiben und die Stellung eines Individuums innerhalb einer sozialen Hierarchie zu verorten und bedient sich des von Pierre Bourdieu diversifizierten Kapitalbegriffs, der neben dem ökonomischen auch soziale, kulturelle und symbolische Kapitalsorten umfasst<sup>4</sup> – ein Ansatz, der mittlerweile selbst bei gestandenen Sozialhistorikern auf Zustimmung stößt<sup>5</sup> –, wird schnell klar, wie komplex und mitunter labil sich soziale Hierarchien gestalten und welche Dynamik daraus erwachsen kann.

- 1 Dieser Beitrag ist entstanden im Rahmen eines vom Exzellenzcluster *Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne* geförderten Forschungsprojektes an der Universität Münster über Deutsch-Ostafrika. Für zahlreiche wertvolle Hinweise und Hilfestellungen bei der Erstellung des Quellenkorpus geht mein herzlicher Dank an Felicity Jenz (Münster). Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes und zahlreiche Anregungen danke ich herzlich den Herausgeberinnen und Theo Jung (Freiburg i.Br.).
- 2 Vgl. Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Vierkirchen-Pasenhach <sup>5</sup>2004, S. 422–446.
- 3 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1: *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, München 1987, S. 16.
- 4 Vgl. hierzu Pierre BOURDIEU, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Reinhard KRECKEL (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, S. 183–198.
- 5 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, S. 15–44. Vgl. auch Sven REICHARDT, *Bourdieu für Historiker? Ein kultursoziologisches*

Dass sich die Verteilung der Lebenschancen immer wieder verändert, beruht nicht allein auf immanenten Prozessen des Erwerbs und Verlustes der verschiedenen Kapitalsorten. Auch all jene Faktoren, die als Zugangsvoraussetzungen für den Zugriff auf die jeweiligen Kapitalsorten fungieren und den in Kollektiven vergesellschafteten oder bestimmten Kollektiven zugeschriebenen Individuen den Zugang zu den verschiedenen Ressourcen erleichtern, behindern oder beschränken und versagen, waren (und sind) permanentem Wandel unterworfen. Im 19. und 20. Jahrhundert handelte es sich dabei vor allem um die Faktoren »Rasse«, Sprache, Kultur, Geschlecht und Religion<sup>6</sup> – Faktoren, die sich in der Regel in verschiedenen Menschenbildern manifestierten.

Paradoxerweise lagen ausgerechnet im »langen 19. Jahrhundert« (Eric Hobsbawm), das 1789 mit der Deklaration der Freiheit und Gleichheit aller Menschen eingeläutet worden war, die Zugangsbarrieren für die Mehrheit der Menschen besonders hoch: nicht nur Frauen wurden unter Verweis auf ihre angeblich andere Natur aus dem öffentlichen Raum systematisch ausgeschlossen; auch Nichteuropäer wurden nun von der neuaufkommenden Anthropologie nach physiognomischen oder sprachlichen oder auch kulturellen Merkmalen klassifiziert und hierarchisiert, womit eine erste notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Voraussetzung für Segregations-, Vertreibungs- und Vernichtungspolitiken geschaffen war<sup>7</sup>. Paradox war auch der Bedeutungszuwachs von Kirche und Religion im sogenannten Zeitalter der Säkularisierung. Olaf Blaschke spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »Zweiten Konfessionellen Zeitalter«<sup>8</sup> – ein nicht unzutreffender Terminus zumindest angesichts der Bedeutung, die die religiöse und konfessionelle Zugehörigkeit für die soziale Verortung des Einzelnen in bi- oder trikonfessionellen Gesellschaften wie Deutschland hatte.

Angebot an die Sozialgeschichte, in: Thomas MERGEL/Thomas WELSKOPP (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, S. 71–93.

- 6 Von den hier genannten Faktoren ist der Begriff »Rasse« auch jenseits seiner politischen Instrumentalisierung besonders problematisch. Zum einen variierten die verschiedenen »Menschenrassen« zugeschriebenen psychischen und physischen Eigenschaften je nach Raum und Zeit und führten dementsprechend zu höchst unterschiedlichen Definitionen namentlich der Kategorie »weiß« (vgl. David R. ROEDIGER, *Working Toward Whiteness. How America's Immigrants Became White. The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2005; Nell Irvin PAINTER, *The History of White People*, New York u.a. 2010). Zum anderen handelte es sich bei der Identifizierung bestimmter Menschen mit bestimmten »Rassen« vor allem in Verbindung mit negativen Werturteilen kaum um selbstgewählte, sondern um zugeschriebene Identitäten. Letzteres gilt auch für den Begriff »heidnisch« bzw. »pagan«, der daher ebenso wie der Begriff »Rasse« durchgehend in Anführungsstriche gesetzt wird.
- 7 Zur Geschichte des Rassismus vgl. nach wie vor George L. MOSSE, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt a.M. 1990 sowie die Ausführungen von Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 1214–1238.
- 8 Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75.

Allerdings vollzog sich die Einführung und Anwendung der Kategorien »Rasse«, Religion und Kulturstand keineswegs immer einheitlich und konfliktfrei. Im Gegenteil: nicht nur in den europäischen Metropolen, sondern auch in den kolonialen Gesellschaften, die in den Augen vieler Europäer eine Tabula rasa für die Implementierung dieser aus Europa stammenden Konzepte darstellten, rivalisierten verschiedene Akteure miteinander, um ihre jeweiligen christlich, rassistisch oder zivilisationistisch geprägten Menschenbilder durchzusetzen und damit die überkommene soziale Ordnung nach ihren Vorstellungen zu reorganisieren. Infolgedessen kam es zu einem Nebeneinander und Gegeneinander und mitunter auch einem Miteinander dreier Menschenbilder, die Individuen nach unterschiedlichen Kategorien in Gruppen klassifizierten und hierarchisierten: 1. stoßen wir auf eine kulturell geprägte Dichotomie von »Kulturmenschen« und »Barbaren« oder »edlen Wilden«; 2. eine religiös fundierte Dichotomie von Angehörigen monotheistischer Buchreligionen (mit dem Christentum an der Spitze) und »Heiden«; sowie 3. eine linguistisch-biologisch grundierte Trias von »Europiden«, »Mongoliden« und »Negriden«, die durch die Zuschreibung positiver wie negativer Eigenschaften in den modernen sozialdarwinistischen Rassismus mündete. Auch wenn dem Rassendiskurs insofern eine gewisse Dynamik eignete, als er einen biopolitischen Maßnahmenkatalog zum Umgang mit verschiedenen »Völkern« entwickelte<sup>9</sup>, dominierte in ihm ein statisches Menschenbild, das dem Einzelnen absprach, seinen sogenannten Rassencharakter ablegen zu können. Europäer, Afrikaner und Asiaten blieben demnach ihr Leben lang grundverschiedenen höher- oder niederwertigen Kollektiven verbunden – wohingegen der Übergang vom »Barbaren« zum »Kulturmenschen« und vom »Heiden« zum Christen durch Bildung bzw. Konversion nicht nur prinzipiell möglich war, sondern von europäischer Seite oftmals sogar erstrebt wurde. Darin lag wohl der entscheidende Unterschied zwischen dem rassistischen Menschenbild auf der einen und dem religiösen bzw. zivilisationistischen Menschenbild auf der anderen Seite – wobei es sich hierbei freilich um a posteriori erstellte Idealtypen handelt. In der historischen Wirklichkeit vor Ort lassen sich denn auch immer wieder Mischformen beobachten<sup>10</sup>.

Alle drei Menschenbilder samt der ihnen zugrundeliegenden Kriterien bildeten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts heraus; sie wurden von verschiedenen, zum Teil miteinander konkurrierenden Gruppen propagiert und erlebten einen permanenten Transfer zwischen Metropole und Peripherie. Ihre Durchschlagskraft verdankte sich nicht zuletzt dem Umstand, dass sie

9 Vgl. dazu Christian GEULEN, *Wahlverwandte. Rassendiskurs und Nationalismus im späten 19. Jahrhundert*, Hamburg 2004.

10 Vgl. Julia Ulrike MACK, *Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik des Basler Mission 1816–1914*, Zürich 2013.

auf zahlreiche Konflikte sowohl in der Peripherie als auch in der Metropole anwendbar waren – darunter auch metropolitane Auseinandersetzungen, die wie der preußische Kulturkampf nach Übersee exportiert wurden. Hier, vor Ort, stießen solche Konflikte wiederum auf vielfältige überkommene indigene Konflikte, wodurch sich eine hochkomplexe Gemengelage ergab, der eine simple, allzu oft vorgenommene Gegenüberstellung von Kolonisatoren und Kolonisierten nicht gerecht werden kann.

Im vorliegenden Beitrag sollen einige der Menschenbilder, die solchen Konflikten in Kontaktzonen zugrunde lagen, am Beispiel der deutschen Kolonie Tanganjika, das 1885 als Deutsch-Ostafrika (DOA) dem deutschen Kolonialreich einverleibt worden war<sup>11</sup>, herausgearbeitet werden. Besonderes Augenmerk gilt dabei jenen Akteuren, die ihre aus der Metropole entwickelten Konzepte auf die koloniale Gesellschaft projizierten und den Konflikten vor Ort anpassten: den christlichen, konkret den evangelischen Missionaren sowie den Missionswissenschaftlern, Politikern, Orientalisten, Linguisten und Regierungsbeamten in Berlin und vor Ort, in Daressalam. Sie alle verfolgten höchst unterschiedliche Motive, folgten einer jeweils anderen Logik und propagierten unterschiedliche Menschenbilder, mit denen sie sich selbst sowie die indigene Bevölkerung zu klassifizieren und hierarchisieren versuchten.

Der Schwerpunkt der folgenden Ausführungen liegt auf den Jahren um 1900, da sich zu jener Zeit ein signifikanter Wandel in den Konflikten abzeichnete. Nicht zufällig spielte dabei der Bereich Schule eine zentrale Rolle. Schließlich prallten in der Streitfrage über die dominante Rolle von Erziehung oder Vererbung zwei Grundannahmen über menschliche Entwicklungspotentiale aufeinander. Zudem handelte es sich bei der Schulpolitik um ein Politikfeld, das in weiten Teilen Europas und vor allem im preußischen Kulturkampf der 1870er und 1880er Jahre von zentraler Bedeutung war<sup>12</sup> und daher besonders gut geeignet ist, die These vom Transfer metropolitane Konflikte in die Peripherie zu überprüfen.

- 11 Allgemein zum deutschen Kolonialismus vgl. Horst GRÜNDER, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 2004; Winfried SPEITKAMP, *Deutsche Kolonialgeschichte*, Stuttgart 2005; Dirk VAN LAAK, *Über alles in der Welt. Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2005; sowie Sebastian CONRAD, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008. Aus der mittlerweile reichen Forschungsliteratur zu Deutsch-Ostafrika sei hier für einen Überblick stellvertretend verwiesen auf die beiden Bücher von Michael PESEK, *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt a.M. u.a. 2005 und *Das Ende eines Kolonialreiches. Ostafrika im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt a.M. u.a. 2010.
- 12 Für Frankreich vgl. Mona OZOUF, *L'Ecole, l'Eglise et la République 1871–1914*, Paris 1982; für Deutschland vgl. Heinrich KÜPPERS, *Schulpolitik*, in: Anton RAUSCHER (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, München u.a. 1982, Bd. 2, S. 352–394.

Eine solche Analyse kommt natürlich nicht ohne Texte aus. Dennoch lohnt es sich, auch Bilder in das Quellenkorpus aufzunehmen – vor allem Fotografien von Schülerinnen, Schülern, Lehrern und Schulklassen<sup>13</sup>. Auch wenn solche durchweg gestellten (und somit meist idealisierenden) Bilder ebenso wenig wie Texte die soziale Realität 1:1 abbilden und die für eine quellenkritische Herangehensweise erforderlichen Hintergrundinformationen (über die Fotografen und Auftraggeber, die abgebildeten Personen, über Entstehungszeit, -ort und -bedingungen sowie den Verwendungs- und Überlieferungskontext der Bilder) nicht immer vollständig vorliegen, enthalten vor allem die Portraits von Schulklassen zahlreiche Signale, die Rückschlüsse auf bewusste wie unbewusste, in alltägliches Verhalten übergegangene Formen sozialen Verhaltens sowie auf die im Wandel begriffenen Hierarchien, Macht- und Erziehungsverhältnisse und damit auch auf Menschenbilder in den peripheren Gesellschaften erlauben. Verwiesen sei hier nur auf die Effekte, die erzielt werden durch die Wahl des Aufnahmeortes (in der freien Natur oder im Klassenzimmer), die Auswahl, Anordnung und Einkleidung der abgebildeten Personen oder den Einsatz von Hell-Dunkel-Kontrasten<sup>14</sup>; verwiesen sei zudem auf die Bedeutung, die sich aus dem Begleitartikel und dem Abbildungstitel ergibt. Allerdings wäre es verfehlt, für jede von Europäern inszenierte Fotografie ein eindeutiges Dominanzverhältnis zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten vorauszusetzen. Durchaus vermochten auch die abgelichteten Afrikaner Einfluss auf die Bildproduktion zu nehmen und sich dem europäischen Blick zumindest partiell zu entziehen<sup>15</sup> – etwa durch Blickrichtung, Gestik und Mimik oder die Verwendung einschlägiger Symbole (wie Stock oder Buch); auch auf das Arrangement der Personen wirkten sie mitunter ein<sup>16</sup>.

Freilich erschließt sich die Bedeutung all dieser in Einzelbildanalysen herauszuarbeitenden Signale erst mittels eines vergleichenden Zugriffs, der auf der Basis eines repräsentativen Korpus die Fotografien nicht nur mit anderen Fotografien und Bildern, sondern auch mit Texten kontrastiert, sie interpretiert und historisch kontextualisiert. Hier erweisen sich die

13 Noch immer spielen Bilder im Allgemeinen und Fotografien im Besonderen eine eher untergeordnete Rolle für die Geschichtswissenschaft zum Zeitraum um 1900. Immerhin liegen mittlerweile neben einigen Standardwerken, die auch diesen Zeitraum abdecken (vgl. etwa Gerhard PAUL, *Das visuelle Zeitalter. Punkt und Pixel*, Göttingen 2016), einschlägige Studien zur kolonialen Fotografie um die Jahrhundertwende vor, auf die im Folgenden an gegebener Stelle verwiesen wird.

14 Vgl. dazu auch Heinz-Elmar TENORTH, *Das Unsichtbare zeigen – das Sichtbare verstehen. Fotografien als Quelle zur Analyse von Erziehungsverhältnissen*, in: *Fotogeschichte* 17 (1997), H. 66, S. 51–56.

15 Vgl. dazu auch Jens JÄGER, *Bilder aus Afrika von 1918. Zur visuellen Konstruktion Afrikas im europäischen Kolonialismus*, in: Gerhard PAUL (Hg.), *Visual History. Ein Studienbuch*, Göttingen 2006, S. 134–148, hier S. 136.

16 Siehe dazu den Beitrag von Christraud GEARY im vorliegenden Band, S. 35–64.

Missionszeitschriften als dankbarer Fundus: grundsätzlich, weil einer ihrer Schwerpunkte auf anthropologischen Themen lag und sie massiv an der Bildung von Stereotypen von Nichteuropäern mitwirkten; methodisch, weil sie als Filter aussagekräftiger Fotografien fungierten, die zudem durch den jeweiligen Verwendungskontext eine besondere Bedeutung entfalten und den Text nicht nur illustrieren, sondern mittels der ihnen eigenen Bildsprache oft erst zum Sprechen bringen, ihn aber auch bisweilen konterkarieren. Insofern diese Periodika seinerzeit eine breitere Öffentlichkeit in Europa erreichten, kam ihnen zudem eine Mittlerrolle beim Re-Transfer von Menschenbildern in die Metropole zu<sup>17</sup>.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich vornehmlich auf eine Zeitschrift, das *Evangelisch-Lutherische Missionsblatt*. Herausgegeben wurde es von der Leipziger Mission, deren Direktor, der spätere Missionswissenschaftler Karl F.L. Graul (1814–1864), sich ursprünglich zum Ziel gesetzt hatte, »die *eine* Mission der *einen* lutherischen Kirche« zu werden<sup>18</sup>. Dieses Missionsblatt eignet sich vor allem deshalb für eine diachrone Analyse, weil es in unserem Untersuchungszeitraum durchweg bebildert war und vergleichsweise viele Fotografien zum Schulwesen in DOA enthält, die in der Regel durch begleitende Texte eine Kommentierung erfahren<sup>19</sup>. Im Folgenden werden dementsprechend vor allem die Menschenbilder protestantischer Missionare und Missionswissenschaftler einer näheren Betrachtung unterzogen – mit dem Ziel, die komplexe Gemengelage von Konzepten wie Sprache, Religion, Rasse und Zivilisationsgrad herauszuarbeiten.

Der erste Teil thematisiert die soziale Hierarchie, wie sie einem in den ausgewählten Bild- und Textquellen begegnet. Gezeigt werden soll, dass zunächst ein von Deutschland nach Tanganjika exportierter Paternalismus die Einstellung der deutschen Missionare zu den indigenen Afrikanern prägte, dass

17 Vgl. dazu auch Felicity JENSZ, *Firewood, Fakirs and Flags. The Construction of the Non-Western »Other« in a Nineteenth Century Transnational Children's Missionary Periodical*, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 167–191; Paul JENKINS, *On Using Historical Missionary Photographs in Modern Discussion*, in: *Le fait missionnaire* 10 (2001), S. 71–89. Zur Bedeutung der Missionszeitschriften als Medium im 19. Jahrhundert vgl. grundsätzlich auch die Beiträge in Felicity JENSZ/Hanna ACKE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013. Für einen Überblick über die für die Kolonialgeschichte relevanten Missionszeitschriften vgl. die Lemmata von [Carl] MIRBT, *Evangelische Missionszeitschriften* und [Joseph] SCHMIDLIN, *Katholische Missionszeitschriften*, in: Heinrich SCHNEE (Hg.), *Deutsches Kolonial-Lexikon* 2 (1920), S. 581f.

18 Hans-Werner GENSICHEN, *Missionsgeschichte der neueren Zeit*, Göttingen <sup>3</sup>1976 (Kurt Dietrich SCHMIDT/Ernst WOLF [Hg.], *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung T), S. T39.

19 Vgl. dazu auch den Beitrag von Felicity JENSZ im vorliegenden Band, S. 259–281.

dieser Paternalismus aber um die Jahrhundertwende deutlich nachließ. Im zweiten und dritten Teil geht es um das diesem Wandel zugrundeliegende Menschenbild protestantischer Missionare. Unter Heranziehung andernorts abgedruckter Bilder und Texte und durch einen Vergleich mit Menschenbildern zeitgenössischer protestantischer Wissenschaftler soll die bereits früher vertretene These überprüft werden, dass weniger biologisch-rassistische als zivilisationistische und religiöse Kategorien die Afrikanerbilder deutscher Missionare bestimmten<sup>20</sup>.

## 1. Paternalismus

Beginnen wir mit dem Paternalismus, wie er uns auf den in Missionspublikationen abgedruckten Fotografien deutschostafrikanischer Schulklassen begegnet<sup>21</sup>. Ausgewählt wurden dazu aus einem Korpus von einem Dutzend aussagekräftiger Bilder vier Fotos, die um die Jahrhundertwende im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* veröffentlicht wurden und die aus verschiedenen Missionsschulen und Regionen Ostafrikas stammen. Obwohl sie innerhalb eines recht kurzen Zeitraums entstanden und veröffentlicht wurden, bezeugen sie sowohl den Wandel als auch die Kontinuitäten des evangelisch-missionarischen Blicks auf junge Ostafrikaner.

Ende des 19. Jahrhunderts dominierte auf den Schulbildern deutscher protestantischer Missionare eine klare Hierarchie zwischen dem europäischen Missionar und seinen indigenen Schülern. Noch im Jahre 1901 präsentierte sich der Leipziger Missionar Gerhard Althaus (1866–1946) auf eine solche Weise mit seinen Kostschülern in Mamba, einer von ihm mitangelegten Missionsstation ca. 100 Kilometer vom heutigen Dreiländereck von Sambia, Kongo und Tansania entfernt, auf der indigene Kinder und Jugendliche für ihre Arbeit beköstigt, eingekleidet, entlohnt und unterrichtet wurden. Anders als die meisten Schulfotos, die zu jener Zeit in Deutschland entstanden<sup>22</sup>, befindet sich der Erzieher hier nicht am Rande, neben oder hinter der

20 Vgl. Thorsten ALTENA, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster u.a. 2003; Michael SCHUBERT, Der schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870er bis in die 1930er Jahre, Stuttgart 2003; MACK, Menschenbilder.

21 Grundsätzlich zum Missionsschulwesen in Deutsch-Ostafrika vgl. Johanna EGGERT, Missionschule und sozialer Wandel in Ostafrika. Der Beitrag der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften zur Entwicklung des Schulwesens in Tanganyika 1891–1939, Bielefeld 1970.

22 Vgl. Eva STILLE, »Zum Andenken an meine Schulzeit«. Deutsche und österreichische Schulfotos bis 1935, in: Fotogeschichte 3 (1983), H. 8, S. 29–40.

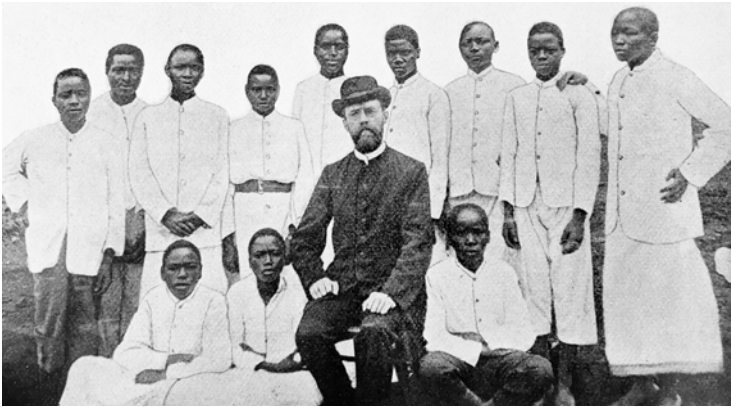


Abbildung 1: »Miss. Althaus und seine Kostschüler in Mamba«, 1901<sup>23</sup>.



Abbildung 2: »Kostschüler und Missionsgeschwister in Jimba. Die Brüder Luckin, Mendner u. Brutzer, Br. Pfitzinger u. Frau«, 1902<sup>24</sup>.

23 Veröffentlicht wurde diese Fotografie im Rahmen der *Nachrichten aus Mamba*, die auf einer von den Missionaren [Gerhard] Althaus und [Arno] Krause verfassten Monatschronik für September und Oktober basieren, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* (1901), Nr. 145, S. 106–112, hier S. 109.

24 Diese Fotografie ist eingebettet in den von Missionar [Richard] Mendner verfassten Artikel *Unter Jimbaer Kostkindern*, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* (1902), Nr. 180, S. 323–325, hier S. 325.



Schulklasse, sondern ist auf einem Stuhl in der Mitte platziert (Abbildung 1). Um ihn herum gruppieren sich die Schüler, von denen neun stehen und drei auf dem Boden sitzen. Hier wird der Lehrer nicht als Beschützer und Begleiter dargestellt, der Jugendliche heranzieht, um sie einer weiterführenden Schule zu übergeben oder sie in die Unabhängigkeit und Mündigkeit zu entlassen, so wie es die meisten deutschen Schulfotos suggerieren. Hier erscheint der Erzieher vielmehr als ein Patriarch, dem die Schüler zuarbeiten und dienen – was die herrschaftliche Pose mit den zu Fäusten geballten sich auf die Oberschenkel abstützenden Händen noch unterstreicht. Auf den kategorialen sozialen und physiognomischen Unterschied zwischen indigenen Schülern und europäischem Patriarchen scheint auf den ersten Blick auch die Kleidung zu verweisen: So wird die dunkle Hautfarbe der Schüler durch den Kontrast mit ihren hellen Gewändern betont – während Althaus' helles Gesicht von einem dunklen Anzug und einem dunklen Hut eingerahmt ist und dadurch hervorgehoben wird. Erst auf den zweiten Blick zeigt sich, dass die hier abgebildeten Kostschüler keine in sich geschlossene, sondern eine Gruppe im Übergangsstadium bilden: mindestens fünf von ihnen tragen eine seinerzeit auch bei Missionaren übliche Tracht mit hellem Kittel und europäisch anmutender Hose, derweil mindestens drei von ihnen den Kittel mit einem landesüblichen Rock kombinieren. Auf dem Hintergrund der zum Teil rigiden Vorschriften zur Kleiderfrage, die für indigene Christen eine landesübliche Tracht und ein Hosenverbot vorsahen<sup>25</sup>, scheint die Gesamtgruppe in Wirklichkeit also weniger statisch gewesen zu sein, als es das dichotomische Arrangement von Missionar und Kostschülern vermutlich zeigen wollte.

Eine solch strenge Gegenüberstellung scheint auf dem ein Jahr später abgedruckten Foto von Kostschülern und Missionsgeschwistern in dem heute kenianischen Jimba in Auflösung begriffen zu sein (Abbildung 2). Hinten stehen hier die Brüder Karl Luckin, Richard Mendner und Ernst Martin Brutzer; in der Mitte sitzt der aus dem Elsass stammende Missionar Heinrich Pfitzinger (1868–1925) mit seiner Frau; eingerahmt sind diese fünf von drei älteren stehenden afrikanischen Mädchen und einem Massai-Jungen sowie sechs jüngeren ihnen zu Füßen sitzenden afrikanischen Schülern. Auch auf diesem Foto dominieren die Europäer das Bild. Allerdings verbindet hier die weiße Kleidung das Missionarspaar und die beiden Missionshelfer mit den indigenen Schülern (bzw. den etwas dunkler eingekleideten Mendner mit einer der Schülerinnen). Die nach wie vor bestehende Rassentrennung wird zusätzlich dadurch abgeschwächt, dass eine weitere afrikanische Schülerin, die im Text namentlich erwähnte Lena Betei, wie die Missionarsfrau, wenn auch nur am Rande, auf einem Stuhl platziert ist – wodurch die (auf metropolitanen Bildern in der Regel strikt eingehaltene) Geschlechtertrennung

25 Vgl. ALTENA, »Ein Häuflein Christen«, S. 177–180.

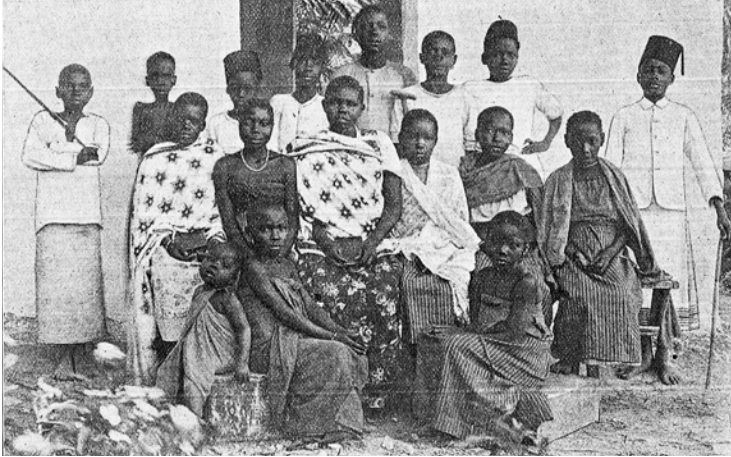


Abbildung 3: »Suaheli-Kostschüler in Jimba«, 1901<sup>26</sup>.



Abbildung 4: »Die Schule beim Häuptlingsgehöft in Madschame. Der Schulgehilfe Stefano beim Unterricht«, 1904<sup>27</sup>.

26 Diese Fotografie ist eingebettet in den in der Rubrik *Nachrichten aus Jimba* erschienenen Artikel *Aus der Suaheli-Gemeinde in Jimba. (Mit Bild)*, der auf Missionar [Richard] Mendners Monatsberichten des ersten und zweiten Quartals von 1901 beruht, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* (1901), Nr. 160, S. 485–487, hier S. 487.

27 Eingebettet ist dieses Foto in den Artikel *Das Schulwesen in Madschame. Aus dem Bericht von Miss. Jessen in Madschame. (Mit Bild.)*, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* (1903), Nr. 197, S. 81–84, hier S. 83.

ansatzweise durchbrochen wird. Allerdings revidiert der Begleittext einen Teil dieses visuell vermittelten Eindrucks. Zwar betont er, dass man nur sanften Druck auszuüben pflege. Doch erfahren wir gleichzeitig, dass Missionar Mendner einen seiner Schüler (den abgebildeten Massai) oftmals bestrafe, so dass dieser sich einmal mit den Worten »Du behandelst mich wie deinen Sklaven, aber nicht wie dein Kind« beschwert habe. Das sollte Mendner nicht daran hindern, ihn auch danach noch »mehrmals den Stock fühlen« zu lassen<sup>28</sup>. Der paternalistische Gestus ist also zumindest im Begleittext noch ungebrochen.

Zeitgleich brachte die Missionsstation allerdings auch Bilder in Umlauf, auf denen man einen solchen paternalistischen Gestus vergeblich sucht. So etwa auf einem 1901, also bereits ein Jahr zuvor im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* abgedruckten Foto, das siebzehn Swahili-Kostschüler, ebenfalls aus Jimba, zeigt (Abbildung 3). Die Kinder sind dem Alter nach auf drei Reihen verteilt: ganz vorne sitzen zwei jüngere Mädchen und ein Kleinkind; hinten stehen acht heranwachsende Jungen, in der Mitte deutlich hervorgehoben sechs Jugendliche. Der europäische Lehrer fehlt auf diesem Bild; aber er bildet keine Leerstelle. Denn links und in der Mitte befinden sich zwei Jugendliche, deren Nähe zum Lehrstoff durch ein Buch signalisiert wird, das sie in ihren Händen halten. Auch eine Geschlechterhierarchie ist nicht auf den ersten Blick erkennbar – Jungen und Mädchen sitzen gemeinsam auf der Bank. Dafür bringen einige Schüler ihre soziale Stellung deutlich zum Ausdruck. Innerhalb der ostafrikanischen Gesellschaft zählten zahlreiche Swahili zur indigenen Mittel- und Oberschicht – was einige der Jungen durch Attribute wie einen Fez oder einen Stock und auch durch eine selbstbewusste Haltung demonstrieren.

Auf einer 1904 veröffentlichten Fotografie sehen wir die Schule beim Häuptlingsgehöft in Madschame, einer Region im nördlichen Teil DOAs, am Südwesthang des Kilimandscharo (Abbildung 4). Drei Dinge fallen sofort ins Auge: Erstens ist kein Europäer zu sehen. Die Lehrerrolle übernimmt hier ein indigener Afrikaner, der Schulgehilfe Stefano, den sein Name als Konvertiten auszeichnet. Zweitens vermittelt das Bild keine statische Ordnung, mit einem am Rande oder gar in der Mitte platzierten Lehrer, der die Schülerinnen und Schüler dominiert. Die Aufstellung der abgebildeten Personen bringt vielmehr eine dynamische Entwicklung zum Ausdruck: Stefano steht links oben, was nicht nur seine (temporäre) Überlegenheit in der Bildungshierarchie unterstreicht, sondern ihm auch eine predigerhafte Rolle in der Nachfolge Jesu Christi zuschreibt; ihm zugewandt sind rund zwanzig stehende Jugendliche und rund zwanzig sitzende Kinder im Grundschulalter. Nur drei Kinder scheren aus: eines schaut den Fotografen an (und stört damit die vermutlich

28 MENDNER, Unter Jimbaer Kostkindern, S. 324.

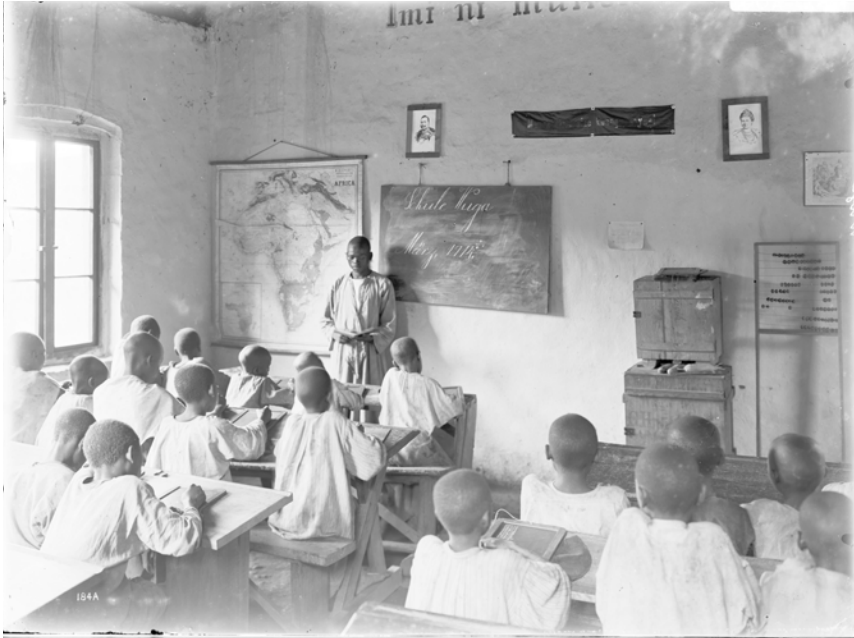


Abbildung 5: »Kinder beim Schulunterricht in der Missionsstation in den Usambara-Bergen«, zwischen 1906 und 1914, Deutsch-Ostafrika (DOA), Wuga<sup>29</sup>.

vorgegebene Choreographie); daneben liest ein Jugendlicher konzentriert in einem mittig aufgeschlagenen Buch; ein weiteres ungefähr gleichaltes Kind schaut dabei zu – wodurch die Eigendynamik des Lernprozesses hervorgehoben wird. Drittens sind die Kinder dem Alter, aber nicht dem Geschlecht nach getrennt.

Der sich in den Fotografien des *Evangelisch-Lutherischen Missionsblattes* andeutende Wandel im Afrikanerbild evangelischer Missionare manifestiert sich auch auf andernorts kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges abgedruckten Fotos, auf denen die ostafrikanischen Schüler und Lehrer in ihrem Habitus kaum noch von deutschen Schülern und Lehrern zu unterscheiden sind. Symptomatisch dafür ist eine zwischen 1906 und 1914 gemachte Aufnahme, auf der eine Schulklasse der Missionsschule in Ngasi bei Wuga, einem in West-Usambara gelegenen Ort, zu sehen ist (Abbildung 5). Zwar

29 Aufnahme von Walther DOBBERTIN, in: Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Walther Dobbertin, Bild 105-DOA0184, URL: <[http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/\\_1490538106/](http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/_1490538106/)> (28.3.2017).

wird darauf die politische Hegemonie Deutschlands durch die beiden Portraits von Wilhelm II. und seiner Frau Auguste Viktoria markiert – genauso wie durch den Tafelanschrieb die kulturelle Dominanz des Deutschen betont wird (das zu diesem Zeitpunkt freilich längst dem Swahili gewichen war). Doch werden die einheimischen Schüler hier nicht mehr von einem deutschen, sondern von einem afrikanischen Lehrer in Landestracht unterrichtet. Und auch die links aufgehängte Karte zeigt nicht das Deutsche Reich, sondern Afrika: beides Indizien für die Anerkennung von Land und Leuten – unter der Voraussetzung, dass diese die deutsche Herrschaft akzeptieren und den christlichen Glauben annehmen.

## 2. Rassismus?

Welche Menschenbilder lagen diesen Menschen-Bildern evangelischer Missionare zugrunde? Schon eine flüchtige Lektüre lässt kaum einen Zweifel daran, dass die allermeisten Missionare eine Suprematie der europäischen Zivilisation behaupteten, die subsaharischen Kulturen dagegen geringschätzten und sich deren Überwindung zum Ziel gesetzt hatten<sup>30</sup>. Doch für wie »zivilisierbar« wurden die Afrikaner gehalten? Und welche Rolle spielte dabei der in jenen Jahren weitverbreitete Rassismus? Hier gerät ein sich auf Bildquellen stützender Zugriff rasch an seine Grenzen. Denn auch wenn die gesichteten Fotografien keinerlei Hinweise auf ein biologisch hergeleitetes Superioritätsdenken liefern, ist das noch kein hinreichender Beleg für ein nicht-rassistisches Denken der evangelischen Missionare. Rassismus begegnet uns eben nicht nur als holzschnittartiges Denken, das einen kategorialen Unterschied zwischen menschlichen »Grundrassen« behauptet und dafür obskure Theorien wie die Polygenese oder den »Fluch des Ham« bemüht. Vielmehr sind die Grenzen zum zivilisationistischen Denken oftmals schmal – so schmal, dass dem nur durch eine Beschreibung praktischen Verhaltens, etwa im Rahmen der sogenannten Mischehenfrage<sup>31</sup>, sowie eine Diskursanalyse beizukommen ist.

Besonders deutlich manifestierten sich im Zusammenhang mit dem Schulwesen rassistische Einstellungen bei konservativen Politikern und deutschen Siedlern, die sich sehr oft gegenüber den indigenen Bewohnern abschätzig

30 Vgl. dazu auch Jürgen BECHER, Die deutsche evangelische Mission. Eine Erziehungs- und Disziplinierungsinstanz in Deutsch-Ostafrika, in: Albert WIRZ u.a. (Hg.), Alles unter Kontrolle. Disziplinierungsverfahren im kolonialen Tansania (1850–1960), Köln 2003, S. 141–166, hier S. 143.

31 Vgl. dazu Frank BECKER (Hg.), Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich, Stuttgart 2004; Birthe KUNDRUS, Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien, Köln u.a. 2003, S. 250–253.

äußerten und eine strikte Trennung zwischen Deutschen und Afrikanern befürworteten. Eine solche »kulturell-soziale Rassenschranke« wurde auch von den Beamten der Kolonialverwaltung nicht hinterfragt. Auch sie hielten an einem Superioritätsgefühl gegenüber Afrikanern fest, differenzierten aber insofern, als sie den ausgebildeten indigenen Hilfsbeamten einen größeren Respekt entgegenbrachten als Privatleuten und Zivilisten<sup>32</sup>.

Wie fließend die Übergänge zwischen rassistischen und nicht-rassistischen Einstellungen seinerzeit mitunter waren, zeigt sich vor allem bei einer Untersuchung der Veröffentlichungen protestantischer Linguisten, Missionswissenschaftler, Anthropologen und Orientalisten, die nach zeitgenössischem Verständnis vermutlich nicht als Rassisten galten, in deren Texten aber Thesen enthalten sind, die ihr Denken anschlussfähig für rassistische Theorien und Politiken machten. So etwa bei dem renommierten Sprachwissenschaftler Carl Meinhof (1857–1944), der in einem 1912 gehaltenen Vortrag über *Die geistige Befähigung des Afrikaners* betonte, dass es »vollkommen unmöglich« sei, ein »gemeinsames Urteil über [sic] geistige Begabung des Afrikaners zu fällen«<sup>33</sup>, gleichzeitig aber eine Hamitentheorie entwickelte, der zufolge es einen Zusammenhang zwischen Sprache, Rasse, Religion und Zivilisation gab<sup>34</sup>.

Auch Julius Richter (1862–1940), einer der seinerzeit einflussreichsten evangelischen Missionswissenschaftler in Deutschland, war nicht frei von rassistischen Stereotypen, wenn er den muslimischen Iranern eine Überlegenheit in der semitisch dominierten Welt des Islam zuschrieb, weil sich bei ihnen »das indoeuropäische Blut, die anders geartete Geistesrichtung [...] geltend gemacht« habe<sup>35</sup>. Gleichzeitig konzidierte Richter in einem unveröffentlichten Manuskript, dass afrikanische Kinder den deutschen

32 Franz ANSPRENGER, Schulpolitik in Deutsch-Ostafrika, in: Peter HEINE/Ulrich VAN DER HEYDEN (Hg.), Studien zur Geschichte des deutschen Kolonialismus in Afrika. Festschrift für Peter Sebald, Pfaffenweiler 1995, S. 59–93, hier S. 85. Zur rassistischen Rechtssetzung in DOA siehe demnächst Jörg HAUSTEIN, Religion, Rasse und Recht: Der ostafrikanische Islam in der deutschen Fiktion vom »Eingeborenenrecht«, in: Stefan NOACK u.a. (Hg.), Deutsch-Ostafrika. Europäische Erfahrungshorizonte und Kulturkontakte im kolonialen Raum, Frankfurt a.M. u.a.

33 Carl MEINHOF, Die geistige Befähigung des Afrikaners, in: Der Afrikaner[,] seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit[,] geistige Befähigung[,] religiöse Veranlagung. Vorträge auf dem II. Deutschen Kolonial-Missionstag zu Cassel, Bremen 1912 (Bremer Missions-Schriften 36), S. 10–17, hier S. 11.

34 Vgl. Karl [sic] MEINHOF, Mission und Islam in Ostafrika, in: Evangelisches Missionsmagazin 52 (1908), S. 1–16.

35 Julius RICHTER, Die Propaganda des Islam als Wegbestreiterin der modernen Mission, in: Karl AXENFELD u.a. (Hg.), Missionswissenschaftliche Studien, Festschrift für Gustav Warneck, Berlin 1904, S. 167.

»an *intellektueller* Begabung« kaum nachstünden<sup>36</sup> – eine Aussage, die bei zeitgenössischen Rassisten sicherlich auf energischen Widerspruch gestoßen wäre und doch durch das »kaum« von Richters rassistischem Denken zeugt<sup>37</sup>.

Der Adressat dieser Zeilen, der Missionar und Publizist Ludwig Weichert (1887–1936), hielt es immerhin für nötig, die Frage zu diskutieren, ob »der Neger überhaupt bildungsfähig genug« sei, so »daß sich ein organisiertes Schulwesen für ihn« lohne. Freilich gelangte Weichert zu dem Ergebnis, dass »die Schwäche des Primitiven [...] nicht auf intellektuellem oder wirtschaftlichem, sondern auf sittlichem Gebiet« liege – und schlug von dort einen Bogen zur Missionsschule. Denn »in der Ausbildung seiner Persönlichkeit nach der moralischen Seite hin« sehe »ja auch die Mission und besonders die Missionsschule eine Hauptaufgabe«<sup>38</sup>. Meinhof, Richter, Weichert – sie alle waren keine Rassisten dem zeitgenössischen Verständnis nach – sie alle aber konstatierten zumindest geringfügige Unterschiede zwischen den sogenannten Menschenrassen. Insofern verwundert es nicht, dass alle drei um 1933 herum zumindest partiell dem nationalistisch-rassistischen Zeitgeist erlagen<sup>39</sup>.

36 So Julius RICHTER, in den Worten von Ludwig WEICHERT, *Das Schulwesen deutscher evangelischer Missionsgesellschaften in den deutschen Kolonien*, Berlin 1914, S. 56.

37 Ein ähnliches Mäandern findet sich bei Felix von Luschan (1854–1922), einem Anthropologen katholisch-österreichischer Herkunft, der für eine evangelische Missionszeitschrift ein anthropologisches Manuskript verfasst hatte, das in erweiterter Form erstmals 1922 als Buch erscheinen sollte. Gleich zu Beginn stellte von Luschan darin fest, dass sich »Rassen« nicht eindeutig definieren ließen und das Wort »Rasse« »am besten ganz aufgegeben würde«. Konsequenterweise setzte von Luschan auch in seinem Schlusswort den Begriff »Rassen« in Anführungsstriche, um dann auf der letzten Seite seines Buches ebenjene Anführungsstriche wegzulassen und zu dem Ergebnis zu gelangen, dass »der Unterschied zwischen den verschiedenen Rassen [...], besonders was die moralischen Eigenschaften und die Intelligenz [angeht], nicht entfernt so groß als der zwischen einzelnen Individuen ein und derselben Rasse« sei (Felix von LUSCHAN, *Voelker Rassen Sprachen. Anthropologische Betrachtungen*, Berlin 1927, S. 13 und S. 374f.). Selbst Carl Heinrich Becker (1876–1933), einer der angesehensten Orientalisten um 1900, vermischte in seinen Kommentaren zum politischen Verhalten der ostafrikanischen Bevölkerung religiöse, historische und zivilisatorische Faktoren mit rassistischen Prämissen, wenn er die Swahili als einen »Typus des deklassierten Volkes« beschrieb, das den »eigenen Willen verloren« habe und »willig jede Fremdherrschaft« anerkenne, weil sie im Gegensatz zu »primitiven oder hochstehenden, aber selbständigen Rassen« weder eine »ethnische Einheit« bildeten, noch »seit Menschengedenken« ihre »Schicksale selbst bestimmt« hätten (Carl Heinrich BECKER, *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?*, in: *Koloniale Rundschau* [1909], S. 266–293, hier S. 285).

38 WEICHERT, *Das Schulwesen*, S. 55, 57.

39 Carl Meinhof war u.a. Mitunterzeichner des im November 1933 veröffentlichten *Bekanntnisses der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, URL: <<http://www.archive.org/stream/bekanntnisdpro00natiooft#page/2/mode/2up>> (20.3.2017), hier S. 130. Trotz aller Vorbehalte gegenüber dem nationalsozialistischen Rassismus bemühte sich Julius Richter um einen Schulterchluss mit dem NS (siehe

Nicht auszuschließen, dass wie auch in Kenia<sup>40</sup> die in Deutsch-Ostafrika agierenden Missionare zumindest geringfügige Unterschiede biologischer Art behaupteten. In der Regel aber betonten die Missionare entschieden, dass es keinen prinzipiellen geistigen Unterschied zwischen deutschen und afrikanischen Kindern gebe. Gelegentlich portraitierten deren Berichte auch indigene Schüler, die ihren gleichaltrigen Kameraden in Deutschland überlegen seien. So zitiert der Missionar Siegfried Delius in seinen *Bildern aus der Missionsarbeit* in Tanga, der nördlichsten Hafenstadt Tanganjikas, einen 1898 verfassten Bericht von Missionar Martin Ostwald über einen Schüler namens Ng'ombe (1888–1976), der später als erster indigener Pastor an der Küste Nordtansanias in die Annalen der christlichen Mission eingehen sollte<sup>41</sup>: »Der kleine Ngombe war von Anfang an der Liebling meiner Frau. Er hat rehbraune Augen und sieht einen damit so still und bescheiden an, daß er gleich die Herzen für sich gewinnt. Dem lieben kleinen Kerl kann ich die schwersten Fragen vorlegen. Er weiß zu antworten, und seine Antworten sind Zeugnis von seinem Wissen und auch von seinem Herzen. Er weiß in der Bibel und im Katechismus vielleicht besser Bescheid, ebenso im Rechnen, Lesen und Schreiben, als wohl mancher gleichaltrige Bursche in Deutschland.« Vier Jahre später, so Delius, wird der inzwischen auf den Namen Yakobo getaufte Ng'ombe, »natürlich unter beständiger Leitung und Beaufsichtigung durch den Missionar«, selbst als Lehrer eingesetzt und rechtfertigt denn auch das »Vertrauen, das die Missionare in ihn setzten, voll«. Auf die entscheidende Bedeutung des religiösen Bekenntnisses verweist ein Schlüsselsatz mitten im Bericht: »Dass dem jungen Jakobo die Schule anvertraut wurde, verdankte er nicht nur seinen hervorragenden Leistungen, sondern in erster Linie seinem lauterem Charakter, seiner Zuverlässigkeit und seiner Treue, die ein Ausfluß seiner ernsten Frömmigkeit waren«<sup>42</sup>.

Julius RICHTER, Religion des Blutes und der Geschichte, in: Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht 44 [1933], S. 106–128). Zu Ludwig Weichert's ambivalentem Verhältnis zum Nationalsozialismus vgl. Karla POEWE, The Spell of National Socialism. The Berlin Mission's Opposition to, and Compromise with, the Völkisch Movement and National Socialism. Knak, Braun, Weichert, in: Ulrich VAN DER HEYDEN / Jürgen BECHER (Hg.), Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19, Stuttgart 2000, S. 267–290, hier S. 277–290.

40 Vgl. Robert W. STRAYER, The Making of Mission Schools in Kenya. A Microcosmic Perspective, in: Comparative Education Review 17 (1973), S. 313–330, hier S. 316f.

41 Zur Rolle Yakobo Lumwes vgl. Christian POHL, Evangelische Mission in Tanga und im Digo-land. Der Beitrag einheimischer Mitarbeitender zur Kirchwerdung 1890–1925, Berlin 2016, passim.

42 Siegfried DELIUS, Gute Saat auf hartem Boden. Bilder aus der Missionsarbeit in Tanga, Bielefeld<sup>2</sup>1911, S. 68.



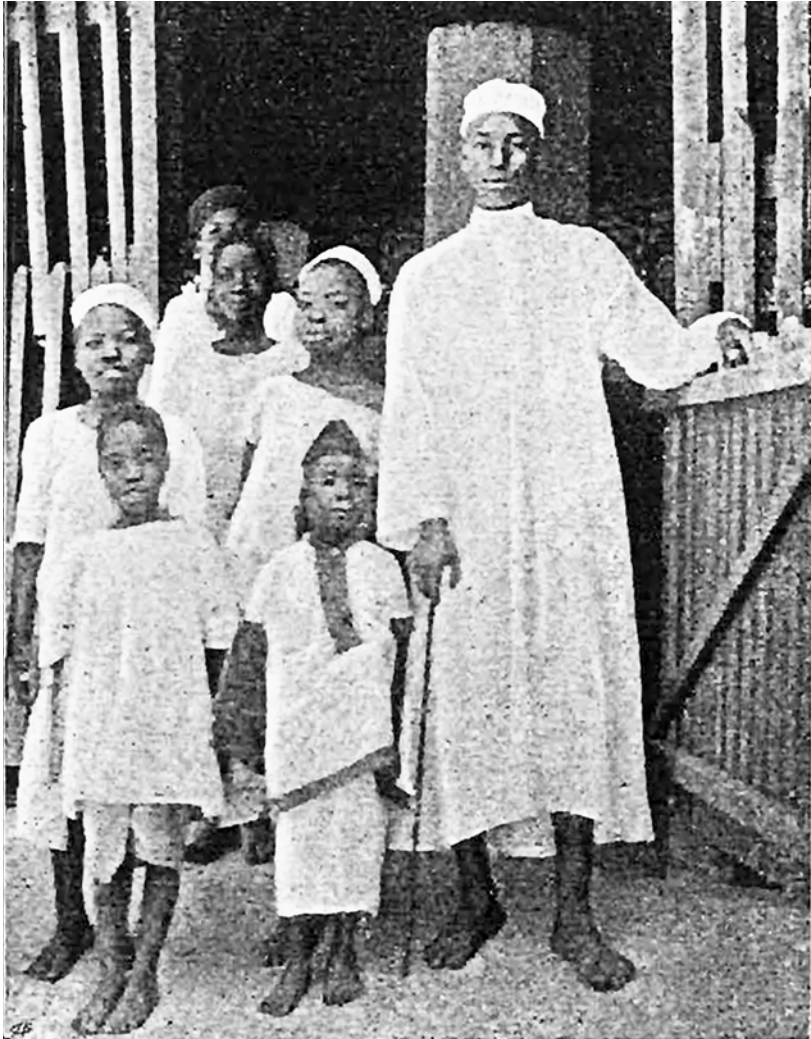


Abbildung 6a: »Jakobo Ngombe mit Schülern«, vor 1911<sup>43</sup>.

43 Entnommen aus: DELIUS, Gute Saat, S. 69.

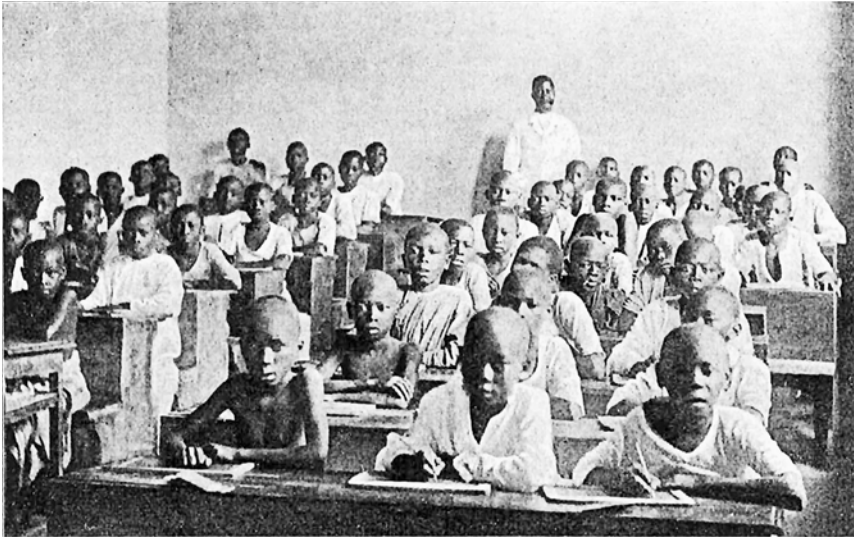


Abbildung 6b: »Eine Klasse der Regierungsschule in Tanga«, vor 1911<sup>44</sup>.

Der paternalistische Grundton, einhergehend mit einer Infantilisierung *des* Afrikaners: er ist auch hier noch mit Händen zu greifen. Gleichzeitig versuchte man durch eine solche Erfolgsgeschichte eine vermutlich erstaunte Leserschaft von den möglichen Früchten missionarischer Bildungsarbeit zu überzeugen, was nicht zuletzt taktischen Überlegungen geschuldet sein mochte. Schließlich bedurfte es konkreter nachweisbarer pädagogischer Erfolge, um Spenden sowie weitere finanzielle wie ideelle Unterstützung aus der Metropole sicherzustellen<sup>45</sup>. Deutlich wird zudem, dass jenseits aller Debatten über die intellektuelle Gleichheit aller Menschen und deren Erziehbarkeit zu zivilisierten Menschen der lautere Charakter als Grundvoraussetzung für eine wahre Menschwerdung verstanden wurde und diese nur einem Christen vorbehalten sein sollte. Nur wer reinen Herzens sei, sei dazu bestimmt, zum Christentum zu konvertieren – so wie nur ein Christenmensch in die Lage versetzt werde, ein gott- und gemeinschaftsgefälliges Leben zu führen. Insofern, so Delius, eigne sich auch nur die Missionsschule zur Ausbildung des ganzen Menschen. Die Regierungsschule dagegen beschränke sich auf die

<sup>44</sup> Entnommen aus: Ebd., S. 36.

<sup>45</sup> Vgl. auch ALTENA, »Ein Häuflein«, S. 413. Vgl. auch die in den 1920er Jahren ansetzende Studie von Marianne GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, New York u.a. 2007.

»kulturelle Hebung des Volkes und die Erziehung der eingeborenen Jugend zu tüchtigen und brauchbaren Hilfskräften für die deutsche Regierung und für die deutschen Landsleute«<sup>46</sup> – eine Einschätzung, die durchaus von regierungsamtlicher Seite geteilt wurde<sup>47</sup>.

### 3. Konfession, Religion – und Geschlecht

Den Unterschied zwischen beiden Schultypen dokumentierte Delius auch durch die Auswahl der Fotos – die eben nicht für sich selbst sprechen, sondern erst durch die Lektüre des Begleittextes und durch ein Arrangement mit anderen Bildern zum Sprechen gebracht werden. Das ergibt sich aus einer Gegenüberstellung einer Fotografie des besagten Yakobo Lumwe mit einigen seiner Schüler (Abbildung 6a) mit einem Bild, das eine Klasse der Regierungsschule in Tanga (Abbildung 6b) zeigt.

Auf den ersten Blick zeugt die mit Stühlen, Bänken und Schreibtafeln ausgestattete Regierungsklasse gegenüber der draußen aufgenommenen kleinen Schar an Missionsschülern von der Professionalität der Regierungsschule. Gleichzeitig betont das Bild Jakobos den Wert einer auf Individualität und Charakterbildung ausgerichteten Erziehung, derweil die Schüler auf dem Regierungsfoto wie eine uniformierte Masse erscheinen, die von einem hinten postierten Lehrer überwacht wird. Durch die Lektüre des Begleittextes wird deutlich, für wie groß der Unterschied zwischen beiden Erziehungseinrichtungen befunden wurde und welche Brisanz damit verbunden war.

Denn unter den Schülern der Regierungsschule befanden sich nur einige wenige von der im Hinterland gelegenen Außenstation Gombero stammende christliche Schüler. Die meisten in Tanga ausgebildeten Kinder und Jugendlichen waren dagegen muslimischer Herkunft und sollten, so Delius, »nach ihrer Entlassung« aus der religionsneutralen Regierungsschule »dem Islam anheimfallen«<sup>48</sup>. Damit bezog sich der Missionar auf einen Konflikt, der seit der Jahrhundertwende die Diskussion um das Schulwesen in DOA zusehends bestimmte und der auch in der Reichspolitik eine gewisse Rolle spielen sollte. Es ging um die Streitfrage, welche Bedeutung den Faktoren Konfession und Religion in der Erziehung zukommen solle und wie in diesem Zusammenhang mit dem Islam zu verfahren sei.

46 DELIUS, Gute Saat, S. 36. Vgl. auch MACK, Menschenbilder, S. 147–156.

47 Vgl. ANSPRENGER, Schulpolitik, S. 75, 85. Vgl. auch Jürgen BECHER u.a., Erziehung und Disziplinierung in Tansania 1880–1940, in: Dietmar ROTHERMUND (Hg.), Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, S. 299–316, hier S. 306–313.

48 DELIUS, Gute Saat, S. 39.

### Exkurs: Protestantische Missionswissenschaft und der Islam

In den ersten fünfzehn Jahren der deutschen Kolonialherrschaft hatte das Verhältnis der protestantischen Missionswissenschaftler und Missionare zum Islam nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Wenn bei diesen von religiöser Konkurrenz die Rede war, dann bezog sich dies stets auf die römisch-katholische Kirche. So beklagte der lutherische Missionswissenschaftler Carl Paul (1857–1927) noch in seiner zwischen 1889 und 1908 veröffentlichten vierteiligen Schrift über *Die Mission in unseren Kolonien*, dass die »Römischen« es »überall auf Störung der evangelischen Arbeit abgesehen« und sich die katholischen Missionare »bekanntlich in der ganzen Welt in den übelsten Ruf gebracht« hätten. Dem müssten die evangelischen Missionskreise entgegenwirken; »in dem eifrigen Vorgehen der Römischen« sollten sie »einen Ansporn zum Einsetzen aller ihrer Kräfte sehen, damit in Deutsch-Ostafrika nicht die trübe Flamme des römischen Kirchenwesens, sondern das reine Licht des evangelischen Glaubens auf den Leuchter gestellt werde«<sup>49</sup>. In dieselbe Richtung zielten die Aufrufe Gustav Warnecks (1834–1910), des Nestors der protestantischen Missionswissenschaft, der der katholischen Missionstätigkeit seit den 1880er Jahren einen erbitterten Kampf angesagt hatte<sup>50</sup>.

Erst um die Jahrhundertwende sollte sich diese vom Kulturkampfdenkens geprägte und dementsprechend auch bei Katholiken zu beobachtende Konfrontationsstellung deutlich abschwächen und einige Jahre später sogar einer bedingten Kooperationsbereitschaft aller christlichen Missionen weichen, die im Kampf gegen staatliche Behörden auf einen neuen alten Gegner trafen. Dieser Konflikt, dessen Wurzeln ebenfalls im Kulturkampf der 1870er und 1880er Jahre lagen, vollzog sich nicht nur in der Metropole, zwischen den Vertretern der kolonialen Reichsbürokratie und liberalen Politikern auf der einen, Missionswissenschaftlern und christlichen Politikern auf der anderen Seite, sondern auch in der Peripherie, zwischen der Kolonialverwaltung und den christlichen Missionaren Deutsch-Ostafrikas<sup>51</sup>.

49 Carl PAUL, *Die Mission in unseren Kolonien*, Bd. 2, Leipzig 1900, S. 240, 330. Ein vollständiger Abdruck des Werkes ist abrufbar unter URL: <<http://gaebler.info/ahnen/paul/carl-ostafrika-2.htm>> (21.3.2017).

50 Vgl. etwa Gustav WARNECK, *Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission*, Teil 1: *Die römische Feindschaft wider die evangelische Kirche*, Halle 1888 (Flugschriften des Evangelischen Bundes 14, II. Serie 2).

51 Vgl. dazu Horst GRÜNDER, *Kulturkampf in Übersee. Katholische Mission und Kolonialstaat in Togo und Samoa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), S. 453–472.

Auslöser dieses Konfliktes war die Frage nach dem Umgang mit dem Islam, einer Religionsgemeinschaft, die immer öfter als Rivalin bei der Missionierung Ost- und auch Westafrikas wahrgenommen wurde. Zwar praktizierte um 1900 herum mit rund 95 Prozent die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung Tanganjikas traditionelle Formen afrikanischen Glaubens<sup>52</sup>, derweil nur etwa vier Prozent muslimisch waren<sup>53</sup>. Im Gegensatz zum Christentum, das gerade einmal ein Prozent aller Ostafrikaner auf sich vereinte, war der Islam hier freilich schon länger verwurzelt<sup>54</sup>. Dabei handelte es sich vorwiegend um an den Küstenstreifen lebende Swahili, die bereits seit Jahrhunderten mehrheitlich der islamischen Gemeinschaft angehörten und die als Angehörige einer traditionell alphabetisierten Oberschicht nicht nur über kulturelles Kapital, sondern als Händler und Häuptlinge oftmals auch über soziales und ökonomisches Kapital verfügten. Zudem beherrschten sie mit dem Swahili eine Verkehrssprache, die auch im Inneren des Landes verstanden wurde und damit einer Islamisierung Vorschub zu leisten schien<sup>55</sup>. Da die im christlichen Glauben erzogenen Afrikaner mehrheitlich im Hinterland siedelten und nicht zu den traditionellen Eliten des Landes zählten, setzte die deutsche Kolonialverwaltung, die zur Herrschaftsstabilisierung und bei der Erschließung des Hinterlandes auf die Integration und Kollaboration der einheimischen Bevölkerung nicht verzichten konnte, sowohl bei der auf Regierungsschulen vorgenommenen Ausbildung indigener Nachwuchskräfte als auch bei der Rekrutierung von Hilfslehrern und Verwaltungskräften, Polizisten und Soldaten (*askari*) nicht auf katholische oder protestantische Afrikaner, sondern auf muslimische Swahili sowie auf Sudanesen, die ebenfalls traditionell mehrheitlich islamischen Glaubens waren. Eine solche Bildungs- und Rekrutierungspolitik, so der nicht gänzlich unbegründete Vorwurf der Missionen, musste die Attraktivität des Islams auch im Hinterland steigern und die dort lebenden Menschen zur Konversion verleiten<sup>56</sup>. Und so fürchteten die Missionswissenschaftler, Missionare

52 Vgl. Paul ROHRBACH, Die Mission in den deutschen Kolonien, in: Hans ZACHE (Hg.), Das deutsche Kolonialbuch, Berlin/Leipzig 1925, S. 179–185, hier S. 182.

53 So errechnet von Claudia LEDERER, Die rechtliche Stellung der Muslime innerhalb des Kolonialrechtssystems im ehemaligen Schutzgebiet Deutsch-Ostafrika, Würzburg 1994, S. 157.

54 Zur Islamisierung Tanganjikas vgl. Felicitas BECKER, Becoming Muslim in Mainland Tanzania 1890–2000, Oxford 2008, S. 1–83.

55 Vgl. Armin OWZAR, Swahili oder Deutsch? Zur Sprach- und Religionspolitik in Deutsch-Ostafrika, in: Mark HÄBERLEIN/Alexander KEESE (Hg.), Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert), Stuttgart 2010, S. 281–303.

56 Vgl. auch Horst GRÜNDER, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982, S. 234.

und dezidiert im Namen der christlichen Kirchen handelnden Politiker, dass es in nicht allzu ferner Zukunft zu einer vollständigen Islamisierung der Kolonie kommen könne<sup>57</sup>.

Um diesem vermeintlichen Trend einer dramatisch voranschreitenden Islamisierung Einhalt zu gebieten, appellierten die Repräsentanten der christlichen Kirchen an die Kolonialverwaltung, ihre Personalpolitik zu ändern und nur noch Abgänger der Missionsschulen zu rekrutieren. Gleichzeitig forcierten sie den Ausbau des Missionsschulwesens, das binnen weniger Jahre erheblich expandierte, so dass schon im Jahre 1911 der Anteil protestantischer Schulen am Gesamtschulwesen mehr als die Hälfte (fast 54 %) und der katholischer Schulen mehr als ein Drittel (rund 38 %) betrug, womit die Regierungsschulen mit einem Anteil von gut 8 % und einem Schüleranteil von gerade einmal 6,5 % weit abgeschlagen waren. Dennoch kam es nicht zu einer Wende der kolonialen Rekrutierungspolitik. Denn die Abgänger der Missionsschulen, bei denen es sich oftmals um befreite Sklavenkinder handelte, galten als weniger qualifiziert und schienen sich kaum als intermediäre Instanzen bei der Durchsetzung der deutschen Herrschaft im Hinterland zu eignen. Die Kolonialverwaltung setzte weiterhin auf die in Regierungsschulen ausgebildeten Moslems – mit der Folge, dass der Islam seit 1900 auch in Teilen des ostafrikanischen Hinterlandes einigen Zulauf erlebte<sup>58</sup>.

Der Konflikt wurde mithin nicht entschärft, sondern nahm im Laufe des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts ein solches Ausmaß an, dass er über Reichstagsverhandlungen, Kolonial- und Missionskongresse die deutsche Politik und Öffentlichkeit erreichte und spaltete. Vor allem Abgeordnete der konservativen Parteien und des Zentrums sowie Missionswissenschaftler aller Konfessionen machten nun verstärkt sicherheitspolitische Bedenken geltend. Sie unterstellten den ostafrikanischen Moslems, einen *djihad* und einen Sturz der deutschen Herrschaft vorzubereiten<sup>59</sup> – auch wenn das von

57 Vgl. Hans-Joachim NIESEL, Kolonialverwaltung und Missionen in Deutsch-Ostafrika 1890–1914, Diss. FU Berlin [1971], S. 301f.

58 Vgl. Armin OWZAR, Das Deutsche Reich – offizieller »Träger der mohammedanischen Kultur«? Katholische, protestantische und staatliche Schulpolitik in Deutsch-Ostafrika, in: Rajah SCHEEPERS u.a. (Hg.), Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Festschrift für Jochen-Christoph Kaiser, Stuttgart 2013, S. 353–365.

59 Vgl. etwa die Referate und Diskussionsbeiträge, in: Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910 zu Berlin am 6., 7. und 8. Oktober 1910, hg. vom Redaktionsausschuss, Berlin 1910, S. 629–673; sowie die Rede Matthias Erzbergers in der 127. Sitzung des Deutschen Reichstages am 6. März 1913, in: Verhandlungen des Reichstags. XIII. Legislaturperiode. I. Session, Bd. 288. Stenographische Berichte. Von der 111. Sitzung am 13. Februar 1913 bis zur 130. Sitzung am 2. April 1913, Berlin 1913, S. 4304–4312, hier S. 4309. Vgl. auch Rebekka HABERMAS, Islam Debates Around 1900. Colonies in Africa, Muslims in Berlin, and the Role of Missionaries and Orientalists, in: Barbara BECKER-CANTARINO (Hg.), Migration and Religion. Christian Transatlantic Missions, Islamic Migration to Germany, Amsterdam u.a. 2012, S. 123–154.

der kolonialen Verwaltungselite, allen voran den Gouverneuren Tanganjikas und den mit der Region vertrauten Wissenschaftlern, energisch bestritten wurde<sup>60</sup>. Offensichtlich zu recht: denn ein militanter Dihadismus, wie er etwa im Verlauf der sudanesischen Mahdi-Aufstände aufgetreten war<sup>61</sup>, stieß in Ostafrika kaum auf Zulauf. Ungeachtet dessen hielten vor allem die in Deutschland wirkenden und erstmals eine in Missionsangelegenheiten konfessionsübergreifende Allianz bildenden christlichen Politiker und Missionswissenschaftler an ihren Warnungen fest<sup>62</sup>, wodurch allmählich ein »Klima der Paranoia vor der islamischen Gefahr« entstand<sup>63</sup>, insofern die afrikanischen Moslems einem Generalverdacht ausgesetzt wurden.

Bei den Missionaren, die vor Ort, in den Küstenstädten und im ostafrikanischen Hinterland wirkten, liest man von solchen Bedrohungsszenarien seltener. Hier ging es ganz konkret darum, die »paganen« sowie die wenigen dem Islam zuneigenden Einwohner für das Christentum zu gewinnen. Weniger politische Erwägungen bestimmten ihr Handeln als primär religiöse Motive. Nur durch die Taufe und die Praxis des christlichen Glaubens schien ihnen eine Emanzipation der indigenen Bevölkerung zu gebildeten und sittlich handelnden Menschen möglich zu sein. Ihnen zufolge verbesserte »der Afrikaner« durch den Übertritt zum Islam zwar seine soziale Stellung; auch war man durchaus bereit, die Annahme dieser monotheistischen Buchreligion als einen kulturellen Fortschritt anzusehen. Eine wahre Ausbildung seiner menschlichen Potentiale aber blieb nach dieser Lesart dem islamisierten Afrikaner verwehrt. Ohne christlichen Glauben, so Delius, mussten die auf den neutralen Religionsschulen erzogenen meist muslimischen Afrikaner »hinter dem Europäer in jeder Weise« zurückbleiben<sup>64</sup>.

60 Stellvertretend sei verwiesen auf den von 1906 bis 1912 amtierenden Gouverneur Freiherr Albert von Rechenberg (vgl. B. G. MARTIN, *Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule. Shaykh Uways B. Muhammad Al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa*, in: *The Journal of African History* 10 [1969], S. 471–486, hier S. 479; John ILIFFE, *Tanganyika under German Rule 1905–1912*, Cambridge 1969, S. 199), den Orientalisten Carl Heinrich Becker (BECKER, *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?*) und den Sprachwissenschaftler Carl Meinhof (MEINHOF, *Mission*, S. 6).

61 Vgl. Peter Malcom HOLT/Martin DALY, *A History of the Sudan. From the Coming of Islam to the Present Day*, Harlow u.a. 2000, S. 73–97 und 107f.

62 Symptomatisch die anerkennenden Worte des evangelischen Missionars Erich Schultze über die vorbildliche Arbeit der katholischen Mission, die als »Bundesgenossin, weil als Wegbestreiterin des Islam zu betrachten« sei (Erich SCHULTZE, *Soll Deutsch-Ostafrika christlich oder mohammedanisch werden? Eine Frage an das deutsche Volk; zugleich ein Wort der Aufklärung über die Gefahr der Islamisierung unserer größten Kolonie und den einzigen Weg zu ihrer Rettung*, Berlin 1913, S. 48).

63 Michael PESEK, *Kreuz oder Halbmond. Die deutsche Kolonialpolitik zwischen Pragmatismus und Paranoia in Deutsch-Ostafrika 1908–1914*, in: Ulrich VAN DER HEYDEN/Jürgen BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt*, S. 97–112, hier S. 111.

64 DELIUS, *Gute Saat*, S. 41.

Vergleicht man auf diesem Hintergrund noch einmal die beiden Fotos seiner Schrift, dann wird deutlich, wie unterschiedlich beide Schultypen, Regierungsschule und Missionsschule, bewertet wurden: hier eine Institution, die seelenlose Hilfsfunktionäre und Untertanen heranzüchtete, dort eine Lehranstalt, die vom Christentum beseelte vollwertige Menschen erschuf. Dass der evangelische Christ Yakobo Lumwe, der als Ng'ombe in eine strenggläubige islamische Familie hineingeboren worden war<sup>65</sup>, auf dem Foto mit der traditionell bei Muslimen getragenen Kleidung abgelichtet ist, unterstreicht die Bedeutung, die dieser inneren Läuterung beigemessen wurde, die den Menschen aus Sicht der evangelischen Missionare erst zum vollwertigen Menschen machte. Und dieses Ziel, »vollwertige Menschen« zu schaffen, beschränkte sich nicht nur auf die einheimischen Männer und Jungen, sondern bezog auch die Frauen und Mädchen ein. Konsequenterweise wurden auf den ostafrikanischen Missionsschulen denn immer auch Mädchen unterrichtet. Das galt insbesondere für die von der Leipziger Mission unterhaltenen Schulen in DOA, deren Missionare im Gegensatz zu vielen anderen Gemeinschaften in Bezug auf die Intelligenz der Schüler keinen Unterschied zwischen Jungen und Mädchen sehen wollten. In den 1890er Jahren waren es zunächst vor allem indigene Jungen, die hier in den Elementarfächern und in biblischer Geschichte Unterricht erhielten. Doch schon bald sollte der weibliche Anteil dominieren. Von den 6.059 Schülern, die im Juni 1911 auf den Kost-, Stations-, Außen- und Häuptlingsschulen der Leipziger Mission unterrichtet wurden, befanden sich 2.927 Jungen und 3.132 Mädchen<sup>66</sup>. Die gleichberechtigte Behandlung von Jungen und Mädchen manifestierte sich auch auf den im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* abgedruckten Fotografien (vgl. Abbildung 2, 3 und 4). Dagegen findet man auf den Fotos der Regierungsschulklassen keine Mädchen – weil auf den Regierungsschulen DOAs ausschließlich Jungen unterrichtet wurden. Freilich nicht mit dem Ziel, »vollwertige Menschen«, sondern Handwerker und Hilfskräfte für die Kolonialverwaltung, den Post- und den Zolldienst heranzuziehen, derweil man für Mädchen offensichtlich keine Verwendung fand<sup>67</sup>.

65 Vgl. Christian POHL, Yakobo Lumwe (Ng'ombe). 1888 to 1976. Protestant. Tanganyika (Tanzania), in: Dictionary of African Christian Biography, URL: <[http://www.dacb.org/stories/tanzania/lumwe\\_yakobo.html](http://www.dacb.org/stories/tanzania/lumwe_yakobo.html)> (27.3.2017).

66 Vgl. Sena Yawo AKAKPO-NUMADO, Mädchen und Frauenbildung in den deutschen Afrika-Kolonien (1884–1914), Diss. Bochum 2005, S. 86–101, 112–119, insbesondere S. 95f., 117, URL: <<http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/AkakpoNumadoSenaYawo/diss.pdf>> (17.6.2017).

67 Vgl. ebd., S. 100f., 188f.



## Fazit

Zweifellos spricht aus all diesen besprochenen Bildern und Texten ein eurozentrischer und nach wie vor paternalistischer Grundton. Von einem bei heutigen Theologen vorherrschenden kulturrelativistischen oder komparativen Blick, der auch nichtchristlichen Religionen zubilligt, einen legitimen Weg der Gotteserfahrung aufzuzeigen<sup>68</sup>, konnte in diesen Publikationen der Jahrhundertwende nicht die Rede sein. Nur wer dem von den protestantischen Missionaren vorgegebenen Weg folgte, galt in deren Augen als zivilisierbar; nur wer bereit war, die Heilsbotschaft (möglichst in ihrer jeweiligen evangelischen Variante) anzunehmen und sich in das soziale Gefüge der Mission vor Ort einzufügen, dem war es gegeben, als ein dem christlichen Europäer ebenbürtiger Mensch angesehen zu werden – wobei es hier eine offene Frage bleiben muss, inwiefern Menschenbild und soziale Praxis stets übereinstimmten.

Dass aber eine solche Ebenbürtigkeit überhaupt für möglich gehalten wurde, das unterschied diese Missionare – und mit gewissen Einschränkungen auch die meisten Missionswissenschaftler – von Regierungsbeamten und Siedlern. Deren Menschenbilder folgten in der Regel dem rassistischen Leitbild der Differenz. Im Afrikaner sahen sie zuvörderst eine verfügbare, disziplinierte und verwertbare Arbeitskraft, die es stets zu kontrollieren galt. So überrascht es denn auch nicht, dass die auf uns gekommenen Regierungsfotos Ostafrikaner sehr viel häufiger als Soldaten denn als Schüler zeigen<sup>69</sup>. Demgegenüber hatten sich die evangelischen Missionare ein zugegebenermaßen eurozentrisches, aber auf Emanzipation ausgerichtetes Ideal zu eigen gemacht: den Afrikaner wollte man befreien, von Sklaverei und Barbarei, vom »Heidentum« und vom Islam. Auch wenn damit neue Hierarchien vorgegeben wurden bzw. das alte antikatholische Feindbild hinter ein neues antiislamisches Feindbild trat, so ließ sich doch ein solches Emanzipationsideal sehr viel schwerer mit rassistischen Ideologien verbinden als die anderen über und in DOA kursierenden Menschenbilder.

68 Vgl. Thomas FARNET-PONSE, *Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96 (2012), S. 226–240; zur Einführung vgl. Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*, Gütersloh 2015; Klaus HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.

69 Vgl. Stefanie MICHELS, *Schwarze deutsche Kolonialsoldaten. Mehrdeutige Repräsentationsräume und früher Kosmopolitismus in Afrika*, Bielefeld 2009.



Kokou Azamede

## Vom »Heidentum« zum Christentum?

Die Evangelisierung im westafrikanischen Missionsgebiet  
des Ewe-Landes in Missionsbildern, 1884–1914

Das westafrikanische Ewe-Missionsgebiet der Norddeutschen Missionsgesellschaft (NMG) war ein Experimentierfeld des Christentums, das von der europäischen kulturellen Gedankenwelt geprägt wurde. Die Missionstätigkeit erreichte ihren Höhepunkt während der deutschen Kolonialzeit in Togo, als die NMG für einige ihrer Ewe-Schüler eine mehrjährige Missionsausbildung in Württemberg einführte. Um die Missionsarbeit in Deutschland bekannt zu machen, veröffentlichte das *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, das zum ersten Mal im Januar 1840 erschien, Berichte, Protokolle, Mitteilungen, Aufsätze und andere Dokumente über den Evangelisierungsprozess im westafrikanischen Ewe-Land. Sie wurden meistens mit Bildern oder Fotografien illustriert, die die Kultur, das soziale Leben, die Religion in der Ewe-Gesellschaft und die Entwicklung der Missionstätigkeit der NMG schildern sollten. Diese Abbildungen dienten vor allem als Propagandastrategie, die den Einsatz der Mission unter den afrikanischen »Heiden« für die teilnehmenden Kirchen und Unterstützerkreise veranschaulichen sollte. Sie verweisen nicht nur in vielfältigen Texten auf die Erziehung der Ewe-Bevölkerung zu einer christlichen Lebensweise, sondern zeigen auch visuelle Aspekte der afrikanischen Abgebildeten als Zeichen des Erwerbs christlich-europäischer Kultur.

Dieser Beitrag wird einerseits zeigen, wie Abbildungen aus den Zeitschriften und *Monatsblättern* der NMG den Missionierungsprozess vom »Heidentum« zum Christentum in den Bereichen der Körperlichkeit und Bildung visualisierten. Andererseits werden dieselben Abbildungen im Sinne eines transkulturellen Forschungsansatzes analysiert, um zu zeigen, wie von der Mission abgebildete Ewe-Christen ihre Bilder aus der eigenen Perspektive bzw. innerhalb ihres kulturellen und sozialen Kontextes wahrnahmen.



Abbildung 1: Titelblatt des *Monats-Blatts der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Nr. 11 (1897).

»Komm herüber und hilf uns« oder  
die Problematik des christlichen »Alibis«

In seiner Rede mit dem Titel »Der Wert der Mission«, abgedruckt im *Monatsblatt der NMG* vom September 1900 anlässlich der Nachversammlung des Jahresfestes, äußert Pastor Duntze Rablinghausen<sup>1</sup> die Überzeugung, dass das Christentum die einzige Religion sei, die über der Nationalität stehe und die Kraft habe, die Religion für alle Nationalitäten zu sein. Er wendet sich somit gegen Behauptungen, dass das Christentum nicht die Weltreligion, sondern nur eine von vielen Religionen sei. Der »Tatbeweis« dafür finde sich in der Missionstätigkeit. Außerdem sei jede Religion des »Heidentums« mit der jeweiligen ethnischen Gruppe verbunden. Daher sei es ein »heidnischer« Gedanke, dass Volksgemeinschaft und Religionsgemeinschaft sich deckten<sup>2</sup>. Unter anderem weil sie diese Ansicht teilte, zog die Norddeutsche Mission in die »heidnische« Welt, gemäß dem Missionsbefehl: »Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe«<sup>3</sup>. Zur verstärkenden Illustration dieses Auftrags wurde in der Grafik der Titelseite des *Monatsblatts der NMG* in den 1880er Jahren der Ruf »Komm herüber und hilf uns«<sup>4</sup> hinzugefügt.

Abbildung 1 zeigt ein Schiff mitten im Meer. Aus dem Schiff sind vermutlich Reisende, die mit großer Wahrscheinlichkeit Europäer darstellen sollen, ausgestiegen und mit einer Piroge Richtung Küste gefahren, wo offensichtlich eine Gruppe von Personen, die höchstwahrscheinlich Afrikaner sind, am Strand wartet und mit den Händen winkt. Am Horizont steht in der Form eines Regenbogens der Satz geschrieben »Komm herüber und hilf uns«. Dies ist ein Zitat aus der Apostelgeschichte, als der Apostel Paulus in einem Traum nach Makedonien zur Missionierung Europas gerufen wurde. Gleichzeitig wirkt es in Verbindung mit dem Bild so, als ob die am Strand Stehenden die Ankommenden zur Hilfe riefen. Bild und Text insinuierten, dass die »heidnischen« Bevölkerungen nach der Missionierung verlangten. Die NMG übertrug diese Apostel-Geschichte, wie viele andere Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts, in ihre Zeit und auf die von ihr ausgewählten Missionsgegenden. Man glaubte, die »Afrikaner« im Bereich der NMG hätten nun ebenfalls den Ruf nach Hilfe, interpretiert wie in der Geschichte des Paulus als

1 Pastor Hermann Duntze Rablinghausen war von 1901 bis 1902 Mitglied im Vorstand der NMG. Vgl. August Wilhelm SCHREIBER, *Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Bremen 1936, S. 211.

2 Duntze RABLINGSHAUSEN, *Der Wert der Mission*, in: *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 9 (1900), September, S. 74f., hier S. 74.

3 Mt. 28,19f.

4 Apg. 16,9.

Ruf zur Mission, ausgesprochen. Begründet wurde die Übertragung zumeist mit dem Verhalten einzelner Menschen in den Missionsgebieten, welches von den europäischen Christen als Ruf zur Mission interpretiert wurde. Im Fall der NMG geht dies wohl auf den ersten Norddeutschen Missionsgesandten Lorenz Wolf<sup>5</sup> und seine Erfahrung im Ewe-Land zurück<sup>6</sup>. Tatsache ist, dass 1847 Lorenz Wolf und drei andere Kollegen von der NMG – nämlich Lür Bultmann<sup>7</sup>, Carl Flato<sup>8</sup> und Jens Graf<sup>9</sup> – auf die Suche nach einem Missionsfeld nach Afrika gesandt wurden. Da seine drei Kollegen unterwegs an Malaria starben, erreichte einzig Wolf die westafrikanische Küste des Ewe-Landes, wo er in die im Binnenland liegende Ortschaft Peki kam und dort mit der Mission begann<sup>10</sup>.

Das Ewe-Land war ein Küstengebiet, das sich zwischen der damaligen britischen Kolonie Goldküste und der deutschen Kolonie Togo erstreckte. Es wurde zum größten Teil von den Ewe, einer ethnischen Gruppe, bewohnt, welche ursprünglich aus dem Osten migrierte, genauer gesagt aus dem Gebiet des heutigen Nigeria. Ihr erster fester Siedlungsort war Notse – etwa 100 km von der atlantischen Küste entfernt, heute in Togo –, wo sie unter der Herrschaft des Königs Agokoli<sup>11</sup> lange verweilten. Aus mehreren Gründen verließ ein Teil der Bevölkerung das Gebiet in Richtung Westen, bis an das Ufer des Volta-Flusses – heute Ghana<sup>12</sup>. Das Konstrukt des Begriffes »Ewe-Land« bzw. »Ewe-Gebiet« geht auf den Kontakt der NMG mit der dort ansässigen Bevölkerung zurück. Sie sprach verschiedene Dialekte, die aus derselben Wurzel hervorgingen. Sie wurden in der Zeit der Missionstätigkeit erforscht und standardisiert. Die standardisierte Sprache hieß auch Ewe und wurde später zur Kirchensprache in den Missionsstationen<sup>13</sup>. Peki, eine Stadt im Inneren des

5 Lorenz Wolf wurde am 17. März 1847 nach Afrika ausgesandt und verstarb am 9. April 1851 in Hamburg. Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 214f.

6 So Pastor Hannes Menke, seit 2003 Generalsekretär der NMG, in einer Email-Korrespondenz vom 4. Oktober 2016. Ich danke ihm für die Unterstützung.

7 Lür Bultmann wurde am 17. März 1847 nach Afrika ausgesandt und verstarb am 5. Juni 1847 in Korisko Gabun. Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 214f.

8 Carl Flato wurde am 17. März 1847 nach Afrika ausgesandt und verstarb am 14. Juni 1847 in Cape Coast in der Goldküste. Vgl. ebd.

9 Jens Graf wurde am 17. März 1847 nach Afrika ausgesandt und verstarb am 11. November 1847 in Accra in der Goldküste. Vgl. ebd.

10 Gerhard BERGNER, *Gehet hin. 125 Jahre Norddeutsche Missionsgesellschaft*, Bremen 1961, S. 5.

11 Der König Agokoli herrschte über die Ewe in Notse vermutlich gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Vgl. Lodjou Nicoue GAYIBOR (Hg.), *Histoire des Togolais. Des origines à 1884*, Lomé 1997, Bd. 1, S. 187.

12 Vgl. Jakob SPIETH, *Die Ewe-Stämme. Material zur Urkunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin 1906, S. 55.

13 Vgl. Rainer ALSHEIMER, *Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese. Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890)*, Münster u.a. 2007, S. 26–269.

Ewe-Landes, wurde zu dem Ort, an dem Lorenz Wolf als erster Missionar seine Arbeit aufnahm<sup>14</sup>.

In seinem Tagebuch berichtete Wolf, dass der König von Peki, Kwadzo De<sup>15</sup>, ihm auf seine Bitte hin die Mission unter seinen Landsleuten erlaubte. Diese Erlaubnis wurde als Ruf interpretiert, und zwar nicht nur als Ruf der Menschen im Ewe-Land, sondern vor allem als Ruf des christlichen Gottes, der durch den König von Peki gesprochen habe, wie es auch vom Traum des Paulus berichtet wurde. Somit sei die Mission keine subjektive Entscheidung eines Missionars, sondern die Antwort auf einen direkten Ruf Gottes, der einem Menschen die Verantwortung zur Hilfe anderer Menschen übertragen habe. Mit diesem Titelblatt, das sich gleichzeitig als Missionspropaganda erwies, wollte die NMG also zeigen, dass ihre Mission in Afrika nicht nur aus eigener Initiative entstanden war, sondern dass sie als Antwort auf einen Ruf nach Missionierung interpretiert werden konnte.

Wolf berichtete später, wie freundlich er von dem dortigen König empfangen wurde und dass er anschließend dort evangelisieren durfte:

»König Quaquo (sic)! [...] ich [...] bin in ihr Land gekommen, um eine frohe Botschaft zu verkündigen, das Evangelium von unserem Herrn Jesu Christo. Ich will Euch Gutes thun, will eure Kinder und alle die es wünschen, unterrichten in Schreiben und Lesen und in allen guten und nützlichen Sachen«. Ich frage den König Quaquo und sein Volk, ob sie es wünschen und mich hier wohnen lassen wollen. Der König antwortete: »Ich freue mich, daß sie gekommen sind, und freue mich, wenn sie hier wohnen wollen. Denn ich liebe Jeden, der mir und meinem Volk Gutes thun will«. »Gut«, sagte ich, »nun aber habe ich gehört, daß ihr beständig im Kriege lebt und immer Palaver macht und gerne Leute tötet, werdet ihr auch mit mir Palaver machen, oder kann ich auf des Königs Schutz rechnen?« König: »Ich beschütze Sie, aber mein Volk macht nie Palaver mit weißen<sup>16</sup> Leuten, wir töten keine weißen guten Leute!« Ich: »Nun aber wenn ich komme, so muß ich einen Platz haben, wo ich ein Haus bauen kann, einen Platz dicht am Ufer«. König: »Sie können nehmen wo und was Sie wollen«. Ich: »Ich freue mich König Quaquo! Solches zu hören<sup>17</sup>«.

14 Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 18.

15 Kwadzo De war von 1828 bis 1876 König von Peki. Vgl. SPIETH, Die Ewe-Stämme, S. 24. Ihm folgte Kwadzo De II. Vgl. ALSHEIMER, Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese, S. 295.

16 Ohne Unterschied der Nationalitäten wurden Europäer in Bezug auf ihre Hautfarbe allgemein von Afrikanern der Küste als »weiße Leute« bezeichnet. So hießen sie an der westafrikanischen Küste *Obruni* (siehe nächstes Zitat) in Twi, der Ashanti-Sprache oder *Yevu* in Ewe.

17 Lorenz WOLF, Erlebnisse und Ergebnisse auf meiner Reise von dem Fluße Gabun, King Glaßtown nach der Insel Korisko, Dem Flusse Danger, 22.06.1847, Afrikanische Mission. Allgemeine Berichte 8, StAB (Staatsarchiv Bremen) 7, 1025–26/2.



Abbildung 2: Titelblatt des *Monatsblatts der NMG*, Jahrgang 1904.

Die Frage aber ist, wie stellten sich der König und seine Landsleute das Evangelium vor, als sie Wolf erlaubten, das Christentum in Peki zu verbreiten? Hatten sie eine andere Vorstellung oder Erwartung von der Mission als die reine Verkündung des Evangeliums? Auf diese Fragen antwortet ein Bericht von Lorenz Wolf in seinem Tagebuch. Nach zwei Jahren Missionsarbeit konnte er feststellen, dass die Ewe bei ihrem traditionellen Glauben geblieben waren. Zudem glaubten sie, dass es eher ihre Gottheit war, die Missionar Wolf in Peki behütete, als dass der christliche Gott sie schützte. Dies zeigt ein Bericht von Wolf von 1849:

Heute abend kam der König mit einigen Ältesten und zeigten mir an, daß sie mir etwas zu sagen hätten. Ich bat sie, das zu thun und nun fing der König an: »Obruni<sup>18</sup>! Du bist jetzt schon eine lange Zeit bei uns und bist nicht gestorben. Die Fetische haben Dich gesund und stark gemacht. Siehe! nun plagen mich aber die Fetische dafür und sagen: Der weiße Mann gibt uns nie etwas. Wir machen ihn stark aber er dankt uns nicht; darum gehe hin und sage dem weißen Mann, der Fetisch sei hungrig und er solle ihm einen Hahn schlachten; nackt sei er und er solle ihm ein Kleid schenken«<sup>19</sup>.

Wenn die Mission den Satz »Komm herüber und hilf uns« als Ruf seitens der Ewe interpretierte, so bedeutete der Empfang der Missionare in ihrem Gebiet für die Ewe nicht unbedingt, dass sie zum Christentum bekehrt werden

18 D.h. der Weiße.

19 Lorenz WOLF, Tagebuch Station Peki, 15.06.1849, StAB 7, 1025–26/2.



wollten. Wahrscheinlich erwartete der König von Wolf, dass der deutsche Missionar den Peki-Bewohnern europäisches Wissen beibrachte. Sie erhofften sich, wie Wolf bereits in seinem oben zitierten Gespräch dem König anbot, in der europäischen Missionsschule lesen und schreiben zu lernen. Tatsächlich erwies sich diese Intention im Laufe der Missionstätigkeit im Ewe-Land als die prioritäre Erwartung der Ewe<sup>20</sup>. Also erwies sich dieser Satz tatsächlich nicht nur als ein Ruf zur Evangelisierung, sondern auch und primär als ein Ruf zur schulischen (Aus-)Bildung.

Ab Beginn des 20. Jahrhunderts, vermutlich 1903, erschien eine etwas veränderte Abbildung auf dem Titelblatt des *Monatsblatts der NMG*: Das neue Bild illustrierte scheinbar, wie sich die Ewe über die Missionstätigkeit freuten (Abbildung 2).

Die anreisenden Missionare auf dem Meer scheinen nun den am Strand stehenden Küstenbewohnern näher gekommen zu sein. Zudem wird der Focus auf die »heidnischen« Menschen gelegt, deren körperliches Aussehen nun erkennbar ist. Hat diese nähere Betrachtung der Körper der schwarzen Küstenbewohner einen anthropologischen Zweck? Immerhin erscheint diese stereotype Darstellung sehr oft sowohl in Missions- als auch in Kolonialbildern. Einige Personen haben Stoffe um die Hüfte gewickelt, aber ihre Oberkörper bleiben unbedeckt. Andere legen sich die Stoffe bis über die Schultern. Die abgebildeten Kinder sehen unbedeckt aus. Diese Beschreibung lässt vermuten, wie sich die Herausgeber des *Monatsblatts* die Bekleidungsart derjenigen Einheimischen vorstellen, die »weiße« Anreisende willkommen heißen. Einer der weißen Anreisenden steht in der Piroge und winkt den Afrikanern zu. Hier handelt es sich wahrscheinlich um einen Missionar. Diese Änderung des Bildes könnte man so interpretieren, dass die afrikanischen »Heiden« das Evangelium gerne empfangen haben und sich mit Freude zum Christentum bekannten. Ausgehend von dieser Beschreibung kann man vermuten, dass die abgebildete Küste das Ewe-Land darstellt, die Einheimischen »heidnische« Ewe und die im Schiff anreisenden Personen deutsche bzw. europäische Missionare sind. Das Bild soll also wohl darstellen, dass das Christentum – endlich – das »heidnische« Missionsgebiet der Ewe erreicht hatte.

Ein anderer Grund, warum die Darstellung der Küstenbewohner im Vordergrund steht, ist vermutlich in der Entwicklung der Kolonialpolitik in Togo um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert begründet. Die Kolonialadministration zielte zu diesem Zeitpunkt unter anderem darauf, die NMG zur Zusammenarbeit zu gewinnen und eine neue, möglichst vom deutschen Kolonialismus beeinflussbare Missionsgesellschaft für die Missionierung

20 Vgl. Kokou AZAMEDE, *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939*, Stuttgart 2010, S. 78.

ausschließlich deutscher Kolonien zu gewinnen<sup>21</sup>. Somit verhielten sich einige Missionare der NMG als Handlanger der politischen Administration in der Kolonie. Sie unterstützten rassistische Handlungen und Ungerechtigkeiten seitens der deutschen Kolonialisten oder blieben deren Taten gegenüber passiv. Briefe von Ewe-Missionsmitarbeitern zeigten diese Handlungen gegenüber der Ewe-Bevölkerung an und kritisierten die passive Haltung der deutschen Missionare und ihre Komplizenschaft mit der Kolonialverwaltung. Dazu stand in einem anonymen und öffentlichen Brief aus der lokalen Zeitung *Gold Coast Leader* an den Missionsinspektor August Wilhelm Schreiber:

There are several reports going everyday on the German Government, especially in interior, where the North German Mission has been established; the white Officers do kill the negroes in most cases only for exercise; and it is very sad to hear these reports day by day; and the missionaries are there, instead of withstanding this cruelty and inhumanity of their Government, they are so weak und better joined the Government, ill-treating the natives and consequently they are not in the position to reveal all these cruelties and inhumanity to you, their home Committee, in order to take step and put stop to all these things, but everything is kept secret by them. Now let me ask this only question, »Are such people worth to be called missionaries and much more to be sent out to heathen lands for preaching the Gospel?«<sup>22</sup>.

Nun lässt sich fragen, ob die Zusammenarbeit der NMG, sei sie stillschweigend oder explizit, mit der kaiserlichen Kolonialadministration der Beweis eines »Patriotismus« bzw. nationalen Zugehörigkeitsgefühls oder einer persönlichen Überzeugung von der kolonial-rassistischen Ideologie war.

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gelang es der deutschen Kolonialregierung in Togo, die Kontrolle des Schulwesens auf den Missionsstationen der NMG zu übernehmen und die Lehrpläne zu bestimmen; im Gegenzug erhielt die NMG finanzielle Unterstützung vom Kaiserreich. So wurde die NMG unter der Leitung des Missionsinspektors August Wilhelm Schreiber eine »deutschnationale Missionsgesellschaft« im Dienst des deutschen Kolonialismus<sup>23</sup>. Hier sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass Franz Michael Zahn, Missionsinspektor von 1860 bis 1900 und Vorgänger von Schreiber, sich bis zu seinem Tod jeder Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung widersetzte. Erst als Schreiber Missionsinspektor wurde, schlug die NMG gegenüber der Kolonialadministration versöhnlichere Töne an. Die Änderung im Titelblatt des *Monatsblatts der NMG* erwies sich vermutlich als

21 Vgl. Peter SEBALD, Togo 1884–1914. Eine Geschichte einer deutschen »Musterkolonie« auf der Grundlage amtlicher Quellen, Berlin 1988, S. 141.

22 Brief an Inspektor Kwitta, Goldküste, Westafrika, 9. Mai 1902, StAB 7, 1025–17/1.

23 Vgl. SEBALD, Togo 1884–1914, S. 142.

das Symbol der Annahme der kolonialen Ideologie in Togo. Schreiber rechtefertigte diese Zusammenarbeit mit der deutschen Kolonialverwaltung mit einem gewissen Verständnis von Patriotismus. In seiner Kritik an der Zahn-schen Stellungnahme gegen die deutsche Kolonialpolitik in Togo rechtfertigte er seine neue Position:

Auch D. Zahns Stellung zur Kolonialpolitik entsprang einer Überspitzung ethischer Grundsätze, einer Unterschätzung praktischer Verpflichtungen eines modernen Staates gegenüber seinen eigenen Bedürfnissen sowie seiner Aufgabe gegenüber unzivilisierten Rassen. Er war geneigt, in jeder kolonialen Machtergreifung nur eine Vergewaltigung fremder Völker zu sehen. Um jeden Schein nationaler Interessenwirtschaft von der Mission fernzuhalten, hielt er es sogar für besser, wenn die Missionare nicht in der Kolonie des eigenen Volkes tätig wären<sup>24</sup>!

Konsequenterweise wurde in den Lehrplänen der Englischunterricht durch den Deutschunterricht ersetzt. Die Schulen der NMG hatten somit zwei neue Aufgaben zu erfüllen. Einerseits sollten sie Arbeiterkräfte für die Kolonialadministration ausbilden, andererseits sollten sie dabei helfen, dass die ausgebildeten Schüler als Handlanger oder Vermittler zwischen den deutschen Kolonialbehörden und der togoischen Bevölkerung dienen konnten<sup>25</sup>.

Die (neue) Titelgrafik, die deutlich erkennbar »afrikanische« Menschen zeigt, ist vermutlich ein Indiz dafür, dass die NMG nun das Gebiet der sogenannten »heidnischen« Ewe-Bevölkerung als »ihr Ewe-Missionsgebiet« genauso ideologisch vereinnahmte, wie die Kolonialregierung Togo als ihre Kolonie betrachtete.

### Körperlichkeit: Erziehung zur »christlich europäischen« Bekleidung?

Als ab 1897 die Zahl der Gemeindeglieder in den Missionsstationen wegen früherer Einrichtung neuer Missionsstationen stieg, nahm sich der Missionsvorstand vor, Reformen zur besseren Organisation der Schulen, der Kirchengemeinden und der Arbeitskräfte durchzuführen<sup>26</sup>. Die Missionsstation verstand man nun als einen Raum, in dem eine »christlich-europäische Erziehung« durchgeführt werden müsse. Dazu wurde unter anderem eine

24 SCHREIBER, Bausteine, S. 198.

25 Vgl. Martin SCHLUNK, Die Norddeutsche Mission in Togo. Bd. 2: Probleme und Aufgaben, Bremen 1912, S. 105.

26 Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 258 (1890 zählte die NMG 717 evangelische Christinnen und Christen, während im Jahr 1897 die Zahl auf 2040 gestiegen war).



Abbildung 3: Die Schule in Gobe mit Lehrer Th. Asieni, in: Monatsblatt der NMG, November 1908 (Vgl. StAB 7,1025, Foto 1425).

Kirchenordnung eingeführt, die den Alltag der Ewe-Christinnen und -Christen wesentlich veränderte und eine »christlich-europäische« Lebensweise hervorbringen sollte<sup>27</sup>. Die erwünschte Lebensweise wurde besonders durch die Erziehung in den Missionsschulen vermittelt. Sie brachte neue kulturelle Gewohnheiten und Verhaltensweisen bezüglich der Arbeitsformen, des Haushaltes und der Schule mit sich. In den Missionsschulen waren die Schülerinnen und Schüler zum Beispiel nicht einheitlich gekleidet. Dies zeigt ein Bild von der Außenstationsschule in Gobe:

Abbildung 3 zeigt eine Klasse von Schülern, die ein traditionelles Gewebe aus verschiedenen Farben und Designs tragen. Der Stoff ist um den Hals gebunden. Die drei einzigen in der vorderen Reihe stehenden kleinen Mädchen haben ein Kleid an, das bis unter ihre Knie geht. Hinter der Gruppe steht der Schullehrer Theophil Asieni<sup>28</sup>, der 1907 auf Antrag der Mission die Außenstation Gobe gründete. Das Bild wurde im Jahre 1908<sup>29</sup> aufgenommen, in der Zeit, als die Schulen der Hauptstationen bereits Uniformen eingeführt

27 Vgl. AZAMEDE, *Transkulturationen?*, S. 40.

28 Lehrer Rhenatus Theophil Asieni, am 9. Juli 1879 in Peki-Avetile geboren, erhielt 1897–1899 eine Missionsausbildung in württembergischem Westheim. Vgl. AZAMEDE, *Transkulturationen?*, ebd., S. 275.

29 Siehe Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 69 (1908), November, S. 110.

hatten. So kann man vermuten, dass diese Klasse die erstgegründete auf der Außenstation war. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum die Schülerinnen und Schüler einerseits keine Uniformen trugen, und warum die Gruppe andererseits aus verschiedenen Altersgruppen von Lernenden bestand. Das schließt zudem nicht aus, dass dieselbe Klasse gleichzeitig eine Bibelklasse bildete, in der die Teilnehmenden verschiedener Altersgruppen Bibelunterricht erhielten.

Weil die Missionare der NMG der Ansicht waren, dass lokale Kleider nicht zu der neuen Lebensrealität in den Missionsstationen passten, entwickelte der Missionsvorstand die Idee, eine neue Bekleidungsart einzuführen. In seinem Beitrag »Kleid ist Mensch« aus dem *Monatsblatt der NMG* vom November 1897 verweist Missionsinspektor Franz Michael Zahn auf Bibelverse, um die Bedeutung der Frage der Kleidung unter den Ewe zu betonen. Er bezieht sich auf die Geschichte des Sündenfalls im Alten Testament (1. Mose 3). Erst durch den Sündenfall sei für die Menschen Kleidung nötig geworden. Da Zahn zufolge die Frage nach der Kleidung bei den Ewe aber anders wahrgenommen wurde, bat der Missionsinspektor die Missionare und besonders deren Frauen, dass diese für die afrikanischen Missionsschülerinnen das beschaffen sollten, was die Missionare als passende Kleidung verstanden. Hierzu erklärte er, rückblickend und daraus Lehren für die Gegenwart ziehend:

Wir hatten ja eigene Kinder, die durch die Liebe der Freunde losgekauft<sup>30</sup> waren, und auch von den fremden Kindern, die in die Schule kamen, verlangten die Missionare, dass sie anständig gekleidet seien. Frauenmissionsvereine pflegten solche Kinderkleider zu nähen und zu schenken. Der Vorstand meint nämlich, es sei gut, wenn man einmal von den Kindern fordere, dass sie Kleider trugen, dann auch dafür zu sorgen, dass sie ein zweckmäßiges Kleid hätten. Damals war die Schule noch klein; heute gehen schon bald ein tausend Schüler in unsere Schule. [...] Wenn die alle in der Schule gewöhnt würden, ein passendes, für das warme Land geeignetes, bei der Arbeit nicht hinderndes Kleid zu tragen, könnte es sich leicht als Landeskleid für die Christen einbürgern<sup>31</sup>.

Zahn rechtfertigte diese Initiative, indem er sich auf 1. Mose 3,21 bezog, wo konkret über die Bekleidung der Menschen gesprochen wird. In Aufnahme dieses Bibelverses erklärte Zahn, Gott habe den ersten Menschen, Adam und Eva, ein Kleid gegeben, woraufhin sich die Menschen, als sie sich über die

30 Losgekaufte Kinder waren diejenigen sogenannten Sklavenkinder, die als Pfand bei einem Gläubiger behalten wurden und mit Spenden der Mission freigekauft und auf eine Missionsstation zur Erziehung gebracht wurden. Vgl. Sena Yawo AKAKPO-NUMADO, Mädchen- und Frauenbildung in den deutschen Afrika-Kolonien (1884–1914), Diss. Univ. Bochum 2005, S. 70.

31 Franz Michael ZAHN, Kleid ist Mensch, in: *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 11 (November 1897), S. 90f., hier S. 90.

Erde verbreiteten, sei es in kalte oder warme Länder, bekleidet hätten<sup>32</sup>. Zahn führte in diesem Sinne unter Bezugnahme auf die Verse 1 Tim. 6,6 und 8 weiter, wobei er Kleidung und Wohlstand paraphrasierend in Beziehung setzte<sup>33</sup>. Er setzte seine Überlegungen fort und stellte die Vermutung an, dass die unfeine Kleidung bei den Ewe als Kennzeichen eines sozialen Status zu betrachten war. Hierbei behauptete er:

Nun, unsere Evheer und viele andere heidnische Völker in unserer Zeit lassen sich genügen, zwar nicht ganz ohne Kleidung, aber bei so weniger Kleidung, dass dabei der Wohlstand und die feine Seite nicht bestehen können, ja die Reinheit des Lebens immer in großer Gefahr ist<sup>34</sup>.

Wenn Zahn Bekleidung und Wohlstand in Beziehung setzte, so ging er über die Ebene der christlichen Lehre hinaus und positionierte sich im Kontext der sozialen Frage, also innerhalb der Problematisierung der Lebensqualität und des Lebensstandards der westeuropäischen Länder im 19. Jahrhundert<sup>35</sup>. Qualität und normative Standards des materiellen Lebens zu dieser Zeit führten zu der Annahme, dass ein gut gekleideter Europäer zu einer bestimmten sozialen Schicht gehörte und dass Kleider den Wohlstand der Menschen repräsentierten. Zahn versuchte also die in Europa herrschende Lebensqualität und den dort geltenden Lebensstandard als Maßstab für die Ewe-Bevölkerung zu nutzen und diese Vorstellung in den Missionsstationen durchzusetzen. So vermittelte er stillschweigend den Ewe neben der christlichen Erziehung eine europäische soziale, wirtschaftliche und kulturelle Lebensweise. Aufgrund der christlich-europäischen Erziehung sollten die Ewe-Christinnen und -Christen in ihrer Bekleidungsart von ihren nichtchristlichen Landsleuten zu unterscheiden sein.

Zahn ging zudem davon aus, dass die Bekleidungsweise die Kulturstufe einer Menschengruppe bezeichnete: »Je höher die Kultur und Gesittung eines Volkes [ist], desto weniger kann dasselbe ohne Kleidung sein«<sup>36</sup>. Sonst verbleibe der Mensch in dem Naturzustand, wie Gott ihn geschaffen habe. Nun lässt sich fragen, wie viel Kleidung ein Christ bzw. eine Christin bräuchte, um als »wahre« Christen angesehen zu werden. Der Missionsvorstand traf die Entscheidung, eine Uniform in die Missionsschule einzuführen. Diese unterschied ab diesem Zeitpunkt christlich erzogene Kinder sichtbar von nichtchristlichen bzw. nicht beschulten Kindern. Außerdem sollte den

32 Ebd.

33 ZAHN, *Kleid ist Mensch*, S. 90.

34 Ebd.

35 Vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 253–257.

36 ZAHN, *Kleid ist Mensch*, S. 90.



Abbildung 4: Ewe-Arbeiter aus Waya, in: Monatsblatt der NMG, November 1897, S. 92 (Originalfoto in: StAB 7,1025–Foto 0207).



Abbildung 5: Ewe-Christinnen Mathilda Yawo, geb. Asiemi und Mina Onipayede, in: Monatsblatt der NMG, November 1897, S. 92.

Schülerinnen und Schülern durch die Uniform nicht nur ein Sinn für Ordnung und Sauberkeit vermittelt werden, sondern sie sollte ihnen zudem das Gefühl geben, dass sie »bessere oder höhere« kulturelle Werte verkörperten. Der Schulbesuch war ein Zeichen des Einstiegs in eine koloniale Modernität, in deren Mittelpunkt das europäische Wissen und die christliche Verhaltensweise standen. Letztere bedeuten ein anderes Leben, welches zu dieser Moderne passt. Schule wurde also zu dem Ort, wo die frühere eigene Identität wegen christlich-europäischer Regeln schnell negiert wurde<sup>37</sup>.

Darüber hinaus meinte der Norddeutsche Missionsvorstand, dass Ewe-Christinnen und -Christen lernen müssten, je nach Gegebenheit über unterschiedliche Kleiderarten zu verfügen, nach Muster der im ländlich-christlichen Deutschland gängigen Praxis. Zum Beispiel sollten sie ein Festkleid für Feierlichkeiten besitzen, Schulbekleidung für die Schule, Arbeitsbekleidung für die Arbeit usw. Nach Ansicht des Missionsvorstands konnten die Ewe diese Anlässe nicht voneinander unterscheiden. Inspektor Franz Michael Zahn, der selbst nie nach Westafrika gereist war, meinte dies anhand von Fotografien aus dem Ewe-Land zu erkennen. Er zog diese außerdem als Beweis heran, um den Christen in Deutschland Wissen über die Bekleidungsgehnheiten der Ewe zu vermitteln. Im *Monatsblatt* ging Zahn auf zwei Bilder ein, die jeweils zwei Ewe-Arbeiter und zwei Ewe-Frauen in »stattlichen Kleidungen«<sup>38</sup> zeigen (Abbildungen 4 und 5).

Zahns erster Eindruck von der Bekleidungsart der Männer bezog sich auf den praktischen Nutzen der Kleidung auf der Missionsstation. Er ging wahrscheinlich davon aus, dass diese Art Kleidung den Aufgaben, die den Ewe innerhalb der christlichen Gemeinde oblagen, nicht angemessen sei:

Denn so feine Kleidung passt nicht zur Arbeit besonders nicht im heißen Lande. Wenn sich der Evheer einmal putzen will, kann er es wohl. Wie wir sagen: Kleider machen Leute, so hat er ein Sprüchwort: Kleid ist Mensch. Aber der Werktagsanzug ist dann gar nicht im Einklang mit dem Festkleid, und da es doch im menschlichen Leben mehr Arbeitstage als Festtage giebt, so ist meistens die Kleidung sehr ungenügend<sup>39</sup>.

Die Zahnsche Position gegenüber der Bekleidungsart der Männer zeigt deutlich, dass er nicht nur die Wahl der Kleidung infrage stellte, sondern er auch auf die kirchlichen und verschiedenen sozialen Tätigkeiten verweist, die

37 Vgl. AZAMEDE, Eine Uniform für Togo, in: Charlotte TRÜMLER u.a. (Hg.), »Ich sehe wunderbare Dinge«. 100 Jahre Sammlungen der Goethe-Universität, Frankfurt a.M. 2014, S. 336f.

38 ZAHN, Kleid ist Mensch, S. 90.

39 Ebd.



Ewe-Christinnen und -Christen außerhalb ihrer Teilnahme an Gottesdiensten in den Missionsstationen durchführen mussten. Angesichts der Zahnschen Beschreibung der Abgebildeten lässt sich fragen, ob die stattlich gekleideten Personen auf die Missionsstation gingen, um soziale Dienste zu leisten, zu putzen oder die Predigt zu hören. Oder gingen sie dorthin, um sich mit Missionaren für eine kirchliche Tätigkeit, wie z.B. eine Gemeindeversammlung, zu treffen? Was ist eigentlich auf der Fotografie abgebildet? Was bedeutet die Bekleidung der Männer?

Das Bild zeigt zwei Männer in einem Gewebe, das sie bis an die Schulter angelegt haben. Hierbei handelt es sich um ein traditionelles Gewebe namens *Kente*. Es war ein wertvoller Kleidungsstoff in der Ewe-Gesellschaft, den angesehene Personen bei wichtigen festlichen oder traditionell-feierlichen Gelegenheiten trugen. Es ist außerdem zu bemerken, dass das *Kente* aus Baumwolle gewoben ist und gerade deshalb der Tragekomfort trotz der Hitze im Gegensatz zu Zahns Äußerung äußerst praktisch war. Zahn wäre vermutlich selbst von der Qualität des *Kente*-Gewebes überzeugt gewesen, wenn er es nur einmal angefasst oder getragen hätte. Mit einem solchen Kleid ging man aber weder aufs Feld noch auf Handelsreisen oder zum Fischen. Bei den üblichen alltäglichen Tätigkeiten in der Ewe-Gesellschaft wie Ackerbau, Fischerei und Handel wurden selbstverständlich »einfache«<sup>40</sup> oder »praktische« Kleider getragen.

Man sieht weiterhin auf dem Bild, dass die beiden Männer ein Band um die Stirn tragen. Eine solche nicht-traditionelle Bekleidungsart verbunden mit traditionellem *Kente*-Gewebe war höchstwahrscheinlich nicht gang und gäbe. Der eine Mann hat sogar eine Pfeife im Mund und hält einen europäischen Hut auf dem Oberschenkel. Das Bild erweist sich als eine Inszenierung, die traditionelle Bekleidungsart mit europäischer Mode vermischt. Das lässt sich so interpretieren, dass die Mission mit der medialen Verbreitung dieses Bildes zeigen wollte, wie sich Ewe-Christen im Kontakt mit der europäischen Kultur auf Missionsstationen zwischen traditionellem Kleiderverhalten und christlich-europäischer Lebensweise bewegten. Somit scheint es, dass diese abgebildeten Arbeiter in ihrer feinen Kleidung nicht bei der Arbeit auf der Missionsstation wirkten. Zahn selbst behauptet im Bericht, dass das Bild von den beiden Ewe-Männern in der Zeit von Missionar Christian Hornberger<sup>41</sup>

40 Ich verstehe hier unter »einfachen« Kleidern, die Kleider, die die Ewe allgemein bei der Feldarbeit anhatten. Vgl. SPIETH, Die Ewe-Stämme, S. 346 (zum Beispiel Bild vom Yamspflanzen in Ho), 341 (Bild vom Yamsausgraben).

41 Missionar Christian Hornberger wurde am 19. September 1858 ins Eweland gesandt und verstarb am 31. Mai 1881 in Keta. Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 214f. Hornberger wurde von der Mission eine Kamera geschickt, damit er freigekaufte Sklavenkinder fotografieren konnte. Als dieses Projekt scheiterte, begann er – unter anderem – Fotografien von afrikanischen Würdenträgern und afrikanischem Handwerk zu machen. Die Kamera schien verschwunden zu sein, als die Asante 1869 die Missionsstation in Ho angriffen. Mitte der 1880er Jahre wurden die Bilder unter

vor 1884 aufgenommen wurde, und nur als »Seitstück« zum Bild der Frauen beigelegt wurde. Die Männer waren unbekannte Arbeiter von der Missionsstation in der Stadt Waya, mit denen man gar keinen Kontakt mehr hatte<sup>42</sup>.

Ähnliches gilt für die Kleidung der in Abbildung 5 gezeigten Ewe-Frauen. Die beiden – von der Bildunterschrift als Christinnen identifizierten – Personen haben einen Stoff um den Kopf gebunden und tragen ein kurzärmeliges Kleid, auf das ein Stoff aus dem gleichen Schnitt bis um die Brust gebunden ist. Die beiden Frauen tragen wahrscheinlich ähnliche Perlenketten um den Hals. Es ist hier anzumerken, dass diese Bekleidungsart ihren sozialen Status als Ehefrauen in der traditionellen Gesellschaft kennzeichnet<sup>43</sup>. Diese Kleidung wurde üblicherweise getragen, wenn Frauen bei feierlichen oder wichtigen Gelegenheiten ausgingen. Missionsinspektor Zahn stellt sie in dem Bericht einerseits als Lehrerinnen und andererseits als junge Frauen von Missionslehrern vor. Wahrscheinlich nutzte er die Fotografie, weil er ihre Kleidung als Vorbild ansah. Außerdem waren die beiden Frauen Schwestern von zwei hoch geschätzten Ewe-Missionsmitarbeitern. Mathilda Yawo war Schwester des Missionslehrers Theophil Rénatus Asiéni, der von 1895 bis 1899 in Westheim in Württemberg von der NMG ausgebildet wurde<sup>44</sup>. Mina Onipayede war Schwester des Missionsangestellten Benjamin Onipayede, der von 1890 bis 1894 dieselbe Ausbildung in Westheim erhielt<sup>45</sup>. Eigentlich spielten die Christinnen eine wichtige Rolle in der Missionstätigkeit. Sie gingen auf die Missionsstationen, um neben ihren kirchlichen Pflichten der Mission bei außerkirchlichen Arbeiten wie Putzen, Waschen, Kochen oder ähnlichem zu helfen. Sie standen ihren Ehemännern auch bei möglichst allen weiteren Missionstätigkeiten in den christlichen Gemeinden bei. Darüber hinaus erhielten manche junge Christinnen auf der Missionsstation Aus- bzw. Fortbildungen unter anderem bezüglich der Haushaltsführung, der Kindererziehung und der Erziehung zur »christlichen« Mutter. Die stereotype Vorstellung der Europäer von der Kleidungsart der Ewe-Frauen brachte den Vorstand der NMG dazu, von Ewe-Christinnen zu erwarten, dass sie bei Missionstätigkeiten ihre Kleidung je nach Anlass wechselten. Der Wunsch der Mission, eine Kleidungsreform auf der Station einzuführen, bezieht sich meines Erachtens auf

anderem in antikononialen Zeitschriften genutzt. Vgl. Paul JENKINS, *The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa. The Portrayal of Indigenous People and Culture*, in: *Visual Anthropology* 7 (1994), S. 115–145; ders., *Further Consideration of Two Photographs Ascribed to Christian Hornberger*, in: *History in Africa* (1995), S. 271–279.

42 ZAHN, *Kleid ist Mensch*, S. 90.

43 Vgl. ders., *Kommentar zum Bild über Spinnen*, in: *Togo und die deutsche Kolonialfotografie*, hg. v. Kokou AZAMEDE, URL: <<http://kolonialfotografie.com/filagedeutsch.html>> (01.05.2017).

44 Vgl. AZAMEDE, *Transkulturationen?*, S. 109f.

45 Ebd., S. 180f.

die Forderung, dass die Ewe-Christinnen zu einer christlichen und europäischen Lebensweise im Kontext der bestehenden Tätigkeiten auf der Station erzogen werden sollten.

### Bildung und Kleidung als christliche Werte und als Kennzeichen eines sozialen Status<sup>7</sup>

Die Missionsschule vermittelte außer dem Bibelunterricht und fachlichen Kenntnissen weitere Werte bezüglich der Kleidung, die als ein Kennzeichen der christlichen Lebensweise gesehen wurden. Obwohl Missionsschüler diese Erziehung in verschiedenen kulturellen Ausbildungsräumen erhielten, blieben die Regeln für alle Ewe-Christen die gleichen, seien sie in Seminaren auf Missionsstationen im Ewe-Land oder in Deutschland ausgebildet worden.

Von 1884 bis 1900 erhielten 19 junge Ewe-Christen in der »Evhe-Schule« im pietistischen Württemberg durch den Missionar Johann Binder<sup>46</sup> eine jeweils drei- bis vierjährige Weiterbildung in Schulfächern und christlicher Erziehung<sup>47</sup>. Sie zählten zu den besten Schülern der NMG und waren nur zur Ausbildung in Deutschland zugelassen worden, wenn die Missionare ihnen zuvor »gutes Betragen« und »guten Charakter« bescheinigt hatten<sup>48</sup>. Erst dann durften sie mit dem Einverständnis ihrer Eltern die Deutschlandreise antreten. Dieses Ausbildungsprogramm hatte unter anderem zum Ziel, die jungen Ausgebildeten zu nach Ansicht der Mission vorbildlichen Christen zu machen. Sie verpflichteten sich, sich nach ihrer Rückkehr in die Heimat in der Missionsarbeit zu engagieren und ihren Landsleuten das Evangelium zu verkünden<sup>49</sup>. Missionar Johann Binder, der Initiator der »Evhe-Schule« in Württemberg, war der Meinung, dass eine Missionsschule nicht nur unterrichten, sondern auch erziehen solle. Sie hätte folglich ihre Leute nicht bloß mit einer allgemeinen Bildung zu versehen, sondern sie insbesondere für die Mission auszurüsten. Seine Erwartung an die Leistungen dieser Schule gegenüber jungen Afrikanern betonte er wie folgt:

Von einer Missionsschule in Europa, in der alten Christenheit, die ihre Zöglinge aus einem jungen Missionsgebiet in Afrika bezieht, kann man überdies erwarten, daß sie die Zeit der zeitweiligen Verpflanzung ihrer Pflegebefohlenen treulich anwenden werde, um ihre christliche Erkenntnis abzuklären, zu erweitern und zu vertiefen, ihren Charakter

46 Johann Conrad Binder war von 1859 bis 1871 Missionar der NMG im Eweland. Vgl. SCHREIBER, Bausteine, S. 214f.

47 Vgl. AZAMEDE, Transkulturationen?, S. 39–42.

48 Jakob SPIETH, Ho, den 17. Aug. 1894, Bruder Härtters Bemerkungen zu den im Jahre 1894 nach Westheim vorgeschlagenen Schülern. Keta, 14.08.1894, StAB 7, 1025–29/6.

49 Vgl. AZAMEDE, Transkulturationen?, S. 56.

im Guten zu befestigen und ihr oft so junges, unreifes, geistliches Leben zu fördern, damit dieselben nach Abschluß ihrer Bildungszeit in das Arbeitsfeld ihrer Heimat zurückkehren, nicht bloß gut geschult, mit Erkenntnissen bereichert, sondern gesund im Glauben und brennend in der Liebe, um sich zu erweisen als demütige, tüchtige und zuverlässige Arbeiter, den Missionaren als Gehülfen, den Schülern als weise Erzieher, den alten Lehrern als leuchtende Vorbilder in allem Guten<sup>50</sup>.

Um die erwarteten Eigenschaften zu erwerben, mussten sich die Schüler intensiven Lehrplänen und Missionstätigkeiten unterwerfen. Sie verfolgten im Rahmen der »Evhe-Schule« fachliche Kurse an Werktagen und übten sich in handwerklichen Arbeiten am Wochenende. Sie nahmen am Sonntag am Gottesdienst teil und besuchten in den Schulferien pietistische Familien von Missionaren oder Missionsfreunde, bei denen sie die christliche Lebensweise erlernten<sup>51</sup>. Die Erwartungen der NMG gegenüber ihren jungen Ewe-Schülern waren so hoch, dass nicht alle Studenten sich auf dem Missionsfeld vollkommen bewährten. Pfarrer Binder hob diesen Punkt in der Bilanz von zwanzig Jahren Ausbildung der Ewe-Christen hervor, die er anlässlich des letzten Missionsfestes der »Evhe-Schule« im August 1900 vor Missionsfreunden in Westheim zog. Binder merkte vor allem an, dass die Studenten gute Leistungen in Bezug auf den Erwerb von fachlichen Kenntnissen und die Aufnahme der deutschen kulturellen Lebensweise nachwiesen. Sie beherrschten die deutsche Sprache und konnten sich an die deutschen Gewohnheiten gut anpassen, sodass sie fähig waren, bei deutschen Verwaltungs- und Handelsinstitutionen problemlos angestellt zu werden:

Erwartet man von einer Seminarbildung nur soviel, daß die ausgebildeten Seminaristen ohne Rücksicht auf ihr Leben und Wandeln andere lehren, was sie selbst gelernt haben, erwartet man von der Mission nur die Verbreitung der europäischen Kultur unter »kulturlosen Völkern« und von einer Missionsschule, die ihre Zöglinge, wenigstens teilweise, vom deutschen Schutzgebiet in Afrika erhält, daß dieselben nach ihrer Rückkehr deutsche Sprache, deutsche Sitte und deutsche Lebensweise verbreiten, sich, wenn möglich, auch in den Dienst der deutschen Reichsregierung stellen, dem deutschen Handel dienen und deutsche Interessen vertreten: dann könne das Resultat der Evheschule bei allen Zöglingen ein sehr günstiges genannt werden<sup>52</sup>.

Faktisch bildete die NMG afrikanische Arbeitskräfte nicht nur für den Missionsdienst, sondern auch für die deutschen kolonialen Institutionen in Togo

50 Johannes BINDER, Die Evhe-Schule und das letzte Neger-Missionsfest in Westheim, in: Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 11 (November 1900), S. 88–91, hier S. 89.

51 Vgl. AZAMEDE, Transkulturationen?, S. 236.

52 BINDER, Die Evhe-Schule, S. 89.

aus. Die »Evhe-Schule« in Westheim erwies sich als eine Ausbildungsstätte im Dienst des deutschen Kaiserreichs in Afrika. Tatsächlich waren mehrere Ewe-Missionsmitarbeiter durch die Kolonialadministration angestellt worden, nachdem sie aus unterschiedlichen Gründen den Missionsdienst verlassen hatten.

Doch hatte Binder Zweifel, dass die Studenten ebenso erfolgreich in der christlichen Erziehung abgeschlossen hätten bzw. abschließen würden. Er nahm zwar einerseits an, dass alle Studenten zu wichtigen Diensten bei deutschen Institutionen in Togo fähig waren, fürchtete andererseits aber, dass die europäische außerkirchliche Umgebung ihren christlichen Glauben verdarb. Darum erklärte er, die europäische »nichtchristliche«<sup>53</sup> Umgebung stelle eine Bedrohung für »die christlich und unsittlich schwächeren« Studenten dar, »nämlich die Gefahr durch Anstellungen bei deutschen Kaufleuten oder bei der deutschen Regierung eine viel angenehmere Lebensstellung zu erhalten als in der Mission«<sup>54</sup>.

Eine weitere sittliche Schwäche bei den jungen absolvierenden Studenten bestand laut Binder darin, dass sie sich – wie auch einige nichtchristliche afrikanische Arbeiter – von den europäischen Verhaltensweisen verderben ließen, wobei sie die insbesondere als unpassend empfundene europäische Kleidungsmode übernahmen. Missionsinspektor Franz Michael Zahn prangerte Europäer in dieser Mode an, unter anderem weil diese kein gutes Beispiel für Afrikanerinnen und Afrikaner abgäben:

Ihre Kleidung mag in Europa und für den Europäer gut und schön sein, obgleich manche auch das bestreiten. Aber für den Afrikaner passt sie nicht. Unsere Evheer in ihren Landeskleidern, so unpraktisch sie sein mögen, sehen doch gut aus, aber eine Afrikanerin im seidenen Kleid und modernem Hut nach neuester Mode, und ein Afrikaner mit sonst nichts bekleidet als einem eingedrückten Europäerhut oder auch wie ein Stutzer gekleidet, das Taschentuch aus der Seitentasche hervorguckend und ein Spazierstöckchen in der Hand, die machen sich lächerlich. Da gilt wirklich: Kleider machen Leute; indem sie darauf aus sind, wie die Europäer sich zu kleiden, füllen sie Kopf und Herz mit eitlen Gedanken und bilden sich ein, sie wären nun so weit, wie der Europäer, weil sie so wie er gekleidet sind<sup>55</sup>.

Inspektor Zahns Bemerkungen zu der Nachahmung der Ewe-Christen beziehen sich auf das Phänomen der Akkulturation, das in den Missionsgebieten und Kolonien oft vorkam. Europäer in den Kolonien und Missionsgebieten,

53 Nach Ansicht der Mission waren auch die meisten europäischen Kirchenmitglieder »Nichtchristen«, weil ihr Glaube nicht für »echt« gehalten wurde.

54 BINDER, Die Evhe-Schule, S. 89.

55 ZAHN, Kleid ist Mensch, S. 90.

die durch Handels-, Missions- und Kolonialtätigkeiten in Kontakt mit Afrikanern kamen, übten eine gewisse kulturelle Anziehungskraft auf ihre afrikanischen Mitarbeiterinnen aus und setzten ihre kulturellen Vorstellungen und Lebensweise als Maßstab in den Kontaktzonen durch.

In dem Fall der Mission lässt sich dieses Phänomen dadurch erklären, dass das Christentum zusammen mit der Schulausbildung vermittelt wurde. Während die Evangelisierung christliche Werte vermittelte, verbreitete die Schule vor allem europäisches Wissen<sup>56</sup>. Selbstverständlich waren junge Ewe-Schüler geneigt, sich nicht nur das christliche Leben, sondern auch europäische Lebensweisen anzueignen, zumal sie ihre Kultur durch die Übernahme des Christentums und den Erwerb europäischer Fachkenntnisse unterminierten. Somit entstand das Phänomen der Mimikry bei den jungen Ewe-Christen in den kulturellen Zwischenräumen. Die Neigung der Kolonisierten, sich an die europäische Kultur anzupassen, kann als die Problematik der Mimikry betrachtet werden. Dies gilt in fast allen Beziehungen zwischen »Schwarz« und »Weiß« in den Kolonien und Missionsgebieten<sup>57</sup>.

Was Zahn vor allem störte, war eine extravagante und »unpassende« Bekleidungsart der Afrikaner. Diese Mode widersprach den auf der Missionsstation geltenden christlichen Werten von Demut und Bescheidenheit. Zudem waren die jungen Ewe-Christen bereits im Voraus bestimmt worden, als Gehilfen in der Missionsarbeit zu wirken, das heißt, untergeordnete Funktionen bzw. niedrige Positionen innerhalb der Mission zu übernehmen, und vor allem: für die Mission zu arbeiten und nicht etwa für andere, auch wenn diese besser bezahlten. Nun lässt sich wiederum fragen, aus welcher Motivation sie sich zum Christentum bekehrten und was es wohl für sie bedeutete, sich als Christen europäisch zu kleiden. In der Tat wurden anfangs alle Schulen in diesem Gebiet, die europäisches Wissen bzw. moderne Fachkenntnisse vermittelten, nur von Missionsgesellschaften betreut. Diejenigen Ewe, die eine höhere europäische Bildung erlangen wollten, mussten sich zuerst zum Christentum bekehren und die Gunst der Missionare gewinnen. Nur unter diesen Bedingungen wurden sie in die höhere Schulbildung aufgenommen und konnten ihre Ambitionen erfüllen, v.a. einen höheren sozialen Status unter ihren Landsleuten zu erlangen. Die in Deutschland ausgebildeten Ewe-Schüler waren umso mehr von diesem Gedanken geprägt, als sie in Deutschland engen Kontakt mit der deutschen bzw. mit der europäischen Kultur hatten. Für sie war der Weg vom »Heidentum« zum Christentum unter anderem ein stillschweigendes Mittel zu sozialen Errungenschaften. Diese Ambition

56 Ein Rechenschaftsbericht über die Ewe-Schule vom 1. November 1891 bis 31. Juli 1892 und ein Überblick auf die Prüfungsblätter vom Ewe-Studenten Robert Baeta zeigen deutlich, wie sehr die Lehrpläne von der europäischen Gedankenwelt geprägt waren. Vgl. AZAMEDE, *Transkulturationen?*, S. 274–277.

57 Vgl. hierzu Franz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, S. 108f.



Abbildung 6: Pastor Samuel Quist, im europäischen Anzug (StAB, 7,1025-Fotos 1918).

fiel am sichtbarsten anhand ihrer Kleidung auf. Die Bekleidung sollte sie von ihren nicht so gebildeten Landsleuten unterscheiden, genauso wie die Schuluniform kleine christliche Ewe-Kinder von sogenannten »heidnischen« Kindern unterscheiden sollte.

Abbildung 6 zeigt den Ewe-Pastor Samuel Quist in seinem – wahrscheinlich grauen – eleganten europäischen Anzug, anscheinend am Eingang seiner Wohnung. Er trägt einen europäischen Hut, der ebenfalls dunkelgrau zu sein scheint, und hält einen Spazierstock in der Hand. An einem Knopfloch des Anzugs ist eine Kette befestigt, die in die Brusttasche des Anzugs gesteckt ist und höchstwahrscheinlich an einer Taschenuhr befestigt ist. Er trägt ein weißes langärmeliges Hemd mit dunkelfarbiger Krawatte und hat weiße Schuhe an. Genau diese typische Bekleidungsart wurde von Zahn beschrieben und als unpassend und nicht-christlich gesehen. Dennoch trugen die Ewe-Württemberger<sup>58</sup> eine solche Bekleidung sehr oft, zumindest auf den heute verfügbaren Fotografien und Bildern.

Samuel Quist war einer der bekanntesten und hochgeschätzten Ewe-Mitarbeiter der NMG. Er wurde am 13. Mai 1870 in Keta geboren, schloss seine Schulbildung in den Missionsstationen im Ewe-Gebiet ab und erhielt eine Weiterbildung in christlicher Erziehung und fachlichen Kenntnissen in Westheim. Er wurde nach seiner Ausbildung in Deutschland nacheinander Lehrer, Katechist und Pastor und zählte zu den eifrigen Vertretern der Missionsarbeit. Nach dem Ersten Weltkrieg war er Verteidiger der Selbständigkeit der Ewe-Kirche und gehörte zu den Vertretern der Ewe-Kirche vor der französischen Kolonialmacht<sup>59</sup>. Pastor Samuel Quist erscheint in einer solchen Bekleidung auf mehreren Fotografien, die ihn entweder mit Missionaren und / oder seinen Ewe-Arbeitskollegen<sup>60</sup>, seiner Familie<sup>61</sup> oder auch mit seiner Schulklasse<sup>62</sup> zeigen. Es ist hinzuzufügen, dass Ewe-Missionsmitarbeiter oft in Konflikt mit dem Missionsvorstand wegen »unsittlichen« Charakters oder »Missetaten« gerieten, aber niemand von ihnen wurde – meines Wissens – wegen einer solchen Bekleidung bestraft. Außerdem pflegten die Ewe-Christen ihre deutschen Missionare auf unterschiedliche Art und Weisen nachzuahmen. Sie verbanden stillschweigend das Christentum mit der europäischen Kultur<sup>63</sup>, denn sie hatten christlich-europäische Regeln in ihre Lebensanschauung

58 Bezeichnung der in Württemberg ausgebildeten Ewe-Christen. Vgl. AZAMEDE, *Transkulturationen?*, S. 225.

59 Vgl. ebd., S. 200–212.

60 Siehe Bilder in: StAB 7, 1025-Fotos 1161; 1517; 1527; 1294.

61 Ebd. Fotos 1301; 1365.

62 Ebd. Fotos 1481.

63 Vgl. die Lebensgeschichte von Albert Wilhelm Binder in: AZAMEDE, *Transkulturationen?*, S. 156–171.



aufgenommen. Diese Haltung war ein Kennzeichen der Verleugnung ihrer traditionellen Glaubensformen und der Aufnahme des Christentums als Symbol eines modernen religiösen Lebens.

Die Analyse der hier ausgewählten Bilder und Fotografien berücksichtigt historische, soziale und kulturelle Kontexte sowohl des europäischen Fotografen oder Betrachters als auch der abgebildeten afrikanischen Ewe-Christen. Die Interpretation der Bilder hilft also dabei zu zeigen, dass abgebildete Ewe-Christen sich oft im Bild anders betrachteten als sie von den europäischen Missionaren bzw. von den Fotografen wahrgenommen wurden. Während Missionare Bilder von Afrikanern zu Propagandazwecken machten, reagierten die Letzteren auf dieselben Bilder in Anbetracht ihrer trans-kulturellen Umgebung.

Angesichts dieser Analyse lässt sich feststellen, dass der Prozess der Konversion vom »Heidentum« zum Christentum mit Verhaltensweisen verbunden war, die nicht nur die Mission, sondern auch die Ewe-Christen selbst, je nach den Umständen, mitbestimmten. Für die Mission sollte sich das christliche Leben in einer bescheidenen, »passenden« und vorbildlichen Kleidung widerspiegeln. Das christliche Leben stellte die Ewe-Christen vor eine doppelte Herausforderung: Einerseits mussten sie sich bei den deutschen Missionaren bewähren und die Anerkennung als Christen erhalten. Andererseits sollten sie sich mit ihren traditionellen Glaubensformen auseinandersetzen und sich von ihren nicht-christlichen Landsleuten durch ihr Aussehen radikal unterscheiden. Solange das Christentum für sie als ein Weg zur sozialen Errungenschaft gesehen wurde, waren sie danach bestrebt, sich europäisch zu kleiden, besonders, um eine klare Unterscheidung zur traditionellen Gesellschaft sichtbar werden zu lassen.

## Schluss

Missionsbilder fanden oft in der Propaganda für die Förderung der Missionstätigkeiten Verwendung. Während sie den Wert und die Bedeutung der christlichen Erziehung und Bildung unter den »Heiden« begründeten, hoben sie gleichzeitig den Wert der Manifestierung europäischer Kultur durch äußerliche Aspekte wie Kleidung hervor. Wenn die Mission das »heidnische« Leben der Ewe beurteilte, indem sie sich auf die Körperlichkeit und die Kultur in deren Gesellschaft bezog, so war dabei offensichtlich, dass die Ewe die christliche Lebensweise und die europäische Gedankenwelt zulasten der eigenen kulturellen Gewohnheiten erwarben. Die Ewe-Christen schienen sich eher auf die letzteren Aspekte zu fokussieren, denn sie versteckten sich hinter dem christlichen Leben, um mit Hilfe der Schule einen höheren sozialen Status in ihrer Gesellschaft zu erlangen. Die Abbildungen der NMG zeigen genau

diese Veränderung ihrer körperlichen Erscheinung, die damals als Beweis der Annahme des Christentums gesehen werden konnte. Vermutlich war diese Verwandlung für die Ewe-Christen vor allem ein Mittel zum gesellschaftlichen Aufstieg. Dies lässt sich dadurch erklären, dass sie sich einerseits von ihrem, von der Mission für sie bestimmten, Status befreiten und andererseits Anspruch auf eine neue Anerkennung in ihrer Gesellschaft erhoben. Somit gehen die Interpretationen von Missionsbildern, die Ewe-Christen zeigen, über den Prozess der Konversion vom »Heidentum« zum Christentum hinaus. Sie stellen Aspekte der Bilder dar, die die Perspektive der Ewe-Abgebildeten auch in Betracht ziehen.

# EINE WELT?



Felicity Jensz

## Hope and Pity

Depictions of Children in Five Decades of the  
*Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt*, 1860–1910

### 1. Introduction

In 1860, the first image was printed in the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* (*Missionsblatt*). It was of a royal elephant in India. The accompanying text described the role of elephants in Indian society, as war and work animals. It made no reference to the work of the Leipzig Mission in India, the publishers of the periodical since 1854<sup>1</sup>. In explaining to its readership why images were being inserted in the periodical, as opposed to the previous method of sending out four coloured plates separately to subscribers in exchange for an extra payment, the editor of the *Missionsblatt* stated that the request had come from »friends«, rather than from people internal to the periodical<sup>2</sup>. These friends had expressed a wish that images might be included within every issue, at no extra cost. From thence on up to 50 images a year were printed in the periodical, including images of buildings, maps, scenery, streetscapes, and of course people.

Amongst the images printed in the *Missionsblatt* were many of children, and particularly of Indian and African children connected to the Leipzig Mission. This essay focuses upon the representation of children within this periodical and contends that images of children played an important role in engendering hope as well as pity as mechanisms for raising support for this mission, be it financial or spiritual<sup>3</sup>. Hope and pity are emotions that fit within the humanitarian discourse beginning in the nineteenth century as well as the philanthropic tendencies of missionary groups during the same time<sup>4</sup>. The maintenance of hope was important to sustain long-term commitment to the mission. Often connected to hope was the emotion of pity. Pity was drawn

1 Staatsselephant eines indischen Radjah, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* [*Missionsblatt*] (1860), between pp. 248–249.

2 Zur Nachricht, in: *Missionsblatt* (1860), pp. 253f.

3 For a discussion on the connection between pity and missionary propaganda see: Marianne GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in a Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, New York et al., pp. 1–33. See also: Thorsten ALTENA, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003.

4 For a differentiation between humanitarian and philanthropic aims see: F. David ROBERTS, *The Social Conscience of the Early Victorians*, Stanford, CA 2002, p. 4.

upon in missionary periodicals to create an unequal connection between inhabitants of mission stations and potential donors back in the colonies, empowering the donors with knowledge that their support was crucial to the betterment of the material and spiritual lives of non-Europeans, whilst often reducing those depicted as categories, rather than individuals. Following Marianne Gullestad, who in turn draws upon the work of Hannah Arendt, pity is considered here to be different from compassion. Whilst compassion is seen to be an emotion directed towards individuals, pity is regarded as an emotion directed towards categories. Thus, compassion involves personalising and reducing distance, whereas pity involves creating and maintaining distance through »depersonalising the sufferers and lumping them together into aggregates and types«<sup>5</sup>. I further argue in this essay that various printing technologies served to create and maintain a distinction, indeed a boundary, between acceptable pity and unacceptable repulsion.

This essay begins by providing some background information on the Leipzig Mission, including the society's foundation and its connection to German imperialism in the time of the Kaiserreich. It then provides an overview of the *Missionsblatt* and the development of a visual style within the periodical, including the technical developments that facilitated the embedding of image in text. Paradoxically, the ability to place the image closer to the text coincided with a tendency for a disjuncture between text and image to occur. A third section examines the images of children in schools and portraits of children. It considers what images could not be reproduced in photographic form in spite of the availability of technological capacities. Images of children, the essay contends, functioned as metaphors for hope and pity. Children attached to the Leipzig Mission in both India and Africa were portrayed predominantly as school pupils and functioned as beacons of hope for the mission. Children not attached to a school were depicted as in need and thus deserving recipients of pity.

5 GULLESTAD, *Picturing Pity*, p. 22.

## 2. Leipzig Mission

### a. The Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig

In 1848 the *Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft* (established in 1836) moved from Dresden to Leipzig and changed its name to the *Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig* (Leipzig Mission). The move allowed for potential missionaries to be trained at the university<sup>6</sup> and thus emphasized the society's focus upon education. The first attempt of the mission amongst Aboriginal Australians had been a failure, closing in 1853. In 1840 the society began work in India, continuing the work of the Danish-English-Halle Mission in Tranquebar, which had begun in 1706. India remained the largest mission field for the Leipzig Mission in terms of converts and European missionaries sent there. From 1892, the society expanded its work to East Africa, working amongst the Wakamba (which included the stations Jimba and Ikutha / Ikusa) and Dschagga (which included the stations Madschame, Mamba and Moschi)<sup>7</sup>. In 1953, they began mission work in Papua New Guinea.

The work in German East Africa was strongly tied to German colonization. Although some missionary societies were more willing to cooperate with German colonial governments than others, there was a broader belief among German Lutherans that their missionary societies were morally obliged to establish missions in German protectorates and colonies<sup>8</sup>. Carl Paul (1857–1927), a Director of the Leipzig Mission, wrote in 1889 that German colonialism distinguished itself from the Spanish and Portuguese and from the early Dutch and English colonialism insofar as the German government was ethically superior and allowed German missionaries freedom and support to engage in their activities<sup>9</sup>. This induced both national pride and missionary moral responsibility. However, the relationship between the German colonial administration and the Leipzig Mission was not always harmonious,

6 Paul FLEISCH, *Hundert Jahre Lutherischer Mission*, Leipzig 1936, p. 25.

7 For an overview of the complicated beginnings of these missions, see: FLEISCH, *Hundert Jahre*, pp. 239–257. See also: Horst GRÜNDER, *Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Wege zur Kolonialmission*, in: Klaus J. BADE (ed.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und Koloniales Imperium*, Wiesbaden 1984, pp. 68–102, at p. 76. For more on the colonial situation see: Horst GRÜNDER, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 2012; Winfried SPEITKAMP, *Deutsche Kolonialgeschichte*, Stuttgart 2005; Dirk VAN LAAK, *Über alles in der Welt. Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2005; Sebastian CONRAD, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008. For German East Africa see, for example: Michael PESEK, *Koloniale Herrschaft in Deutsch-Ostafrika. Expeditionen, Militär und Verwaltung seit 1880*, Frankfurt a.M. et al. 2005; John ILIFFE, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge et al. 1979.

8 See, for example, GRÜNDER, *Deutsche Missionsgesellschaften*, pp. 68–102; FLEISCH, *Hundert Jahre*, p. 329.

9 Carl PAUL, *Die Mission in unseren Kolonien*, Leipzig 1889–1900, vol. 1–2.

particularly in their work amongst the Dschagga in the area of Kilimanjaro in German East Africa, where the colonial politics and military repression of continuous indigenous resistance around the turn of the century and into the next was seen with concern by the Leipzig Mission<sup>10</sup>. The relationship remained tense, with the society critical of colonial policy but also keenly aware of its reliance upon colonial support for the continuation of their work. Representations of children in the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* do not reflect the tense political situation, and hence this article will not engage with the relationship between mission and colonial government, but rather concerns itself with the representation of children as a means to elicit hope and pity from a German audience.

#### b. The *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* and its use of images

From 1854 to 1941, the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* was published in Leipzig fortnightly for the Leipzig Mission. From 1897, the Leipzig Mission had its own publishing house which, besides the main periodical, also published postcards, monographs, and further periodicals, including one for children, one for women, and one for a general audience. During a period of 50 years (from 1860, when the first images were included in the periodical, to 1910) 553 images were printed in the *Missionsblatt*, along with a further dozen or so title images. It is beyond the scope of this article to examine the backgrounds of the photographers or to cross reference the images with archival evidence to uncover alternative histories of the images<sup>11</sup>, rather the focus remains upon the periodical and the changes over this 50 year period in the ways in which it included images, particularly those of children.

Generally speaking, one of the major drivers behind the establishment of missionary periodicals was to raise awareness of missionary work and consequently engender support and funds for the mission, as well as an awakening of Christian zeal among the European readers<sup>12</sup>. German missionary societies,

10 Horst GRÜNDER, *Christliche Mission und Deutscher Imperialismus, 1884–1914*, Paderborn 1982, pp. 220–224.

11 This fruitful line of research has recently been undertaken for a Dutch Missionary Group. See: Marleen REICHEL, *Marind Children through the Lens of the Missionaries of the Sacred Heart. Missionary Photography on Netherlands New Guinea, 1906–1935*, Master's Thesis, Radboud University Nijmegen, 2016, URL: <[http://theses.uibn.ru.nl/bitstream/handle/123456789/3758/Reichelt,%20Marind%20children%20through%20the%20lens%20of%20the%20MSC%20\(MA%20Thesis\).pdf?sequence=1](http://theses.uibn.ru.nl/bitstream/handle/123456789/3758/Reichelt,%20Marind%20children%20through%20the%20lens%20of%20the%20MSC%20(MA%20Thesis).pdf?sequence=1)> (04.03.2017).

12 Felicity JENSZ, *The Function of Inaugural Editorials in Missionary Periodicals*, in: *Church History. Studies in Christianity and Culture* 82 (2013), pp. 374–380; on the awakening aspect see Judith BECKER, »Dear Reader, remember this«. *Mission reports as paradigms for revival in Europe. The Barmer Missionsblatt and Basel Evangelischer Heidenbote in the 19th century*, in:



like their contemporaries in Britain and the US, published various periodicals to target specific audiences including theologians, families, children, women, missionaries in the field, and the general reader<sup>13</sup>. Periodicals for children and families were often illustrated, whereas periodicals aimed for theologians rarely were, demonstrating differences between what and how information was presented to different audiences. The audience of a missionary periodical was expected to be loyal, with periodicals reliant upon subscribers, with whom they expected long-term affiliations. It was common practice for missionary periodicals to make reference to articles not just from the preceding issue, but to articles published years before. Such editorial references placed the expectation on readers that issues would be bound, kept, stored, re-read, and referred to. The practice subsequently led to readers acquiring familiarity with a body of visual tropes and metaphors, which were further enforced through other forms of missionary propaganda such as monographs, collection book covers, tracts, wall hangings, and collection boxes<sup>14</sup>. A further means of disseminating images was through magic lantern shows both in Germany and the mission fields<sup>15</sup>. Slides for these shows could be leased from the publishing house, and were suitable for family evenings or groups of up to 500 people<sup>16</sup>. Such experiences contributed to the construction of »graphic reading communities« and facilitated the circulation of images through various media and also nurtured expectations as to what would be shown.

With the term »graphic reading communities« I refer to groups of people that are socialized to »read« images and the broader context in which they are situated, including the graphics of the periodical, such as the use of font, layout, and banners. This socialization can occur through collective gatherings where didactic connection between images and texts are formed, as in the case of magic lantern shows, or through reoccurring motifs. As with other forms of »imagined community«, the common medium of graphics feeds into the establishment and consolidation of group identity<sup>17</sup>. Some motifs that circulated in religiously based graphic reading communities were specific to

Christian SOBOTN et al. (ed.), »Schrift soll leserlich seyn«. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013, 2 vols., Halle 2016 (Hallesche Forschungen 44/1+2), pp. 149–159 and the essay by Judith BECKER in this volume (pp. 145–173).

13 For more on missionary periodicals as a distinct genre see: Felicity JENSZ / Hanna ACKE, The Form and Function of Nineteenth-Century Missionary Periodicals. Introduction, in: Church History, Studies in Christianity and Culture 82 (2013), pp. 368–373; id. (ed.), Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century, Stuttgart 2013.

14 In 1899, for example, an advertisement was placed in the *Missionsblatt* for a set of three missionary wall hangings produced by the *Missionskonferenz im Königreich Sachsen*. See: Ankunft einer Missionskarawane am Kilimandscharo, in: *Missionsblatt* (1899), p. 475.

15 See for example: Korbflechter der Kostschüler in Kudelur, in: ebd. (1901), pp. 507–512, at p. 512.

16 Lichtbilder-Apparate, in: ebd. (1909), p. 416; Anzeigen, in: ebd. (1905), p. 48.

17 Benedict ANDERSON, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London et al. 1991.

the group, whereas others were more broadly confessional, national, or European. The context also determined how the images were read, with an image presented within a missionary periodical implicitly embedded in Christian worldviews. Images of children as pupils were common in both Catholic and Protestant missionary periodicals and served as metaphors for the humanitarian and religious potential of the mission in »civilising« and Christianising as well as being visual reminders of its success. As Paul Jenkins reminds us, missionary images (and particularly photographs) are far more ambiguous than the mere reduction to stereotypes<sup>18</sup>. Yet these images also reference and reinforce stereotypes, such as in the case of images of children, where mixed images of hope and pity are presented.

Images were most powerful when able to be read in ways intended to engender a response. Yet the images circulated within missionary periodicals were also dynamic, changing over time and in response to external influences, including new technologies as well as broader political, social, or religious movements. In terms of technology, developments in printing affected the relationship between text and image. The initial images printed in the *Missionsblatt* were on single-sided plates inserted between pages of text, often several pages away from the text they were associated with. Despite this dislocation between text and image, there was a strong reference between the two. As shall be expanded upon below, this changed once images could be embedded in the text, with the clear reference between text and image no longer being upheld. The Leipzig Mission was slow to adopt the technology that allowed images to be embedded within the text, even though it had already been available for etchings and used by other missionary publishing houses in the mid-nineteenth century. They were also late to embed photographs. The first embedded photographic image appeared in the *Missionsblatt* in 1892 – it was of the new chapel in Kādtanēri, India<sup>19</sup> – despite the technology having been available since the early 1880s. From this time onwards, the *Missionsblatt* used a combination of line drawings, engravings and photographs, with photographs quickly becoming the primary visual material used. There were periods during which no images were printed, with the longest spanning 1873 to 1887 inclusively, during which time there was a change of editors<sup>20</sup>.

18 Paul JENKINS, On Using Historical Missionary Photographs in Modern Discussion, in: *Le Fait Missionnaire* 10 (2001), pp. 71–89.

19 Die Neue Kapelle in Kādtanēri, in: *Missionsblatt* (1892), p. 121.

20 It is beyond the scope of this article to trace the influence that particular editors had on the inclusion of images. For the influence of editors on text in missionary periodicals see: Lize KRIEL, From Private Journal to Published Periodical, in: *Book History* 11 (2008), pp. 169–198.

The inclusion of embedded photographs coincided with the disjuncture of text and image, allowing for more ambiguity than when the text had been tied more closely to the images. Paul Jenkins has contended that photography gave missionaries a »greater freedom« to document their lives and the lives of the people that they lived amongst than did formulaic written reports<sup>21</sup>, and this is particularly evident in a »snapshot non-occasion«, where the subject is not aware of the photographer<sup>22</sup>. Photographs also offer insights into the ambiguous nature of missionary work. Yet it was not always the image itself that was ambiguous, but rather the relationship between image and text. No longer did an article coupled with an image specifically refer to it. Now, images could be placed within articles without explicit mention of the visual material, creating a disjuncture between image and text<sup>23</sup>. It is difficult to establish whether a disjuncture was intended, an artefact of the editing process, or resulted from a paucity of images from the mission field.

Missionary photographs, and the images that were made from them, were often staged and manipulated to produce idealized images of particular groups of people that would be acceptable to a European audience<sup>24</sup>. In analysing missionary photography, Marianne Gullestad argues that a fruitful method does not reduce the images to »manipulation« versus »accurate representation«, but rather [treats them] as representations made in terms of specific ideas, visual idioms and goals and within specific institutional arrangements<sup>25</sup>. That is to say, a photograph is to be read in the context of what was hoped to be achieved by taking the image. Extrapolating her argument to photographs printed in missionary periodicals, one could argue that an image within a missionary periodical must also be read in the context of what was hoped to be achieved by printing it. The limits of this article necessitate a focus upon this »public« representation evident in the images and accompanying texts within the *Missionsblatt* rather than attempting to unearth their »unofficial imagery«, or how the missionaries themselves engaged with the images<sup>26</sup>. When we do have access to context in which a photograph was taken, such as in the rare descriptions by Emil Müller (dates unknown), who both took photographs and wrote for the *Missionsblatt*, we discover what is at times a curious and jovial interaction between the photographer and his

21 JENKINS, On Using Historical Missionary Photographs, p. 73.

22 GULLESTAD, Picturing Pity, p. xvi.

23 Reichgelt presents a similar finding for a Catholic periodical. See: REICHELGT, Marind Children, p. 74.

24 See, for example: Patrick HARRIES, Anthropology, in: Norman ETHERINGTON (ed.), Missions and Empire, Oxford et al. 2005, pp. 238–260; Paul JENKINS, The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa and the Portrayal of Indigenous People and Culture, in: History in Africa 20 (1993), pp. 89–118.

25 GULLESTAD, Picturing Pity, p. xv.

26 For a discussion of these two types of reading see: REICHELGT, Marind Children, p. 13.

subjects. These familiar human moments are rarely discussed in the *Missionsblatt*, where the images of people instead are often reduced to stereotypes. As far as children are concerned, these stereotypes are predominantly attached to hope or pity: images of schoolchildren embodied the hope of the mission whereas images of children suffering misfortune as a result of their supposed »heathen« environments could be used as a means to elicit humanitarian and Christian support, as well as to awaken Christian zeal among the European readers.

### 3. Images of Children

Images of children within the *Missionsblatt* were predominantly of school pupils, less often as small group portraits, and rarely of family members. Within missionary circles, schools were spaces in which children could be moulded into Christians, reflecting the belief that missionary education would facilitate the religious and humanitarian goals of spiritual and social advancement<sup>27</sup>. The majority of images are of African and Indian children, with the children of missionaries only rarely depicted. The rare images and textual descriptions of German children functioned as a reminder for the readership to include missionaries and particularly their children in their prayers<sup>28</sup>, and thus hope for the extension and deepening of the Christian mission. Missionary children were often depicted at play, in contrast to images of local children. Only one image out of 553 depicted Indian children playing, and only one depicted Indian children working<sup>29</sup>. These exceptions of playing contrasted with the many images in the *Missionsblatt* of adults working<sup>30</sup> and also with the photographs of the Leipzig Mission available through the International Mission Photography Archive (IMPA), which includes numerous images of children playing<sup>31</sup>. In the *Missionsblatt*, children were typically clothed, although not necessarily in Western attire, sometimes in just pieces of cloth. Genitals were never shown, and there was only one instance of the breasts of pre-pubescent females, albeit detached from textual

27 Felicity JENSZ, The cultural, didactic, and physical spaces of mission schools in the nineteenth century, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 24 (2013), pp. 71–91.

28 *Unsere Missionarskinder*, in: *Missionsblatt* (1904), pp. 146f., at p. 146.

29 *Tamulische Missionsschülerinnen beim Spiel*, in: *Missionsblatt* (1908), p. 57.

30 See, for example: *Arbeiter der Missionstation Mamba beim Brettersägen*, in: *Missionsblatt* (1900), pp. 543–548, at p. 545.

31 See for example: IMPA, Leipzig Mission, impa-m67610, Children Playing in Moshi, Moshi, Tanzania, ca. 1900–1914, URL: <[http://digitalibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799\\_coll123/id/33425/rec/218](http://digitalibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799_coll123/id/33425/rec/218)> (04.03.2017).

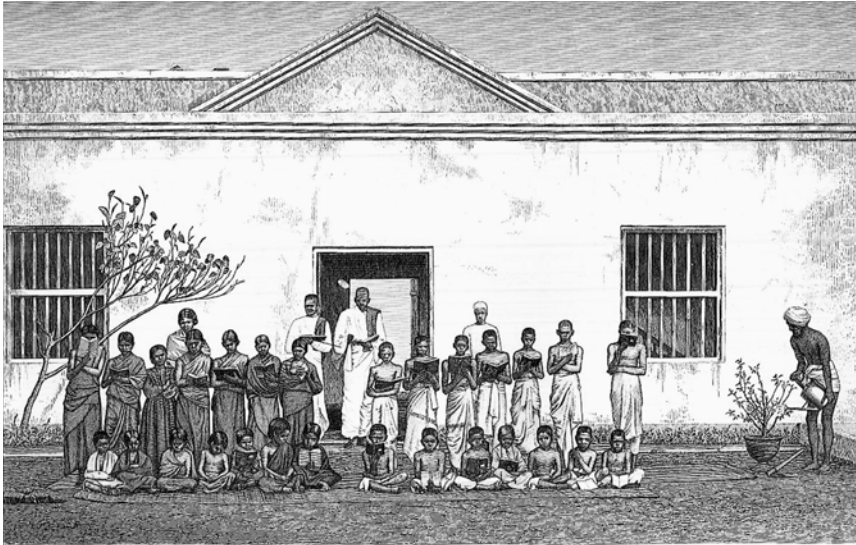


Figure 1: Die Waisenschule in Cuddalore, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 11 (1866), between pp. 168–169. The Orphan School in Cuddalore.

reference<sup>32</sup>. Although posed, the images were evidently for missionary rather than ethnographic audiences, as the images overwhelmingly depict children involved in the »civilising« activities of the mission, rather than in traditional attire or engaging in »native« customs. Thus, the images of children within the *Missionsblatt* mirrored images circulating in other humanitarian and Christian »graphic reading communities« in which children were depicted as the potential of society, and thus their moral progress needed to be ensured through exposure to the positive aspects of Western »civilisation« and protection from its negative aspects.

#### a. School Children

The first image of children as a distinct group was published in 1866<sup>33</sup>. It was an etching of the school for orphans in Cuddalore (Kudalur), one of the missions in Tamil Nadu, India (Figure 1). The plate was not placed between the

32 Drei Dschaggamädchen in Madschame, die zur Zeit dort den Gottesdienst mit besuchen. Alter 8–10 Jahre, in: *Missionsblatt* (1900), p. 273.

33 Die Waisenschule in Cuddalore, in: *ebd.* (1866), between pp. 168f.

pages of the article describing the school, but rather between the pages of the following article, which described the historical developments in missionary activity in Southern Africa. Schools for orphans were a particular focus of the Leipzig Mission, with one of the first opening in 1847. By 1860, the Leipzig Mission was running 42 schools of various types in India (including bi-lingual schools and schools for girls). The importance of education for the Leipzig Mission is reinforced by this initial image of a group of children as pupils, reflecting the aim of many Protestant missions to teach people to read the Bible. Schools were established as nurseries of the church, where the next generation of church leaders would be raised<sup>34</sup>. This was important to the ultimate aim of creating local churches that would not need European support. Thus, metaphorically schools represented the desired future of the mission and of Christianity in non-European lands. They were considered locations in which children could be shaped into model Christians and where missionaries could isolate children from the supposed negative influences of non-Christian culture. Moreover, schools were conceived of as places in which non-Europeans (and indeed Europeans) could be »civilised«. In German colonies, this aim was pursued through the concept of »Erziehung zur Arbeit«, which from the 1880s increasingly referred to the need to raise and train children to be potential colonial workers<sup>35</sup>. Thus, images of school children provided a positive way to imagine the potential of diligent and engaged children for the mission, beyond the stereotypes of lazy or wretched »heathens«.

The image from Cuddalore depicts a familiar motif of children divided by gender, positioned by height, and taken with the subjects' full awareness. It is what Gullestad calls a »photographic occasion«, a negotiated situation, in which the subjects are aware of the camera, and where a level of trust operates between photographer and subject. This is opposed to a »stolen nonoccasion«, where the subject is deliberately fooled, or a »snapshot nonoccasion«, where the subject is not aware of the photographer<sup>36</sup>. One row of children is standing, another is seated, both in front of the white, blank wall of the school house. They are ordered and disciplined. All of the children are on mats, protecting them from the bare earth. The text explains the image, making it clear that height does not equate with ability. All 14 boys and 14 girls are named, with information about their backgrounds, academic abilities, and character. The Indian teachers and house parents, standing at the back, are also named, as too is the gardener, Daniel, who is holding a watering can and wished to

34 See, for example: Felicity JENSZ, *The cultural, didactic, and physical spaces*, pp. 71–92.

35 See, for example: Sebastian CONRAD, »Eingeborenenpolitik« in Kolonie und Metropole. »Erziehung zur Arbeit« in Ostafrika und Ostwestfalen, in: Sebastian CONRAD/Jürgen OSTERHAMMEL (eds.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914*, Göttingen 2006, pp. 107–128.

36 GULLESTAD, *Picturing Pity*, p. xvi.

demonstrate his profession by the pick at his feet<sup>37</sup>. Only six girls and two boys are not holding books in their hands. The children are presented as diligent, Christian pupils helped along by missionaries to be able to read the Bible for themselves. Books thus act as props of reading as well as signifiers of personal piety<sup>38</sup>.

The provision of personal details such as names creates a certain intimacy with the children as well as the staff. The reader is made aware of the needs of the children through the listing of their benefactors in Germany. Christian, the boy sitting to the far left, under Silas's feet, is in the second class and a fosterling of the Bilder-Missions-Verein. Moving right, Isaak and Jelleri both can read, but have no benefactors. Next to them is Bonnus, who has benefactors in Osnabrück. And so forth. The listing in missionary periodicals of benefactors for particular children, as in this case, or in a broader sense donors towards more general mission funds, was a common mechanism that reflected the donors' desire to be seen positively by their peers. It can also be considered an explicit expression of common values held by both donors and charitable fundraising organizations<sup>39</sup>. In both India and Africa, »Kostschulen«, in which German sponsors were sought to cover the costs of individual students, were established. However, in the *Missionsblatt*, the benefactors of African foundlings were not as often included in the text as those of Indian foundlings. No explanation is given for this difference, nor are there any cross-references between the two groups of pupils within the periodical. It seems plausible that the difference reflects stereotypes concerning the ability of certain groups to be educated, and potential benefactors' assumptions about in which context their donations might be most effective to help educate children. For example, in broader European society throughout the nineteenth and twentieth centuries Africans, particularly those living in the Sub-Sahara, were identified as being close to nature, and images of African people reflected this perception<sup>40</sup>. In missionary circles, for example at the World Missionary Conference in Edinburgh in 1910, it was assumed that Africans were on a lower level of civilisation than Indians, and hence their presumed educational abilities and needs were lower too<sup>41</sup>.

37 Die Waisenschule in Cuddalore, in: *Missionsblatt* (1866), p. 162.

38 On images of »reading Africans« cf. the essay by Lize KRIEL and Natalie FOSSEY in this volume, pp. 175–205.

39 René BEKKERS / Pamala WIEPKING, A Literature Review of Empirical Studies of Philanthropy, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 40 (2010), pp. 924–973, at pp. 936–938.

40 Jens JÄGER, *Bilder aus Afrika vor 1918. Zur visuellen Konstruktion Afrikas im europäischen Kolonialismus*, in: Gerhard PAUL (ed.), *Visual History. Ein Studienbuch*, Göttingen 2006, pp. 134–148, at p. 137.

41 World Missionary Conference, 1910, Report of Commission VII: Missions and Government, Edinburgh and London / New York, Chicago, and Toronto 1910, p. 88; See also: World Missionary Conference, 1910, Report of Commission III: Education in Relation to the Christianisation of



Figure 2: Die Missionsschule in Jimba, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 22 (1893), p. 431. The Mission school in Jimba.

The image of orphans at Cuddalore began the pictorial (although not textual) representation of children in the *Missionsblatt*. Over the 50 year-period, the images of Indian school children did not differ substantially, with the motifs of diligent children in front of architectural structures supervised by teachers (either European or Indian) remaining consistent. An exception was an image from 1901 of half-clothed schoolboys seated outside presenting the baskets that they were in the process of constructing as part of their industrial instruction. The accompanying text described the necessity of providing the children with skills so that they could earn a living after leaving the school<sup>42</sup>. This image contrasts with earlier images of many of the same children from 1899, clothed and seated in rows on a mat or on chairs in front of the building, with the teachers standing at the back of the image, with the accompanying text providing the names of the foundlings' benefactors<sup>43</sup>. The editorial cross-references between these two images within the

National Life. With Supplement: Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 17th June 1910 together with the Discussion on Christian Literature, Edinburgh and London/New York, Chicago, and Toronto 1910.

42 Korbflechten der Kostschüler in Kudelur, in: *Missionsblatt* (1901), p. 511.

43 Kostschule in Kudelur, in: *Missionsblatt* (1899), p. 343.



*Missionsblatt* informed readers of the multifaceted nature of mission schools, which aimed to train self-supporting graduates as useful members of broader society.

The first image from a German colonial space appeared in 1893 from Jimba, the initial mission station of the Leipzig Mission in German East Africa (Figure 2). Jimba had been established in 1886, with the Leipzig Mission taking over in late 1892. The first four Christians were baptized in 1890, and the school was established in 1891<sup>44</sup>. Although the image is based upon a photograph, the markings suggest it has been manipulated to increase the contrast on the faces and bodies of the children<sup>45</sup>. It is the second image to be incorporated into the text within the periodical, and the third to portray children at school<sup>46</sup>. The image is a negotiated situation and shows both boys and girls, all but one boy dressed in Western clothing, who attended the school. They are seated and standing outside, with palm trees framing the image, yet a white cloth has been placed on the ground so that the children are visually distinct from the dark earth. Moreover, the majority of children are wearing white, perhaps, as Marleen Reichgelt has argued in a different context, to accent their blackness<sup>47</sup>, or possibly also to highlight notions of cleanliness and religious notions of purity. The teacher, Martin, one of the men baptized in 1891, is not named in the text<sup>48</sup>. In the image he is seated in the back row. The children are described as being Swahili and Wakamba. Their names are not given, and we learn nothing about them as individuals – a stark contrast to the previous school image from India. The text provides sparse and despairing comments about the school referring to it as »the weakest part of our work«<sup>49</sup>. The missionary further lamented that the children wished to be paid for attending school and that the school suffered from the lack of a reading primer. The text can therefore to be read as a means to raise awareness of need, and an implicit plea for support from the German audience for those hopeful pupils who are reliant upon benevolent donors wishing to provide humanitarian relief to ease the sufferings of children misfortunate to be born into »heathendom«. Thus hope and pity are entwined in ways that connect image to text and make the German reader aware of their potential to help.

44 FLEISCH, Hundert Jahre, pp. 245f.

45 Die Missionsschule in Jimba, in: *Missionsblatt* (1893), p. 431.

46 The second image of children is also of a school in India, being a girls' school in Madura. See: *Missionshaus und Mädchenschule von Madura*, in: *Missionsblatt* (1890), between pp. 114f.

47 For an analysis of the use of clothing within missionary photography and the clothing of black bodies in white clothing see: REICHELGT, *Marind Children*, p. 81.

48 FLEISCH, Hundert Jahre, p. 246.

49 »Der schwächste Teil unserer Arbeit ist die Schule.« *Die Missionsschule in Jimba*, in: *Missionsblatt* (1893), p. 431.

Two years later, a similar image of a group of children at the mission school at Jimba appeared<sup>50</sup>. It is familiar in its staging, with children posing in rows, divided by gender. However, in contrast to the previous image from Jimba, the children are posed in front of a large structure decked with local building materials, with almost twice as many pupils. Another difference is in the clothing, with the children in this later image predominately semi-clothed, particularly those seated in the foreground. Juxtaposing the images, one imagines the permanency and efficacy of missionary work if one concentrates on numbers of children alone. Yet the text describes a different story. The image shows 40 children, whereas the missionary writes of 21 that attend school and warns readers not to equate their German concepts of what school entails with his realities. As Gullestad has noted, such tensions between text and image occur in many other missionary periodicals, obfuscating the way we are to »read« such images<sup>51</sup>. Here text and image provide different representations, raising awareness in the readership of the potential, but also of the realities of missionary work. These conflicting representations are not reconciled for the readership.

In comparison to the images of school children from India, which all featured children in front of substantial buildings, images from East Africa were always in »nature« or in front of buildings that were traditionally thatched, providing a visual clue to the perceived civilization of Africans compared to Indians. An exemplary photograph from 1899 depicts semi-naked schoolchildren in Ikutha posing around the missionary couple Hofmann in a dry riverbed<sup>52</sup>. The Ikutha school was established in 1895, and by the next year it had 24 boys and 26 girls attending it<sup>53</sup>. However, rather than discussing progress at the school, of which this was the first image printed in the *Missionsblatt*, the text described the hardships that were evident in the establishment of Ikutha, the baptism of the first three converts, and the ongoing famine. The disjuncture between text and image suggests that the image was to be read in isolation from the text as an expression of hope and potential for the mission, rather than the perceived realities. Harmony between text and image occurred on occasion, but only when the progress of the school was such that it could be positively connoted, eliciting satisfaction in the readership at the efficacy of missionary schooling. An example of such was from Madschame in 1903<sup>54</sup>, which was the first school established in the Dschagga Mission in 1894<sup>55</sup>. Both

50 Die Missionsschule in Jimba, in: *Missionsblatt* (1895), p. 437.

51 GULLESTAD, *Picturing Pity*, p. 8.

52 Wakamba-Kinder der Schule in Ikutha. (Aufgenommen im Bett des Tiwa-Flusses.), in: *Missionsblatt* (1899), p. 119.

53 FLEISCH, *Hundert Jahre*, p. 250.

54 Die Schule beim Häuptlingsgehöft in Madschame, in: *Missionsblatt* (1903), p. 83.

55 FLEISCH, *Hundert Jahre*, p. 270.

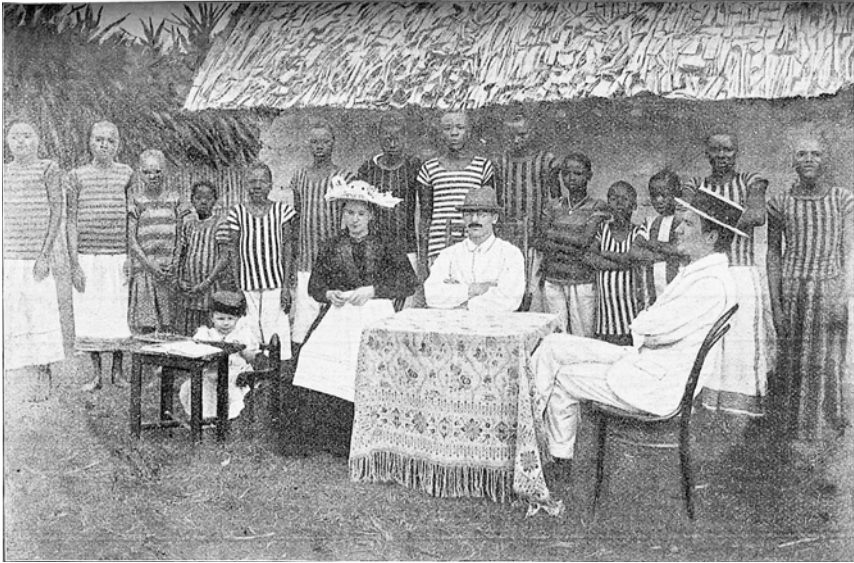


Figure 3: Die Kostschüler in Madschame, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 10 (1899), p. 205. The »Kostschüler« of Madschame.

the image and the text reflect anticipation of the school's success, in part due to the engagement of a local teacher, Stefano<sup>56</sup>. Hope was placed in schooling young boys at Madschame, as preaching had had little effect amongst the older men. Images of young pupils in both India and Africa were stereotypical expressions of hope for the educability and malleability of children, even when the text on occasion contrasted with this view.

Compared to India, there was more diversity in how schoolchildren were depicted in German East Africa. From the initial images of rows of children surrounding European teachers, the imagery evolved to include African teachers and children actively engaged in the didactic moment, as in the 1903 image from Madschame<sup>57</sup>. Nevertheless, some images feed into racial stereotypes, such as an image from Madschame in 1899, which was taken just four years before the above-mentioned image. In this photo entitled »The ›Kostschüler‹ of Madschame« (Figure 3), pupils stand stiffly in the background

56 This image is examined in detail by Armin Owzar in his article for this collection, pp. 207–231.

57 See also: *Unsere Missionsschule in Moschi*, in: *Missionsblatt* (1899), p. 283.

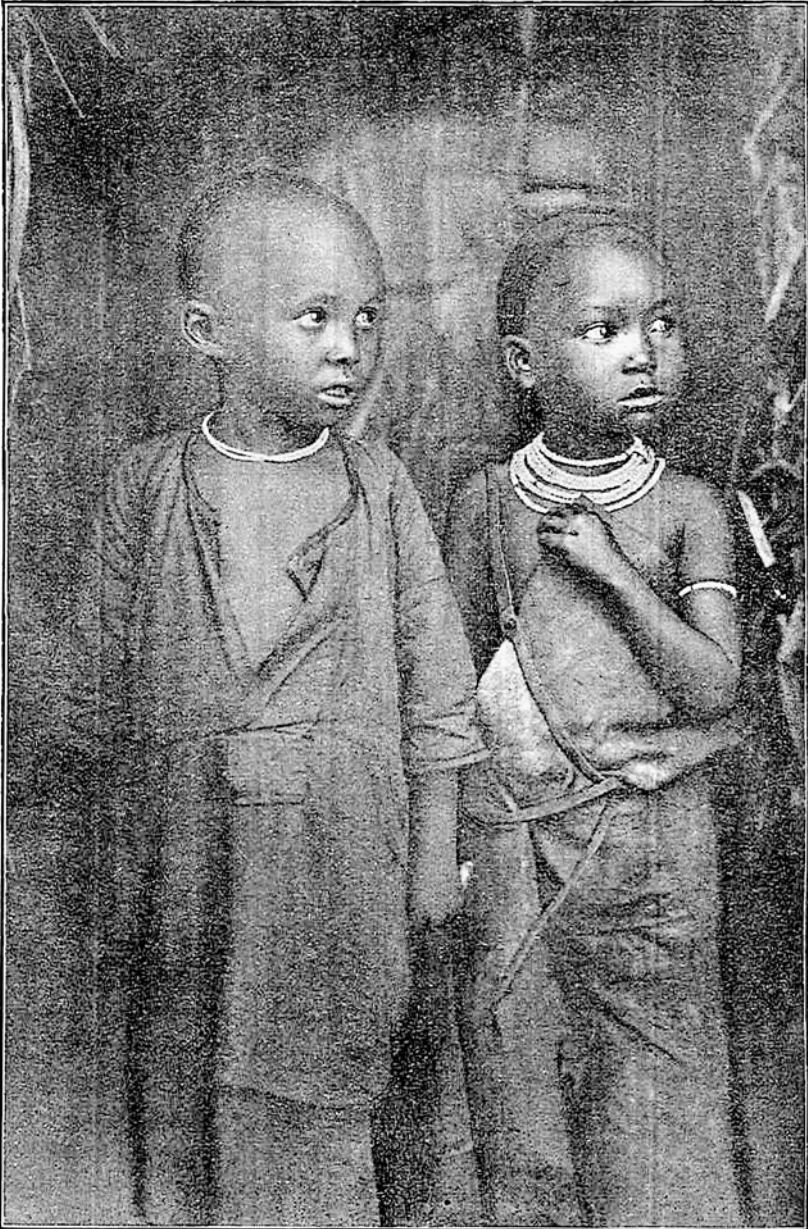


Figure 4: Ein Wakamba-Geschwisterpaar, in: *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt* 14 (1898), p. 277. Wakamba Siblings.

in front of a traditional hut dressed in striped tops, with two German missionary families in the foreground. Although the title highlights the Africans as pupils, the only reference to school is a book on a desk at which a white infant is seated. The disjuncture between title and image places the focus upon the academic future of the white child, rather than the achievements of the African pupils. The composition of the image is such that African children could be easily »read« as being servants rather than pupils<sup>58</sup>. The accompanying text provides no insight into the configuration, nor to the state of the school. Juxtaposed with the image of Stefano and his engaged pupils from 1903 the stiffly posed 1899 image is all the more striking in its placing of Africans within a European hierarchy.

Images of pupils in both India and East Africa extracted children from their familiar environment and visually placed them under the influence of missionaries. The focus upon children as mission adherents is further underscored in the periodical by a predominance of group images of children at schools or as members of larger group gatherings (such as outside chapels), and the paucity of family portraits including children. Such visual representations privilege the place of children as members of the broader Christian family rather than local family units. The familiar motif of missionary school with pupils engaging in European epistemology epitomized the potential of missions as a means of progression towards modern societies. Although text and images were often in conflict, the overarching message combines notions of progress, hope, and belief in the Christianising and civilizing function of schooling, with children personifying the future of the mission.

#### b. Portraits

In 1898 an image was printed within an article in the *Missionsblatt* with the caption »Wakamba folklore stories« (Figure 4). A young boy and girl stand next to each other facing away from the camera, gazing beyond the frame. Both haphazardly wear clothing (the boy in an open shirt and the girl in a cloth held closed by an arm across her chest). The children seem to be standing before a dark cloth, with glimpses of foliage evident at the sides of the image. The darkness of the children's skin is enhanced by the whiteness of their necklaces. Reference was made to the image in the subtitle of the article, yet there was no reference whatsoever to the image in the article – it was entirely devoid of context<sup>59</sup>. The children were referred to as »siblings« and

58 Die Kostschüler in Madschame, in: ebd. (1899), p. 205.

59 Ein Wakamba-Geschwisterpaar, in: ebd. (1898), p. 277.

were without names, and thus de-individualised. The disjuncture between text and image is all the more intriguing given that the *Missionsblatt* only printed a handful of portraits of children.

Versions of this image were widely circulated throughout the graphic reading communities of the Leipzig Mission. It was found on the cover of the collection book for the mission alongside a portrait of a young Indian girl, with a caption calling for donations for India and Africa – with this book itself advertised in the *Missionsblatt*<sup>60</sup>. Images of children in distress were classic motifs for engendering pity, as children are implicitly and explicitly connected to notions of potential, hope, and vulnerability<sup>61</sup>, and thus for loosening the purse strings of potential donors. The image of the »siblings« reflects the motive of innocent youth and the potential of the mission. Yet the inclusion of the image in an article about folklore reflects a disjuncture between the level of text and image that is not reconciled.

The image of the »siblings« was also reprinted as a drawing from a photograph on at least two sets of postcards around the turn of the twentieth century. Postcards themselves were a common medium in Germany around the turn of the century<sup>62</sup>, with missionary groups making use of these social trends to raise funds and awareness of missions<sup>63</sup>. Two versions of this image can be found in the digital Leipzig Mission photo archive<sup>64</sup>. In both the hand-coloured image in which the boy is »dressed« in blue and the girl in pink and a further black and white drawing of the photograph, the background has been lightened to remove any trace of nature, leaving the children to stand devoid of context. The use of the image in various contexts suggests that it was considered to resonate in the donor community, eliciting an emotional response that would encourage donations to the mission cause. Moreover, the various uses of the image reflect the nature of photographs as cultural objects with their own »social biographies«<sup>65</sup>. Thus, the circulation of this image in various

60 Unsere Missionsbüchsen, in: *Missionsblatt* (1905), pp. 583f.

61 For a British example see: Anna DAVIN, Waif Stories in late nineteenth-century England, in: *History Workshop Journal* 52 (2001), pp. 67–98, at p. 67.

62 JÄGER, *Bilder aus Afrika*, pp. 141f.

63 For the advertisement see, for example: *Neue Ansichtspostkarten*, in: *Missionsblatt* (1908), p. 24. For missionary use of postcards see: Hans ROLLMANN, *Labrador. Through Moravian Eyes. 250 Years of Art, Photographs & Records*, St. Johns 2002, p. 10; REICHGELT, *Marind Children*, pp. 56f.

64 IMPA, Leipzig Mission, LPZ/DVMB/IV/550, Ein Wakamba-Geschwisterpaar. (A pair of Wakamba siblings.). URL: <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799coll123/id/84989/rec/2>> (04.03.2017); IMPA, Leipzig Mission, impa-m11919, Ein Wakamba-Geschwisterpaar. URL: <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799coll123/id/29783/rec/201>> (04.03.2017).

65 David Maxwell draws upon Elizabeth Edward's discussion of social biography in: David MAXWELL, *Photography and the Religious Encounter. Ambiguity and Aesthetics in Missionary*



Figure 5: Ndzāu, Koloboi und Kawalo, drei Schüler in Ikutha, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 20 (1898), p. 403. Ndzāu, Koloboi and Kawalo, three pupils at Ikutha.

media speaks to the robustness of such motifs as well as to their independent nature as they did not require explanation through text, rather were expected to be »read« and »understood« by a graphic reading community in isolation.

Another form of disjunction in relation to photographs of children was temporal, such as in a photograph published in 1898 of Ndzāu, Koloboi (also called Koroboi) and Kawalo (Figure 5). The first two named were two of the first three converts (Dzyanda being the other). The image is of three youths standing outside in front of palm trees with the description of the photograph referring to them as pupils. All boys are wearing nothing but white cloths tied around their waists, falling to below their knees to ensure that no genitals are exposed, with the white contrasting with their dark bodies. The boy to the left (Ndzāu) has his hands behind his back, Koloboi in the middle has his arms across his chest, and Kawalo, to the right holds his cloth up with his right hand, with the other dangling by his side. Around their necks the boys wear various forms of necklaces made of plant material. Kawalo's exposed arms are also adorned with bracelets. No mention is made in the text as to the significance of the clothing or of the adornments. The caption refers to the boys as pupils in Ikutha, whereas the text gives detailed information about them, particularly of Koloboi, who appeared particularly interested in the Christian message and, along with his family, had had prolonged contact with missionaries. His father had died in recent military skirmishes. All three had applied for baptism in 1898. The first two boys were aged between 13 and 15 and Dyzanda was 17 years old, yet the photograph depicts younger boys. A note explains that the image was taken some time ago, although it provides no further information to date the image from the textual information alone. The image is also found in the Leipzig Mission photographic archive held by the IMPA, however, there is no caption to indicate who these boys are, rather a generic title of »African boys« is given, in stark contrast to descriptions of them in the *Missionsblatt*<sup>66</sup>, where their identity as the first converts makes them extraordinary. The three named boys represented potential and hope, particularly in reference to their being pupils of the mission school. In contrast, the unnamed »siblings« represented need and thus were marked by pity, as indicated by the use of their image on the front cover of a collection book. Both of these examples speak to the opportune ways in which portraits of children were used that did not necessarily connect to the content or temporality of the text, but rather were visual markers of either hope or pity; with hope often connected to named individuals and pity to unnamed children.

Representations of the Luba of South East Belgian Congo, in: *Comparative Studies in Society and History* 53 (2011), pp. 38–74, at p. 40.

66 IMPA, Leipzig Mission, LPZ/DVMB/V1a/575, *Drei afrikanische Jungen* (Three African boys). URL: <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/singleitem/collection/p15799coll123/id/65020/rec/117>> (04.03.2017).



## c. Death and Distressing Images

Children were overwhelmingly depicted as diligent schoolchildren within the *Missionsblatt*, as beacons of hope, or as innocent victims of their »heathen« environments eliciting pity, but never revulsion. The introduction of photography led to more portraits of children being printed, decreasing the distance between reader and mission pupil. Photography could also, I argue, create an excess of intimacy and potentially repel, rather than attract, supporters. The line thus between pity and repulsion needed to be maintained, and could be done either through the medium in which the images were presented, or through the disjuncture between text and image. This latter mechanism was evident in a 1901 photograph of a dying boy, which did not correspond to any of the five vignettes of death in India presented in the accompanying article in the *Missionsblatt*<sup>67</sup>. As the family of the boy was Christian, the image also implicitly referred to the solace that Christianity offers in death and the reward of heaven, and allowed the readers to feel compassion.

In both India and East Africa, famines hit the missions, with the threat of military action and insurgence being an ever-present threat in German East Africa. Detached photographs of the German Schutztruppe in Moschi, for example, were printed in the *Missionsblatt*, but no images were printed of the effects of war<sup>68</sup>. The British military photographer Willoughby Wallace Hooper (1837–1912) took many shocking images of victims during the famine in India in 1876–78 to raise awareness and in doing so contributed to the genre of »atrocities photography«, with the concept of »atrocities« itself being increasingly connected to notions of »the violation of the human body in the context of war and colonialism«<sup>69</sup> and utilised in humanitarian circles. Hooper's photographs were also circulated within missionary groups<sup>70</sup>. However, atrocity photography was not to be found in the *Missionsblatt*. Rather than presenting graphic photographic images of emaciated children from either India or Africa, images of famine victims in India show children as clothed recipients of charity and thus humanitarian support<sup>71</sup>. Important here is the semblance of respectability. During famines in Africa, the medium of images, rather than its context, was manipulated. For example, around the turn of the century many people were starving at Ikutha. Instead of a photographic image being inserted into the periodical, a line drawing of disorderly children receiving

67 Eine christliche Familie in Madras am Totenbette des Sohnes und Bruders, in: *Missionsblatt* (1901), p. 459.

68 Die Deutsche Schutztruppe in Moschi, in: *Missionsblatt* (1901), p. 353.

69 Christina TWOMEY, Framing Atrocities. Photography and Humanitarianism, in: *History of Photography* 36 (2012), pp. 255–264, at p. 255.

70 TWOMEY, Framing Atrocities, p. 259.

71 Hungersnotkinder bei der Mahlzeit in Mukti, in: *Missionsblatt* (1909), p. 11.

rations was used, reproduced from a publication of the Leipzig missions publishing house. The accompanying article described in depth the suffering of starving children<sup>72</sup>. The return to line drawings within the periodical, despite the ability to use photographs, created distance between the audience and the subject so that the former would not be overwhelmed by atrocities or confronted with personal misery. Examples of atrocity photography exist within the Leipzig Mission photographic collection, albeit mostly from later dates. There were many diseased, sick, starving, and war-torn children under the care of the Leipzig Mission during the Kaiserreich, however, no images were printed in the *Missionsblatt* that challenged the audience beyond accepted codes. Compassion, pity, and repulsion were linked, with historical sensibilities changing the tone towards a moral obligation to help.

### Conclusion

The *Missionsblatt* predominantly depicted children as visual embodiments of progress in missionary schooling. Schools were visual metaphors as well as »proof« of religious and cultural change amongst the next generation of good, diligent, morally upstanding Christians. The ambiguity that other scholars have emphasised in missionary photography is particularly evident in images of children in the *Missionsblatt* when the textual context – or lack thereof – is taken into consideration<sup>73</sup>. Images often contrasted with textual descriptions, providing conflicting narratives, with the images projecting future potential despite the less than glowing current realities. Given that images were often embedded in the text of the *Missionsblatt* without explicit references or indications as to the artist or photographer, it is evident that the representation was more important than the photographic event. I would also contend that the »graphic reading community« of the *Missionsblatt* was socialized to read and understand these images. These representations of children were unified in their depictions of them as beacons of hope, yet there was also diversity to these images: those (of often named) schoolchildren in both Africa and India, already on the path to redemption and of »civilization« or depersonalised unschooled African children, who were to be pitied for their innocence within a »heathen« environment and (implicitly) in need of support from German readers of the *Missionsblatt*. Support could be given by benevolent benefactors supporting named individual pupils, or could be raised through engendering pity in the readership by depicting nameless, vulnerable young children. There was, however, a line that was maintained between pity and

72 Hungersnot in Ikutha, in: ebd. (1900), p. 65.

73 See for example: MAXWELL, Photography and the Religious Encounter.

repulsion. Children were not depicted within images of war or its effects. Despite the developments in atrocity photography during this period, when images of children as famine victims were presented in the *Missionsblatt* they were rendered less shocking through creating a sense of order and respectability (such as the photographs of clothed Indians seated in rows awaiting food) or through creating distance to the viewer (such as the use of line drawings of unordered Africans awaiting rations). Political situations were never present in images of children, rather children were pictured in the safe settings of schools, communities or families. As such, they implicitly and at times explicitly solicited support for furthering the humanitarian and religious aims of the mission. The images of children that appeared in the *Missionsblatt* were reduced to safe, non-confrontational images that maintained some hint of the exotic, yet were filled with potential and hope, along with a measure of pity.



Hugh Morrison  
Colonial Archives

Protestant Missionary Magazines,  
Images, and Children<sup>1</sup>

1. Introduction

Heightened missionary activity within the spatial and temporal boundaries of the German Empire paralleled that of other European and Anglo-American nations at the end of the long nineteenth century<sup>2</sup>. In Protestant settings, missionaries from all these national contexts sometimes worked together or alongside each other. German Protestants, for example, were among the first missionaries of the English Church Missionary Society and were to be found as employees of the London Missionary Society in Samoa and Papua by the early 1900s. Furthermore, irrespective of nationality, they drew on shared theological understandings of mission, and duplicated strategies for missionary support, especially literary production and the making and dissemination of images. Across these nations children emerged as an important focus; as subjects, as supporters and as members of missionary families.

This essay focuses on children's literature produced by the wider Protestant missionary movement in the first two decades of the twentieth century, using the emerging settler society of New Zealand as an example. It seeks to complement discussion of the German imperial context by examining the place and functions of photographs in an explicitly British settler colonial setting and how their use related to wider contexts of European colonialism. In particular, the essay examines images of children presented to Presbyterian children in New Zealand, through the medium of denominational children's missionary magazines, and the relationship between the images and the print texts in which they were embedded. To date, these sources exist as a rich but

- 1 The research for this essay was facilitated by a University of Otago Research Grant (2009–2010) and two later periods of study leave. A draft version was presented to and commented on at the 2016 »Archiving Childhood« conference, National Centre for Research into Children's Literature, Roehampton University, London. Peer review and editorial comment has helped to fine-tune the final version. All images from the Presbyterian magazine *Break of Day* are reproduced with the permission of the Presbyterian Research Centre (Archives), [PRC], Dunedin, New Zealand.
- 2 See for example: Dana ROBERT, *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Chichester 2009; Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, New York et al. 2008.

largely untapped vein of historical material<sup>3</sup>. The essay considers them within the context of an emerging body of historical scholarship on children, childhood and the missionary movement<sup>4</sup>.

The essay explores a key question: how can we conceptualize the ways in which photographs were presented and used, and do so in a way that helps us to understand both the explicit colonial setting (New Zealand) and the wider context of European colonialism? It argues that juvenile magazines and their photographs exist materially, historically and conceptually as colonial »archives«. This archive is both an important physical entity and a textual site that brings different materials into view for the reader. This, in turn, raises questions with respect to how *Self* and *Other* were viewed by »white« colonial settler children (who as readers are the focus of this essay). After a brief contextual discussion, the essay describes this archive, probes the ways in which the archive may have been read by contemporary children using representative examples of images and texts from the *Break of Day* magazine (published from 1909), and considers its implications for wider research and thinking. In particular it notes the ways in which missionary photographic archives connect both past and present<sup>5</sup>.

## 2. Context

Three contextual observations frame this discussion: the transcultural nature of children's periodicals in the era of high imperialism; the significance of children's missionary magazines for the missionary movement in the late nineteenth and early twentieth centuries; and the relationship of the New Zealand religious context to each of these. Firstly, by the end of the nineteenth century magazines proliferated in both secular and religious contexts and were consumed voraciously by children and young people across Britain,

3 One recent exception is Kristine ALEXANDER, *Picturing Girlhood and Empire. The Girl Guide Movement and Photography*, in: Kristine MORUZI/Michelle SMITH (eds.), *Colonial Girlhood in Literature, Culture and History, 1840–1950*, Basingstoke 2014, pp. 197–213. Moreover, see the essays by Felicity JENSZ and Katharina STORNIG in this volume, pp. 259–281 and 329–357.

4 See for example: Emily MANKTELOW, *Missionary Families. Race, Gender and Generation on the Spiritual Frontier*, Manchester 2013; Mary Clare MARTIN, *Play, Missionaries and the Cross-Cultural Encounter in Global Perspective, 1800–1870*, in: Hugh MORRISON/Mary Clare MARTIN (eds.), *Creating Religious Childhoods in Anglo-World and British Colonial Contexts, 1800–1950*, London et al. 2017, pp. 61–84; Helen MAY et al., *Empire, Education, and Indigenous Childhoods. Nineteenth-Century Missionary Infant Schools in Three British Colonies*, Farnham, Surrey and Burlington, Vermont 2014; and Karen VALLGÅRDA, *Imperial Childhoods and Christian Mission. Education and Emotions in South India and Denmark*, Basingstoke 2015.

5 For a similar discussion with regard to the Indian context, see the contribution by Mrinalini SEBASTIAN in this volume, pp. 91–115.

Europe and North America. Despite the sometimes enormous linguistic and cultural distances that separated them, Western children in this period were bound together through the act of consuming and reading periodicals. Whether it was German children from the 1880s or British children from the 1870s<sup>6</sup>, periodical literature became a well-established marker of juvenile consumer culture, deemed by many to be far more influential than books<sup>7</sup>. These magazines are also historically important. The historian Jeff Bowersox notes that for Germany a »critical reading« of juvenile magazines »provides a glimpse not only of the terms in which young Germans came to understand their world but also of how various adults *wanted* [emphasis his] the world to appear to their children«<sup>8</sup>. Likewise Patrick Dunae argues that British boys' periodical literature »captured and conveyed the prevailing moods of the period«: it »exuded the confidence of the Victorians and betrayed the anxiety of the Edwardians«; at the same time it »played an important role in promoting an interest in empire among a large and impressionable audience«<sup>9</sup>. Across this transnational spectrum, juvenile periodical readers were effectively imbricated within brands of »popular colonialism« and identified with »their imperial heritage« through the texts and images consumed<sup>10</sup>.

Secondly, the religious and missionary enthusiasm that gained momentum from the mid-nineteenth century onwards emphasized children's agency as missionary supporters and future recruits. The potential of juvenile religious periodical literature was quickly harnessed towards these ends. Missionary magazines were an important component of the larger *corpus* of Western children's literature, for Protestants and Roman Catholics, which is now well attested in the scholarship<sup>11</sup>. In the English-language context, the missionary

6 Representative magazines were: (Germany) *Der gute Kamerad* and *Das Kränzchen*; (Britain), *Boy's Own Paper* and *Girl's Own Paper*.

7 Gretchen R. GALBRAITH, *Reading Lives. Reconstructing Childhood, Books, and Schools in Britain, 1870–1920*, Basingstoke 1997, pp. 53–66; J. Don VANN/Rosemary VANARSDAL (eds.), *Victorian Periodicals and Victorian Society*, Toronto et al. 1995, p. 3.

8 Jeff BOWERSOX, *Boy's and Girl's Own Empires. Gender and the Uses of the Colonial World in Kaiserreich Youth Magazines*, in: Michael PARRAUDIN/Jürgen ZIMMERER (eds.), *German Colonialism and National Identity*, New York 2011, pp. 57–68, at p. 58.

9 Patrick DUNAE, *Boys' Literature and the Idea of Empire, 1870–1914*, in: *Victorian Studies* 24 (1980), pp. 105–121, at pp. 120f.

10 BOWERSOX, *Boy's and Girl's Own Empires*, p. 67; DUNAE, *Boys' Literature*, p. 121.

11 Henrietta HARRISON, »A Penny for the Little Chinese«. The French Holy Childhood Association in China, 1843–1951, in: *American Historical Review* 113 (2008), pp. 72–92; Margot HILLEL, »Give Us All Missionary Eyes and Missionary Hearts«. Triumphalism and Missionising in Late-Victorian Children's Literature, in: *Mosaic* 29 (2011), pp. 179–192; Felicity JENSZ, *Origins of Missionary Periodicals. Form and Function of Three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), pp. 234–255; Hugh MORRISON, »Impressions Which Will Never Be Lost«. Missionary Magazines for Protestant Children in Late-Nineteenth-Century Canada and New Zealand, in: *Church History* 82 (2013), pp. 388–393; and Rennie B. SCHÖEPLIN, *Making*

periodical may have first appeared in the 1790s<sup>12</sup>, following the example of the earlier *Hallesche Berichte* (1710). However, it was really from the early 1840s that most Protestant denominations began to print and distribute a growing array of monthly missionary magazines. Juvenile religious and missionary magazines produced by the Baptist, Church (Anglican), London (Congregational) and Wesleyan Methodist Missionary Societies, along with both the Church of Scotland and Free Church of Scotland, represented a swathe of similar literature that spilled out of Protestant Britain, Europe and North America in an ever-increasing torrent<sup>13</sup>. These fulfilled a number of functions including didactic, recreational, inspirational and motivational. They formed part of a genre of religious literature that, for adults, children and young people alike, helped to evoke a sense of »emotional attachment«, provided »tools of identity and community building« and acted as »sources of authoritative knowledge«<sup>14</sup>. In particular, they provided children with an interactive and participatory medium. Magazines solicited their energy and pennies as well as appealing to their sense of adventure and inquiry, drawing them into a large, diverse and actively engaged community of readers<sup>15</sup>.

Finally, these developments coincided with the great migrations of people that, among other things, saw the already populated southern Pacific islands of New Zealand colonized further by British and European settlers from the early 1840s. They followed in the footsteps, among others, of Protestant and Roman Catholic missionaries already working with indigenous Māori, and they brought with them the theological mentalities and cultural accoutrements of (mainly British Protestant) nineteenth-century religion. Presbyterians were historically the second-largest denomination in this population. There were deep connections with Scottish religion and culture, but also important early links to Germany. Three missionaries of the Bremen-based North German Missionary Society — Johann Wohlers (1811–1885), Abraham Honoré (1821–1894) and Johann Riemenschneider (1817–1866) — worked among Māori in southern New Zealand from 1844 and were eventually adopted by

Doctors and Nurses for Jesus: Medical Missionary Stories and American Children, in: *Church History* 74 (2005), pp. 557–590.

12 JENSZ, *Origins of Missionary Periodicals*, pp. 237–240.

13 Missionary Periodicals Database, Yale Divinity School Library, URL: <[http://divdl.library.yale.edu/misionperiodicals/Results.aspx?titleStartsWith=\\*>](http://divdl.library.yale.edu/misionperiodicals/Results.aspx?titleStartsWith=*) (08.03.2017). See also: Terry BARRINGER, *Journals*, in: Jonathan BONK (ed.), *Encyclopedia of Mission and Missionaries*, New York 2007, pp. 209–212.

14 Hanna ACKE, *Missionary Periodicals as a Genre. Models of Writing, Horizons of Expectation*, in: Felicity JENSZ / Hanna ACKE (eds.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, pp. 225–243, at p. 242.

15 Michelle ELLERAY, *Little Builders. Coral Insects, Missionary Culture, and the Victorian Child*, in: *Victorian Literature & Culture* 39 (2011), pp. 223–238; Susan ASH, *Funding Philanthropy. Dr Barnado's Metaphors, Narratives and Spectacles*, Liverpool 2016, pp. 118–147.



the Presbyterian Church<sup>16</sup>. Stories of their work appeared regularly in literature seeking to raise the profile of missions among Presbyterians. From 1869 the denomination established its own missionary work in the New Hebrides (Vanuatu), and thereafter in southern China (1901) and northern India (1910). Certainly, New Zealand Presbyterian missionaries inhabited spaces often (but not exclusively) linked to British imperialism. However, unlike the German Evangelical Church operating in East Africa out of a sense of moral obligation to the German Empire, New Zealand operations were often more opportunistic and specifically linked to such factors as: Scottish connections (New Hebrides); the presence of Cantonese gold miners in New Zealand (China); and the desire to establish a distinctively New Zealand presence within the British Empire (India). Therefore, its congregations were increasingly active in supporting overseas missions and consuming the same literature as those in the British metropole. By the 1870s, children emerged as an important focus for missionary pedagogy and literature, and from the early 1900s onwards photographs became an important element of the periodical literature that they consumed.

### 3. Magazines as Colonial Archive: Elements and Parameters

Settler Protestant children in New Zealand consumed imported British periodicals throughout the nineteenth century. But from the 1880s, they also received more locally produced options, mostly as inserts within denominational newspapers. One exception was the *New Zealand Missionary Record*, a short-lived octavo magazine of fourteen pages published for Presbyterian children between 1882 and 1885. It conveyed information mainly through text, supplemented by a few lithographic illustrations including idealised or stereotyped depictions of Māori and other indigenous peoples<sup>17</sup>. By the 1910s, most of the main denominations had children's religious magazines that were particularly focused on missionary projects of the colonial churches. They contained a mix of religious and moral instruction, world geography and history, devotional and inspirational stories, puzzles and poems. The *Break of Day* was a representative example. Over several decades, it retained its size

16 Wayne Te KAAWA, *A Gifted People. Māori and Pākehā Covenants within the Presbyterian Church*, in: Hugh MORRISON et al. (eds.), *Mana Māori and Christianity*, Wellington 2012, pp. 3–21, at pp. 8–11 and 14–17; Peter OETTLI, *God's Messenger. J.F. Riemenschneider and Racial Conflict in 19th Century New Zealand*, Wellington 2008, pp. 1–25.

17 Hugh MORRISON, *The »Joy and Heroism of Doing Good«*. *The New Zealand Missionary Record and Late-Nineteenth-Century Protestant Children's Missionary Support*, in: *Journal of New Zealand Literature* 28 (2010), pp. 158–182.

(octavo with around fourteen pages and increasing numbers of photographs), printed locally in the largest city of Dunedin, edited by a local minister and subscribed to by individual children, families and Sunday schools. Aimed at the 25,000 Presbyterian Sunday school children in the colony<sup>18</sup> it sought to introduce readers to »God's work in the world to-day« through hearing about denominational missionaries in »China, India and the New Hebrides«. It pointedly asked children to read about »their work, and the boys and girls to whom they are preaching the Gospel of God's love« and challenged them to consider whether they might »like to do in a few years what [the missionaries] are doing to-day«<sup>19</sup>? From its inception photographs (on their own and linked to blocs of text varying in length from simple inscriptions to longer articles) were an important component.

As such this magazine, representative of a wider genre, constituted a form of »colonial archive« in which images and accompanying texts might be considered and interpreted together. This is important for both conceptual and methodological reasons. On the one hand, it emphasizes the politics of missionary magazines like the *Break of Day* and therefore the ways in which representations of *Self* and *Other* might be interpreted. Archives are inherently political and especially so for the colonial context, because of the ways in which information, ideas and details were and are created, contested or mediated through differing power relations and representations wrought by colonialism<sup>20</sup>. How these archives are thought about, especially by historians embedded in colonial contexts, has changed in recent decades. Historians »have begun to reconstruct the concerns that generated them, to clarify the logics that organised them, to map their occlusions and to identify their points of silence as well as their recurrent concerns«<sup>21</sup>. Thus for missionary magazines, in particular, we need to »interpret [their] distinctness [...] within the ideological and institutional structures of colonialism and neocolonialism«<sup>22</sup>. On the other hand, the concept of »archive« helps us to move beyond static understandings of representation and to focus more carefully on relational aspects of magazine photographs and text. In missions historiography

18 Youth of the Church Report, 1909–1910, in: Proceedings of the Presbyterian Church of New Zealand 1910, pp. 133–152, at p. 151.

19 John MACKENZIE, A Letter from the Convenor of the Sabbath Schools' Committee, in: *Break of Day* February (1909), pp. 1–3, at p. 3.

20 See further Antoinette BURTON, *Dwelling in the Archive. Women Writing Home, and History in Late Colonial India*, New York 2003, pp. 138–144.

21 Tony BALLANTYNE, *Archives, Empires and Histories of Colonialism*, in: *Archifacts* April (2004), pp. 21–36, at p. 22.

22 Marianne GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, New York et al. 2007, p. 3.

overall a recent turn away from semiotic analysis and abstract concepts instead emphasizes »finer attempts, based on historical sources, to investigate the relationship between photographer and subject(s)«<sup>23</sup>. These studies recognise the multiple motivations for the use of photographs, consider a wider »hermeneutical matrix« within which photographs were embedded, focus on both »the moment of photography and the performance of its creation«, and conceive of photographs as both experience and representation<sup>24</sup>. Anthropologist Richard Vokes, using the colonial context of British Uganda, helpfully applies the archive concept to colonial photography in two respects: to indicate its social nature (»the social relations through which they have been produced, circulated and consumed« and which »brought them together as a collection«) and its meaning (both as officially constructed and as received by an audience) and therefore how meaning can be changed or re-ordered once in circulation<sup>25</sup>.

Within the *Break of Day*, as a form of colonial archive, photographs together with engravings adorned both cover and pages. They were designed to potentially engage child readers intellectually and emotionally and supplemented the large blocks of print text that children read. There was no discernible pattern to the types of images included, which sometimes was dependent on what the editor had available. In the case of New Zealand, the motivation for subject choice and particularly the focus on children revolved around information and maintaining interest. At its heart this was a »missionary magazine« in aim and content, and the photographs chosen for each issue sought to undergird that focus, framed by Presbyterian interests and priorities. In particular, they helped to inform the magazine's charitable role. Photographs helped to make more real the contexts and people for whom New Zealand children were raising money. At the same time, children were a central focus and their inclusion in many of the photographs probably played a key role both in making the *Break of Day* more relevant to its audience and in maintaining longer-term reader interest. Therefore this magazine provides an interesting counterpoint

23 Helen Bethea GARDNER / Jude PHILB, Photography and Christian Mission. George Brown's Images of the New Britain Mission 1875–80, in: *The Journal of Pacific History* 41 (2006), pp. 175–190, at p. 175; Richard VOKES, Reflections on a Complex (and Cosmopolitan) Archive. Postcards and Photography in Early Colonial Uganda, c.1904–1928, in: *History and Anthropology* 21 (2010), pp. 375–409, at p. 376.

24 GARDNER / PHILB, Photography and Christian Mission, pp. 187–189; VOKES, Reflections on a Complex (and Cosmopolitan) Archive, pp. 376f., citing Elizabeth EDWARDS, Photographs and the Sound of History, in: *Visual Anthropology Review* 21 (2005), pp. 27–46, at p. 29. See also Thomas Jack THOMPSON, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Grand Rapids, MI 2012, pp. 269–275.

25 VOKES, Reflections on a Complex (and Cosmopolitan) Archive, pp. 378, 381, 389.



Figure 1: Some Christian Girls of Jagadhri, Daughters of Pastor Mukerji, in: *Break of Day*, June (1919), p. 9.

to the material presented in the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt*, for example, in that it presented images of a broader range of children or groups of children<sup>26</sup>.

#### 4. Categorizing the archive

The following selection of images is broadly representative of the ways in which children were more specifically represented through magazine photographs. They fall into four categories. Here their key features are outlined briefly and then two of the categories are examined in more detail in the following section.

Firstly, indigenous children from New Zealand Presbyterian mission fields made up a significant bloc of the photographs specifically representing children in the *Break of Day* (Figure 1). By the 1910s the main focus was on China and India, less so on the longer-term work in the New Hebrides which had

<sup>26</sup> For an analysis of images of children in the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt*, see the essay by Felicity JENSZ in this volume, pp. 259–281.



Figure 2: Group of Māori Mission Sabbath School Children [no caption], in: *Break of Day*, December (1911), cover.



Figure 3: The Picton Hive, in: *Break of Day*, November (1912), p. 9.

declined as a denominational priority with respect to finances and personnel. Therefore more photographs were selected for these two geographic regions, with the focus on children in medical, educational or evangelistic contexts in northern India (near Jagadhri) and on children in the villages surrounding Guangzhou (Canton) in southern China.

Such images were often embedded in or supplementary to missionary letters or descriptive essays. Beyond their immediate textual settings, they fulfilled at least two further functions. On the one hand, they provided clear evidence of the impact of denominational missionary work on children's lives: they were looked after, dressed well, educated and evidently happy. On the other hand, they helped to make more visible or tangible the connections between New Zealand juvenile readers and South/East Asian children. Photographs conveyed a message that while their appearance and dress appeared exotic, ultimately they were children, just like their readers/viewers. In the case of the Indian girls, this was accentuated further because they were collectively identified under the photograph as the »daughters of Pastor Mukerji« and were named (»Selvina, Angelina, Georgiana, and Florence and »Sarah« in front«)<sup>27</sup>. This textual framing emphasized their Christian identity, again just like the Presbyterian children in New Zealand. In other words, while differences between colonial settler and missionary subject children were clearly portrayed in the images, being a Christian served, in theory at least, to minimise those differences under the commonly stated rubric of all being one in Christ.

Secondly, selected photographs also emphasized New Zealand children who were the focus of Presbyterian evangelization or care, namely indigenous Māori and impoverished Pākehā (white settler) children (Figure 2).

The first issue of the *Break of Day* appeared at exactly the same time that the Presbyterian Church initiated long-term work among Māori communities of the central and east North Island. At this stage of New Zealand's history, Māori were predominantly a rural population living on ancestral tribal land, with the majority living in the North Island and often in remote locations. The editor very quickly made Māori mission a key feature of the magazine, and photographs of Māori children appeared regularly. For rural readers, these were often children who lived close by. Therefore, their seemingly deprived state would have been very familiar to many settler children also living in similar conditions in pioneer fringe areas. But many other readers were city or town dwellers with a more urbane and sophisticated view of life, and to them Māori children appeared as exotic or as foreign as those living in the New Hebrides or in India. Representations of Māori youngsters thus balanced these two perspectives, with most images depicting them in European clothing

27 *Break of Day*, June (1919), p. 9.

and in both educational and family settings. Alongside these sat occasional photographic and essay features on impoverished urban settler children who were increasingly catered for through church welfare schemes or institutions. Therefore these photographs were once again tied to denominational mission priorities, seeking to raise and maintain juvenile awareness and support of »needy« children in the midst of the colony. At the same time they served to accentuate that colonial childhood, by the early 1900s, was clearly differentiated, ideologically and experientially, along both racial and socio-economic lines<sup>28</sup>.

Thirdly, an important category of selected photographs focused on children as missionary supporters (Figure 3). They mainly depicted static or staged group photographs of exclusively white settler children, either from Presbyterian Sunday schools or missionary support groups, from a range of rural and urban localities and therefore, we assume, from a range of working and middle-class backgrounds. Very occasionally, these groups showed children dressed up in costumes of other cultures, such as Indian or Japanese, where the children photographed had performed in missionary concerts or exhibitions. These photographs typically included both the children involved and the older teenagers or adults who led the groups. Photographs also give some indication that groups may have been dominated by girls rather than boys, although systematic attendance statistics are not available to verify this. The large number of these photographs, from both rural and urban-based groups, also reflected both the greater availability of hand-held cameras and the growing economic prosperity within the colony. In particular, these photographs represented children from »Busy Bees« groups, a missionary-support venture begun by the children of a minister in 1909 that became a Presbyterian childhood institution lasting several decades. These groups existed either within or alongside larger Sunday schools, or in relationship to such groups as Christian Endeavour, drawing on a core of interested and committed children. From about 1911, their activities were formally organized through branches of the Presbyterian Women's Missionary Union. The *Break of Day* became the main vehicle by which Busy Bees activities were represented, through word and image, to the colony's children, thus helping to draw geographically disparate groups into a nationally-imagined religious identity.

28 See further Helen MAX, Mapping Some Landscapes of Colonial-Global Childhood, in: European Early Childhood Education Research Journal 9 (2001), pp. 5–20.



Figure 4: Our Young Folks in Canton, in: *Break of Day*, May (1914), p. 3.

Finally, the *Break of Day* regularly featured photographs of children from New Zealand Presbyterian missionary families, especially again in the Presbyterian mission fields of southern China, northern India and the New Hebrides (Figure 4).

Children in this category were also more frequently featured over time, as Presbyterian missionary projects and personnel grew in number, and again reflected the greater availability of hand-held cameras. In the New Zealand Presbyterian context, while these images had a largely domestic provenance, as the work of Christraud Geary indicates for other missionary contexts, this did not rule out their use for later public purposes<sup>29</sup>. These were usually photographs taken by individual missionary parents for family reasons, and copies sent to the *Break of Day* editor for possible inclusion. Again, too, these were contrived formal photographs, rather than images that captured children in circumstances of daily life. They comprised primarily baby, family or group photographs and, sometimes, photographs of children in the care of indigenous family helpers. Very occasionally, there are images of missionary and indigenous children together, either in formal or informal settings. In this

<sup>29</sup> Christraud Geary on missionary photographs, cited in Michael GODBY, *The Photograph Album of an Unknown American Missionary in Natal, c.1930. The Good News – and the Bad*, in: *South African Historical Journal* 61 (2009), pp. 357–371, at pp. 357f. See also Antje LÜBCKE, *Two New Hebrides Mission Photograph Albums*, in: *The Journal of Pacific History* 47 (2012), pp. 187–209.



category of photographs children in the colony saw other New Zealand Christian children little different from themselves, despite their perceived exotic locations and life circumstances. The photographs provided a ready point of contact between Western children separated by geography and culture and, as Bowersox notes for photographs of German children in Africa, they helped to demystify foreign settings as normal and safe<sup>30</sup>.

### 5. Magazines as Colonial Archives: Representations of *Self* and *Other*

Through magazines, as a textually configured colonial archive, children regularly viewed, consumed and interacted with photographs of their colonial peers and myriad other children, both »domestic« and »foreign«. While the selection of photographs fitted editorial policy focusing attention on Presbyterian priorities, we cannot really know what children mainly looked at and how they interpreted what they saw. What is clear from a longitudinal reading of this archive, however, is that editors aimed to engage children actively and emotionally, in order to help them feel included and valued both for who they were and what they could contribute. This approach was sustained over several decades and helped to create an increasingly cohesive religious community of young colonial settler readers that was at once imagined, national and racialized in scope. Therefore we can speculate that children received their monthly magazine and turned to the photographs first (perhaps looking for their own photograph) and then to the text; interacting with what caught their attention. In this sense, the *Break of Day* magazine acted like a photograph album, with photographs regularly appearing on at least every other page. It allowed children to flick through and peruse the images on display in a manner that they dictated, but that was still circumscribed by editorial decisions. Unlike photograph albums, however, magazine images were very often set within a more extended narrative provided by other elements. Volker Langbehn usefully notes the significant relationship that exists between images and accompanying words, in which »we read what we see; we see what we read« and in the process the word hermeneutically »correlates with the image and vice versa«<sup>31</sup>. In like manner, children's interpretations of photographs in this archive were potentially framed through their reading of more detailed editorials, articles, letters and reports in which the photographs

30 BOWERSOX, *Boy's and Girl's Own Empires*, p. 62.

31 Volker LANGBEHN, *The Visual Representation of Blackness During German Imperialism Around 1900*, in: Michael PARRAUDIN/Jürgen ZIMMERER (eds.), *German Colonialism and National Identity*, New York 2011, pp. 90–100, at p. 95.



Figure 5: St Andrew's Busy Bees Group, Dunedin 1918 [no caption], in: *Break of Day*, November (1918), p. 5.

were embedded, and further informed by the pedagogical influences of Sunday school curricula and lessons (which regularly used *Break of Day* material for instruction). The following two examples flesh out this process further in terms of how white settler children saw themselves and how they saw *Others*.

#### a. Representing *Self* – The St Andrew's Busy Bees

The first image is seemingly mundane, but no less important, as it represents a large proportion of the magazine's photographs and hides ambiguities that will emerge further in the second example. In November 1918, the *Break of Day* magazine published a photograph of a Busy Bees group at St Andrew's Church in Dunedin (Figure 5). It was one of seven such group photographs in that issue, along with twenty-five written reports of Busy Bees groups nationwide. As indicated in the previous section, photographs depicted formal and informal groups of children (often with their adult helpers) taken either in or near church buildings, outdoor locations, and sometimes in one of the adult helpers' homes.

St Andrew's was a large urban church with, among other things, ministries to adjacent Chinese, Lebanese and working-class communities, a focus on overseas missions as a key commitment, and a comprehensive programme of religious instruction and social gatherings for children and young people<sup>32</sup>. Notwithstanding this scale of operations, the photograph here and the reported activities were entirely typical of other groups in this period. Both the photograph's content, paraphernalia and the accompanying two-page report provide further context for how it might have been interpreted<sup>33</sup>. Readers were introduced to »some bees« and the report further indicates that these children represented at least four groups organized either in Sunday school time (age graded) or on Friday afternoons after school. These representative children were flanked by large posters declaring »Love to God« and »Love to Man«, emphasizing the »golden rule« for children and reinforcing the message that any philanthropic or humanitarian work they might undertake had intrinsically religious roots.

The apparent uniform and static nature of the group, as represented in the photograph, resonated as entirely familiar; by this period children were regularly photographed in formal school, church and organizational settings in this manner. It belied, however, the activist imperative of these groups. To an outside observer here was a well-ordered and happy-looking group of children in a religious setting. Presbyterian children viewing these same photographs, however, would have understood the essentially activist nature of these groups. The accompanying report made that abundantly clear. Its language resounded with verbs: they »hummed and buzzed« through their »honey making« (making gifts or collecting materials for a hospital in China), listening and responding, »self-denial«, »buzzing hard collecting stamps«, »preparing entertainment«, praying, and making a »forward buzz« by pledging to support a named missionary in China. Children were explicitly urged to take an interest in specific Presbyterian missionary projects (China, India, the New Hebrides, Māori and home mission), and on occasion they met visiting overseas missionaries or a home missionary from the local region. Overall, there was a sense of relentless activity that occupied children's time and that was for the benefit of others.

In effect, photographs like these acted simultaneously as a mirror and a window for child readers within the *Break of Day* archive. On the one hand, in them they saw themselves, sometimes literally, but more in terms of other groups the length of the country who looked like them (white settler children

32 See further Hugh MORRISON, *Settler Childhood, Protestant Christianity and Emotions in Colonial New Zealand, 1880s–1920s*, in: Stephanie OLSEN (ed.), *Childhood, Youth and Emotions in Modern History: National, Colonial and Global Perspectives*, Basingstoke 2015, pp. 76–94, at pp. 78–80.

33 Hope BLAIR, *St. Andrew's and Kensington Dunedin*, in: *Break of Day*, November (1918), pp. 5f.

wearing the commonly fashionable clothing of the day), did the same things and adhered to similar religious and philanthropic imperatives. As such, they conveyed and reinforced a message, not specifically stated but operative nonetheless, that each child was a part of something bigger and more significant than they might imagine. Given New Zealand's attenuated geography and the physical limitations to travel still prevalent in many districts, photographs embedded in larger narratives were an important vehicle by which to create a sense of national and denominational belonging. As the following discussion indicates, however, there was a strongly international element to all of this and who belonged emerges as a significant issue.

On the other hand, there was an obvious archival silence or occlusion. Without exception, in this period, the photographs depicted only white, settler children or young people. There were no Busy Bee groups for Presbyterian Māori children before 1918, although there were photographs of Māori children in Sunday schools run by Presbyterian deaconesses. During the early decades of the twentieth century, Māori were generally still the focus of Presbyterian missionary activity and thus were represented in the archive more as the recipients of missionary activity than as active religious agents in their own right. Reports of active Māori Busy Bees groups did not appear in the magazine until the 1930s. In similar fashion, the first reports of Busy Bee groups in other Presbyterian mission fields did not appear until the late 1920s, with reports and photographs of the Nguna Busy Bees group in the New Hebrides in 1927<sup>34</sup>. Again, it is difficult to know if this silence was one that was perceived by *Break of Day* readers. At the least we are left to speculate that, like the nineteenth-century English context described by Francis Prochaska, »the power of the missionary societies to form racial and cultural attitudes in the young«, whether deliberate or not, became an »enduring legacy of the wider« missionary movement among Protestant settler children in European colonial settings like New Zealand<sup>35</sup>.

34 *Break of Day*, February (1927), p. 4; Mrs W.V. MILNE, Busy Bees on Nguna, in: *Break of Day*, February (1927), p. 5.

35 Francis PROCHASKA, Little Vessels: Children in the Nineteenth-Century English Missionary Movement, in: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 6 (1978), pp. 103–118, at pp. 113f.



Figure 6: Miss Anderson and her »little Chinese friends«, 1910 [no caption], in: *Break of Day*, May (1910), p. 9.

b. Representing the *Other* –  
Miss Anderson and her »little Chinese friends«

This issue is highlighted further when we turn to considering how this colonial archive presented *other* children to its readers. The second example here focuses on an apparently more exotic scene from the *Break of Day* archive. The St Andrew's Busy Bees report of 1918 clearly indicated that children's charity was not impersonal, a theme that runs through the archive. This was emphasized, for example in the case of St Andrew's children financially supporting the education of a Chinese teenager named »Ah Shaai« as she prepared to finish school and train to be a nurse or a teacher. She was presented as their »investment«, and they took an active interest in her through displaying her photograph, by writing letters to her and by praying for her<sup>36</sup>. Such personal attention to the names and images of overseas children and young people was not uncommon in the *Break of Day*, and is represented further

<sup>36</sup> BLAIR, St. Andrew's, p. 5.

through the inclusion of this next photograph of a New Zealand Presbyterian missionary with some of the Chinese children in the Guangzhou region (Figure 6).

The photograph alone may have piqued readers' interest through its evocation of Chinese children gathered around a New Zealand woman, Margaret Anderson (1877–1960), who worked in Guangzhou from 1905. She was originally a kindergarten teacher who later married fellow missionary Herbert Davies (1876–1949) and remained in China until 1945. This is a familiar photograph typical of the period, unlike later ethnographic photographers like Lotte Errell (1903–1991) in Africa, who used different angles of their subjects to suggest that »Europeans could look up to or learn from Africans, rather than the other way around«<sup>37</sup>. In this photograph, however, there was nothing out of the ordinary in terms of its arrangement. This is a typically front-on domestic scene with Margaret empowered by her central position as a maternal figure, and the children arranged as in a formal school photograph style familiar to its New Zealand viewers. The photograph's angles simply served further to reinforce Margaret's centrality and significance.

More importantly, this photograph was accompanied by a full letter from Margaret to the »Dear Boys and Girls« in New Zealand, in which she introduced them to some of her »little Chinese friends«<sup>38</sup>. In so doing, she potentially dictated how readers might interpret the photograph. Each child was identified, seldom by name but certainly in relation to one another (siblings, cousins) and to their parents, thus accentuating their family identity. Six of the children depicted were infants and, in the New Zealand context at least, it was common for infants to be referred to by parents as »baby« up until at least age two. While family connections were important in this depiction, so too was the link to Christian status or influence. All the children were identified as »members of our cradle roll«, thus identifying them as belonging to Christian families in a way that was entirely consistent with representations of Christian children in New Zealand. Further scrutiny of how they were identified, however, indicates at least three emphases in Margaret's mind as she wrote her letter. One was their connection to Chinese adults already known by name in the New Zealand Presbyterian context. There was the »baby son of Preacher Lay« and a »daughter of Mr Lay« called »Saam Toh«. These were names that children heard about from adults at Sunday school, in church and at home. A second emphasis was on these children's status as Christians, similar to the Indian photograph in Figure 1. As well as the children of »Preacher Lay« there

37 Britta SCHILLING, *Crossing Boundaries. German Women in Africa, 1919–1933*, in: Michael PARRAUDIN / Jürgen ZIMMERER (eds.), *German Colonialism and National Identity*, New York et al. 2011, pp. 140–159.

38 Margaret ANDERSON, *Miss Anderson's Own Description of Her Picture*, in: *Break of Day*, May (1910), pp. 9f.

was a »daughter of Christian parents« (unnamed) and three children (brother, sister and a cousin) who had Christian mothers and went to »our Christian school«. Their grandmother used to be a »devil woman« but was now »an earnest Christian«. A third emphasis was to provide a commentary on Chinese gendered ideas about the place of children in the family. Preacher Lay's son was their »first son«, of whom they were »very proud«. Saam Toh was their third daughter and her name allegedly carried the sense that »they thought her one too many«. Margaret was quick to add, however, that »her father and mother love her very much« and that she had survived an older daughter who died from plague the previous year. By implication her parents' attitude was different due to their Christian status. In similar fashion the »daughter of Christian parents« had survived the tragic deaths of all three of her brothers. Her mother, while Christian, was »very sad because of this, as in China it is thought to be a dreadful thing to have no sons«. Margaret then remarked on the three brothers who died and concluded her letter thus:

The heathen round about say that the gods took [them away] to punish the parents for becoming Christians. These parents know better than that, but sometimes they find it hard to have these things said about them. The mother of this little girl was not allowed to go to her home for eight years because she had become a Christian. She kept praying for her father and mother though, and a few months ago they invited her to come and see them. She is happy because God answered her prayers, and we hope that before very long they will also become Christians. I hope you will remember these boys and girls, and sometimes pray that they will grow up good men and women, who will carry the Gospel to their own people<sup>39</sup>.

Here it is worth noting that messages accompanying photographs could be different for children and adults. This same photograph was used five years later by Margaret's husband Herbert in a two-page broadsheet that updated adult New Zealand Presbyterians on work in China<sup>40</sup>. He focused on the progressive demand by local Chinese for some form of Western schooling for their children (»to learn English and other Western subjects«), and so used four photographs (this one and three taken between 1913 and 1914) to show the progress made toward this goal. In these terms the photograph simply indicated »the nucleus of our present boys' and girls' schools« and anchored what was a strongly progressive theme in his discourse. By way of contrast Margaret used the photograph to craft a story about children for children and to convey particular messages in the telling. When we consider the

39 Ibid., p. 10.

40 Herbert DAVIES, Canton Villages Mission, Broadsheet dated 1915, GAO148 CVM; Series 6: Staff Files, 1901–1940, PRC.

photograph in relationship to the printed text within which it was embedded, it emerges as a much more complex product. It simultaneously fulfilled a host of intended or unintended possibilities: an introduction to other children; a lesson on prayer; an invitation for children to participate and to make a difference in their world and in the lives of others; and a lesson on cultural differences glimpsed through religiously and culturally-tinted lenses. In the process, photograph and text acted together pedagogically to reinforce key messages about the religious opportunities and obligations incumbent upon colonial settler children.

## 6. Concluding Discussion

Photography now has a well-established place in the historiography of the modern missionary movement, and this essay has focused more particularly on children, photography and texts. The essay has attempted to open up a new space of scholarly discussion by focusing on colonial society children's magazines as a form of colonial archive, using one magazine as a representative example. The archive considered here brought together photographs and their accompanying print texts so that children could look at both, and be influenced in how they read and interpreted each element. These selections reflected editorial policy to encourage juvenile interest in the missionary work of the colonial Presbyterian Church. At the same time, images were presented opportunistically, as editors took advantage of materials to hand, and they were also included because letters from readers gave the editors an idea of what children liked to see. In this respect, the formation and the circulation of this archive represented a partially symbiotic relationship between editors and readers. Overall, I have adopted a two-fold reader-centred and viewer-centred hermeneutic whereby »the interpretation of a photograph depends partly on how it is presented to the viewer, but also, to a large extent, on the perspective and predisposition of the viewer«<sup>41</sup>. As historians, we are better placed to evaluate the first of these, which has been the essay's focus.

With respect to the wider context of images in the context of European colonialism and their function, the notion of the magazine as archive is apposite for at least two broader reasons. Firstly, colonial archives are not just repositories of the past but also living documents for the present and thus are important for both settler and indigenous communities seeking to understand *Self* and *Other* in the postcolonial present. Photographs in these magazines are often the only surviving copies, and their accompanying texts often the only

41 THOMPSON, *Light on Darkness?*, p. 249; in turn referring to Mary PRICE, *The Photograph. A Strange Confined Space*, Stanford 1994, p. 1.



way of specifically identifying both colonized and colonial participants. This makes it imperative that these magazines survive, are catalogued and curated carefully for their value as photographic repositories in their own right. Furthermore, this is important for indigenous communities, for whom oral tradition has been historically important and whose lives have been impacted by colonial processes. This is exemplified, for example, in the potential for the *Break of Day* magazine as archive to contribute to the maintenance of identity for Māori communities in modern-day New Zealand. With particular regard to the photographs of Māori children, they are important sources for Māori communities seeking to retrieve, curate and acknowledge their »whakapapa« (genealogical lines) to complement the largely oral nature of those genealogies. In this regard, such photographs are no mere items of historical interest. They are visual representations of precious ancestors now gone, providing almost tangible links to the past, past and present forming one continuous reality for Māori communities. The colonial context of these photographs is important not simply for understanding the past but for linking past and present and thus enriching the journey of an emerging bi-cultural, postcolonial society like New Zealand.

Secondly and finally, magazines as archive (and particularly as socially constructed and re-appropriated archives considered for more than just a single historical moment or place) help to break down any potential monolithic approach to or interpretation of colonial processes. Other essays in this collection have amply indicated the specificities of context or location, even within such a defined periodization as the German *Kaiserreich*. This essay has sought to broaden that by considering one further (British) colonial context to highlight such specificities. In the New Zealand context, as one example of the outplay of European colonialism in the early twentieth century, this form of archive acted as a crucible in which colonial identity was consolidated in the period up to 1918 for settler children. Through the *Break of Day* children clearly viewed and interacted with photographs deliberately sought and selected by the editors, primarily focused on the five main mission contexts of the New Zealand Presbyterian Church. In this sense, editorial policy was directly linked to denominational priorities around creating identity, fostering allegiance and soliciting children's money and interest for the future. Over the longer term, they learnt about other places and peoples, were connected in their imaginations at least with children in other parts of the world, imbibed ideas about other cultures and used the magazine to actively contribute to the denomination of which they were a part. In these respects, what happened in the New Zealand Presbyterian context replicated Western Christian children's experiences worldwide in this era. At the same time, editorial policy also served to construct a sense of familial belonging. Colonial New Zealand's population was small in the early 1900s, no more than one million people.

Presbyterian missions were correspondingly small ventures and, in these early decades at least, operated very much along lines of familial interaction and intimacy. The photographs, warmly worded letters, and interesting reports that identified both Western and non-Western people by name all combined to help draw children into that more intimate circle of familiarity and belonging. In theory at least, if not perhaps in practice, this linked colonial settler children with non-Western children both in and beyond the colony; although how that relationship was construed is contentious and the ambiguities that abounded in photographs and text cannot be ignored.

Andreas Frings

## Beredtes (visuelles) Schweigen?

Kommunikative Leerstellen im Bild des osmanischen Armeniers  
in den *Katholischen Missionen* bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges

Gleich mehrere Gründe sprechen dagegen, die bildliche Darstellung von Armeniern in Missionszeitschriften des Kaiserreiches mit der Darstellung typischer Missionsarbeit zu vergleichen, denn eine auf Bekehrung abzielende Missionsarbeit war im Osmanischen Reich nicht erlaubt. Der Sultan hätte dies schon aus seiner Rolle als Kalif heraus niemals zulassen können<sup>1</sup>. Somit war eine Mission der römisch-katholischen Kirche oder der protestantischen Gemeinschaften nur unter jenen osmanischen Untertanen möglich, die bereits Christen waren – und das waren insbesondere die Armenier. Gerade die Armenier sahen sich selbst aber als »älteste christliche Nation der Welt« und waren damit nicht gerade aufgeschlossen gegenüber christlicher Mission.

Dennoch kam es zu einer regen Missionstätigkeit, etwa im Rahmen des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM)<sup>2</sup>. In protestantischen Kreisen galten die Armenier als erste Zielgruppe für eine Mission, die stark unter millenaristischen Vorzeichen stand und die geographische Nähe zum Heiligen Land suchte. Vor allem diese protestantische Mission darf heute als gut untersucht gelten<sup>3</sup>. Sie war von einem durchweg positiven

- 1 Zu Glaubenswechseln im späten Osmanischen Reich Selim DERINGIL, »There Is No Compulsion in Religion«. On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839–1856, in: *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000), S. 547–575; ders., *Redefining Identities in the Late Ottoman Empire. Policies of Conversion and Apostasy*, in: Alexei MILLER/ Alfred J. RIEBER (Hg.), *Imperial Rule*, Budapest u.a. 2004, S. 107–130; ders., *Conversion and apostasy in the late Ottoman Empire*, Cambridge 2012.
- 2 Zur amerikanischen Mission im Osmanischen Reich vgl. Hans-Lukas KIESER, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich 1999; ders., *Nearest East. American millennialism and mission to the Middle East*, Philadelphia 2010; Ussama MAKDISI, *Reclaiming the Land of the Bible. Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity*, in: *The American Historical Review* 102 (1997), S. 680–713; ders., *Artillery of heaven. American missionaries and the failed conversion of the Middle East*, Ithaca 2008; Jeremy SALT, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878–1896*, London 2013.
- 3 Vgl. aus der deutschsprachigen Forschung (in Auswahl) Uwe FEIGEL, *Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*, Göttingen 1989; Rolf HOSFELD (Hg.), *Johannes Lepsius – eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte*, Göttingen 2013; Axel MEISSNER, Martin Rades »Christliche Welt« und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des

Armenierbild, das spätestens seit den hamidischen Massakern 1894–1896 auch eine humanitäre Facette aufwies, geprägt. Dieses Armenierbild stand in einem auffälligen Widerspruch zur eher armenophoben und turkophilen Haltung vieler nationalprotestantischer Akteure des Kaiserreiches<sup>4</sup>.

Auch die Bildsprache der protestantischen Mission im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde bereits fallweise von Historikerinnen untersucht. So konnte Nazan Maksudyan in einer Analyse von Periodika des ABCFM eine *mission civilisatrice* nachweisen. Armenier wurden hier in inszenierten Vorher-Nachher-Fotografien gezeigt, wie sie auch in »klassischen« Missionszeitschriften häufig zu finden waren<sup>5</sup>: Während sie laut diesem visuellen Narrativ eher ungeordnet, unsauber, unzivilisiert in der Missionseinrichtung ankamen, sahen sie nach dem Missionskontakt auf den entsprechenden Fotografien sauber, gesund und ordentlich aus<sup>6</sup>. Nazan Maksudyan interpretiert diese Bildsprache als einen Versuch, Missionserfolg als Zivilisierungserfolg zu inszenieren, da die eigentliche Missionsintention (der Wechsel in eine protestantische Gemeinschaft) kaum jemals in größerem Umfang gelang.

Im Gegensatz zu den protestantischen Missionsbemühungen ist die katholische Missionsarbeit, die im Zentrum dieses Artikels stehen soll, bis heute kaum erforscht. Die katholische Orientmission, vor allem die Mission unter den Armeniern, war zahlenmäßig weniger stark. Sie fand zugleich unter anderen kirchlichen Rahmenbedingungen statt. So hatte Papst Leo XIII. (1878–1903) zur Überwindung kirchlicher Schismen aufge-

Protestantismus, Berlin 2010; Kai MERTEN, Untereinander, nicht nebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts, Berlin u.a. 2014; Christin PSCHICHHOLZ, Die »armenische Frage« im kolonialen Kontext. Nationalprotestantische Sichtweisen zwischen konfessionellem Antagonismus Rassismus und theologischer Überhöhung, in: Zeitschrift für Genozidforschung 9 (2008), S. 68–92; dies., Zwischen Diaspora, Diakonie und deutscher Orientpolitik. Deutsche evangelische Gemeinden in Istanbul und Kleinasien in osmanischer Zeit, Stuttgart 2011; eine Übersicht über die internationale Forschung gibt Heleen MURRE-VAN DEN BERG, The Study of Western Missions in the Middle East (1820–1920). An annotated Bibliography, in: Norbert FRIEDRICH u.a. (Hg.), The social dimension of Christian missions in the Middle East. Historical studies of the 19th and 20th centuries, Stuttgart 2010, S. 35–53.

4 Zuletzt Stefan IHRIG, Justifying genocide. Germany and the Armenians from Bismarck to Hitler, Cambridge, MA u.a. 2016.

5 Vgl. dazu auch den Beitrag von Christoph RIPPE im vorliegenden Band, S. 65–89.

6 Dazu Nazan MAKSUDYAN, Die bildliche Darstellung des missionarischen Erfolges im späten Osmanischen Reich. Ein Diskurs über Zivilität und Vorher-Nachher-Fotos, in: Armenisch-Deutsche Korrespondenz 2 (2010), S. 52–54. Diese Art der Darstellung prägte die fotografische Inszenierung armenischer Waisenkinder in Aufnahmeeinrichtungen der ausländischen Hilfsorganisationen nach dem Völkermord an den Armeniern 1915/1916 im untergehenden Osmanischen Reich, vor allem im heutigen Syrien, was Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein könnte. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich diese Bildsprache offenbar verfestigt und etabliert.

rufen<sup>7</sup>. Die katholische Mission im Osmanischen Reich war somit Teil einer kirchenpolitischen Strategie. Sie war zudem Teil eines transnationalen Unternehmens (der römisch-katholischen Kirche, die nicht national organisiert war).

Ich möchte mein Hauptaugenmerk im Folgenden gerade deshalb auf die bildliche Darstellung von Armeniern in *katholischen* Missionszeitschriften, genauer: in den *Katholischen Missionen* (der Zeitschrift des Vereins der Glaubensausbreitung, die von einigen Jesuiten in Anlehnung an die Arbeit der Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensausbreitung auf Deutsch herausgegeben wurde), legen und dem Wandel des Bildes vom Armenier nachspüren. Dabei werde ich versuchen, dieses Bild in den Rahmen der Auseinandersetzung der römisch-katholischen Kirche mit den orientalischen Kirchen, aber auch mit dem aufkeimenden humanitären Blick auf das Leiden des Menschen einzuordnen. Meiner Spurensuche liegt dabei auch die Frage zugrunde, wie die katholische Mission das Einbrechen einer neuen Form gesellschaftlicher Gewalt mit bis dahin ungekannten Dimensionen im Zuge der hamidischen Massaker 1894–1896 und des Völkermords 1915/1916 bildlich verarbeitete – ein Geschehen, für das es in der katholischen Publizistik zuvor keine etablierte Bildsprache gab<sup>8</sup>.

Die bildlichen Darstellungen in den *Katholischen Missionen* möchte ich dabei als kommunikative Handlungen verstehen. Es geht mir weniger um eine semiotische Analyse der Bilder selbst als vielmehr um die Frage, was kommuniziert, worauf hierfür zurückgegriffen und was ins Bild gesetzt wird. Mir geht es also eher um die Bildsprache, die auch für zeitgenössische Leserinnen und Leser schnell verständlich war. Diskursanalytisch ist das

7 Zur zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der katholischen Mission vgl. Paul Maria BAUMGARTEN, *Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund*. Unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmission, München 1902; Konrad LÜBECK, *Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt*, Köln 1917; Simon WEBER, *Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung*. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte, Freiburg i. Br. 1903. Zur katholischen Kirche und dem Osmanischen Reich insbesondere Agnes DE DREUZY, *The Holy See and the emergence of the modern Middle East. Benedict XV's diplomacy in Greater Syria (1914–1922)*, Washington D.C. 2016; Charles Aaron FRAZEE, *Catholics and sultans. The church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, London 1983; John WHOOLEY, *The Armenian Catholic Church. A study in history and ecclesiology*, in: *Heythrop Journal* 45 (2004), S. 416–434.

8 Es geht mithin nicht um die methodisch viel heiklere Frage der visuellen Dokumentation der Gewalt selbst, v.a. des Völkermords. Vgl. dazu die Beiträge auf der Website *Witnesses to Massacres and Genocide and their Aftermath. Probing The Photographic Record*, mit lesenswerten Beiträgen von Abraham D. Krikorian and Eugene L. Taylor, 2017, URL: <<http://groong.usc.edu/orig/Probing-the-Photographic-Record.html>> (07.02.2017). Zu den hamidischen Massakern vgl. Jelle VERHEIJ, *Die armenischen Massaker von 1894–1896. Anatomie und Hintergründe einer Krise*, in: Hans-Lukas KIESER (Hg.), *Die armenische Frage und die Schweiz (1896–1923)*, Zürich 1999, S. 69–129.

insofern eine Herausforderung, als Bilder in Massenperiodika eigentlich von schneller Verständlichkeit leben. Dazu bedürfen sie einer gewissen bildlichen Tradition. Für Entwicklungen, die aus dem gewohnten narrativen Rahmen fallen, existieren solche diskursiven Regeln nicht, es muss also eine neue Sprache gefunden werden<sup>9</sup>. Dabei muss auch diese neue Sprache verständlich bleiben. Sollen Phänomene dargestellt werden, die eigentlich nicht dargestellt werden können oder dürfen, kann dies etwa durch sichtbare Leerstellen geschehen, also das Fehlen von Elementen, die in einer bestimmten Inszenierung erwartet werden. Das, so die These dieses Artikels, geschah in der katholisch-bildlichen Darstellung der osmanischen Gewalt an den Armeniern vor dem und im Ersten Weltkrieg.

### Bildrepertoire zu »Armenien« im späten 19. Jahrhundert

Armenien war in mitteleuropäischen Medien schon lange vor dem Ersten Weltkrieg Gegenstand bildlicher Inszenierungen. Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein lassen sich visuelle Darstellungen von Armenien vor allem als Illustrationen in Reiseberichten finden, die sich meist auf das Erleben des wilden Kaukasus und Ostanatoliens, Persiens usw. konzentrierten oder populärarchäologische Interessen am Alten Orient befriedigten. Repräsentativ hierfür stehen etwa Zeichnungen, Radierungen, später Fotos von Ani, der hochmittelalterlichen Hauptstadt des armenischen Königreiches. Im späteren 19. Jahrhundert kamen insbesondere ethnographische Interessen hinzu; Armenier wurden wie andere ethnische Gruppen im Osmanischen Reich auch als Volkstypen in »typischer« Tracht inszeniert. Nach den hamidischen Massakern 1894–1896, in der ostanatolische Untertanen des Reiches und insbesondere kurdische paramilitärische Einheiten etwa 80.000–200.000 armenische Untertanen töteten und eine Unzahl an armenischen Waisenkindern hinterließen, um die sich vor allem christliche Missionarinnen und Missionare kümmerten, wurde die Darstellung armenischer Waisenkinder zum neuen Topos. Insofern diese Sorge für diese Waisenkinder gewissermaßen zur Eintrittskarte für viele missionarische Unternehmungen ins Osmanische Reich avancierte, kann dies kaum überraschen. Ein weiteres zentrales Bildmotiv waren armenische Kirchen, deren Abbildungen aufgrund von ihrer eigentümlichen und charakteristischen Architektur ein Flair von Orient verbreiteten. Prominent war hier die Kathedrale von Etschmiadzin,

9 Zum hier vertretenen Verständnis von Diskursanalyse vgl. Andreas FRINGS/Johannes MARX, Wenn Diskurse baden gehen. Eine handlungstheoretische Fundierung der Diskursanalyse, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 16 (2005), S. 81–105.

die wohl älteste Kathedrale der armenisch-apostolischen Kirche. Ein letztes häufiges Motiv waren ländliche Idyllen aus dem ostanatolisch-westarmenischen Raum<sup>10</sup>.

Während dies Bilder waren, die einem weit zu fassenden Orientalismus zuzurechnen wären, also Auskunft über stereotype Wahrnehmungen des ostanatolischen Raums wie auch über Selbstbilder der westlichen Publizisten gaben, gab es im Osmanischen Reich auch eine eigene Bildsprache über die osmanischen Gemeinschaften. Ohnehin wurde im Osmanischen Reich – ungeachtet des islamischen Bilderverbotes – schon früh fotografiert<sup>11</sup>. Unter den Fotografen waren nicht nur reisende Europäer. Ebenso gab es osmanische Fotografen wie Pascal Sébah oder Vasilaki Kargopoulo, darunter auch Armenier wie die Brüder Viçen Abdullahyan, Hovsep Abdullahyan und Kevork Abdullahyan, deren Studio unter dem Namen *Abdullah Frères* offiziell für den Sultan (zunächst für Abdülaziz, dann für Abdülhamid II.) fotografierte. Für die Fragestellung dieses Beitrags besonders wichtig erscheint mir, dass sich Armenierinnen und Armenier auf zahlreichen Fotografien selbst inszenierten. Neben Portraits und Familienbildern stechen hier vor allem die vielen Bilder aus Produktions-, Gewerbe- und Handelszusammenhängen hervor, auf denen sich die abgebildeten Personen – Männer und Frauen – vor allem als tätig darstellten<sup>12</sup>. Auch dieses Bildmaterial sowie dessen hier kurz skizzierte Bildsprache standen also für eine Bebilderung in Missionszeitschriften durchaus zur Verfügung, wurde aber ebenso wenig wie die offizielle osmanische Fotografie genutzt.

10 Vergleiche etwa die Bebilderungen in Ferdinand BROCKES, *Quer durch Kleinasien. Bilder von einer Winterreise durch das armenische Notstandsgebiet, Gütersloh 1900*; Paul ROHRBACH, *Vom Kaukasus zum Mittelmeer. Eine Hochzeits- und Studienreise durch Armenien, Leipzig u.a. 1903*.

11 Vgl. etwa den Podcast »Following Ottoman Photographs with Edhem Eldem, hosted by Nir Shafir and Emily Neumeier«, URL: <<http://www.ottomanhistorypodcast.com/2015/08/ottoman-empire-photography-edhem-eldem.html>> (07.02.2017); sowie den Podcast »Armenian Photography in Ottoman Anatolia with Armen T. Marsoobian, hosted by Zoe Griffith«, URL: <<http://www.ottomanhistorypodcast.com/2016/08/armenian-photography-anatolia.html>> (07.02.2017); daneben Zeynep ÇELİK/Edhem ELDEM, *Camera Ottomana. Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğraf ve Modernite 1840–1914, Istanbul 2015*; Issam NASSAR u.a. (Hg.), *Gardens of sand. Nineteenth-century photographs of Egypt, Arabia, Turkey and the Levant, Kairo 2010*; Engin ÖZENDES, *Photography in the Ottoman Empire. 1839–1923, Istanbul 2013*; ders.: *From Sébah & Joaillier to Foto Sabah. Orientalism in Photography, Istanbul 2004*; Nissan N. PEREZ, *Focus East. Early photography in the Near East (1839–1885), New York 1988*.

12 Die beeindruckendste Dokumentation hierzu hat das Projekt *Houshamadyan* vorgelegt. URL: <<http://www.houshamadyan.org/en/home.html>> (17.01.2017). Hierauf basiert Vahé TACHJIAN (Hg.), *Ottoman Armenians. Life, culture, society, Berlin 2014*; daneben Julia GRIMES, *Armenians and Armenian Photographers in the Ottoman Empire*, in: *The Public Domain Review*. URL: <<https://publicdomainreview.org/collections/armenians-and-armenian-photographers-in-the-ottoman-empire/>> (17.01.2017).

## Ekklesiologische und humanitäre Annäherungen an die Armenier im Osmanischen Reich

Zwei Umstände verschärfen das rein christlich-kirchliche Interesse an diesem Volke und seiner Kirche. Das Oberhaupt der katholischen Christenheit hat neuerdings eindringliche Anregungen zur Einigung der Gläubigen gegeben. [...] Kaum war der Aufruf zur Einigung ergangen, als Europa mit Erstaunen und Entrüstung von den Blutbädern lesen musste, welche unter dem armenischen Volke durch kurdische Banden angerichtet wurden. Ein edles, tapferes, kultursames christliches Volk musste den Schlägen kulturloser Horden unterliegen<sup>13</sup>.

Wie der deutsche katholische Theologe Simon Weber in der zitierten Passage von 1903 ausführte, gab es vor allem zwei katholische Interessen an den Armeniern des Osmanischen Reiches: ein ekklesiologisches Interesse, also die Frage nach der kirchlichen Einheit der Armenier mit Rom, und ein humanitäres Interesse, das aus dem Mitleiden mit den armenischen Opfern gesellschaftlicher und staatlicher Gewalt im Osmanischen Reich erwuchs.

Um zu verstehen, wie katholische Missionseinrichtungen Armenien und die Armenier ins Bild setzten, ist ein Blick auf die katholischen Missionsintentionen notwendig. Noch bis in den Ersten Weltkrieg hinein gehörten die Armenier überwiegend der armenisch-apostolischen Kirche an, einer altorientalischen christlichen Gemeinschaft mit zwei Katholikaten in Etschmiadzin und Kilikien, die in ihrem Selbstbild eine der ältesten christlichen Gemeinschaften der Welt mit dem ersten christlichen Staat weltweit (4. Jhdt. n. Chr.) war<sup>14</sup>. Dabei handelte es sich aus Sicht der römisch-katholischen Kirche weder um eine pagane Gemeinschaft, die auf die Missionierung regelrecht wartete, noch um eine orthodoxe Kirche, deren territoriale Claims es zu berücksichtigen galt. Die armenisch-apostolische Kirche war eine *orientalische* Kirche, auf die der Vatikan gewisse Hoffnungen setzte und die er als Kirche durchaus anerkannte.

Erste Unionsvereinbarungen hatte es schon im 17. und 18. Jahrhundert gegeben. Der 1740 zum Gegenkatholikos von Kilikien gewählte armenisch-apostolische Erzbischof von Aleppo, Abraham Ardzivian, erhielt 1742 von Papst Benedikt XIV. das Pallium, was vom Osmanischen Reich nicht anerkannt wurde. Nach seinem Tod wanderte der Sitz des unierten Katholikates nach Beirut. 1758 wurde beim Apostolischen Delegaten in Konstantinopel

<sup>13</sup> Vgl. WEBER, Die katholische Kirche in Armenien, S. vi.

<sup>14</sup> Vgl. Ronald Grigor SUNY, »They can live in the desert but nowhere else«. A history of the Armenian Genocide, Princeton, NJ u.a. 2015, insbesondere Kapitel 2 (Armenians) und 3 (Nation). Nur wenige Armenier waren der römisch-katholischen Kirche oder einer protestantischen Gemeinschaft zugehörig.



ein Patriarchalvikariat eingerichtet. Im gleichen Zeitraum, d.h. im 18. und 19. Jahrhundert, setzen auch vorsichtige Missionsbemühungen etwa der Jesuiten und der Kapuziner ein. Nicht nur die Hohe Pforte war misstrauisch gegenüber diesen Unternehmungen; auch der Armenische Apostolische Patriarch und der Griechisch-Orthodoxe Patriarch wehrten sich gegen die römische Mission. Missionsverbote des Sultans wiederholten sich seit 1700. Nach 1800 ging die armenisch-apostolische Kirche verstärkt dazu über, katholische »Abtrünnige« zurückzuwerben, was jedoch weitgehend erfolglos blieb<sup>15</sup>.

Die Lage der römisch-katholischen Kirche im Osmanischen Reich änderte sich erst im Gefolge des russischen Sieges über das Osmanische Reich 1829. Mit einem Schlag veränderte sich die Wahrnehmung der katholischen Untertanen durch die Hohe Pforte – oder besser gesagt – der Blick der Hohen Pforte auf die griechisch-orthodoxe Kirche und auf Russland als Schutzmacht der orthodoxen Gläubigen im Osmanischen Reich. 1831 begründete ein Erlass des Sultans eine eigenständige katholische Millet<sup>16</sup>. In Istanbul wurde zunächst ein Erzbistum eingerichtet, das dem Patriarchen im Libanon unterstellt wurde; 1867 wurden beide durch die Bulle *Reversurus* vereinigt und der Sitz der neuen Körperschaft nach Istanbul verlegt.

Im Pontifikat Leos XIII. (1878–1903) wurden die Bemühungen Roms um die Beendigung der Schismen mit den orientalischen Kirchen noch einmal intensiviert. Das Apostolische Schreiben *Orientalium dignitas* (1894) forderte die Ostkirchen auf, sich unter Beibehaltung des eigenen Ritus dem Primat des Papstes zu unterwerfen. Römische Missionarinnen und Missionare dürften nicht versuchen, orientalisch-kirchliche Geistliche zum Wechsel zum lateinischen Ritus zu zwingen; Gläubige dürften die Kommunion in jedem Ritus empfangen. Auf Anfrage dürften sogar Gläubige, die zum lateinischen Ritus gewechselt seien, zum orientalischen Ritus zurückkehren. Diese Anerkennung des östlichen Ritus, die auf die päpstliche Enzyklika *Allatae sunt* Benedikts XIV. (1755) zurückging, wurde in der Bulle *Apostolicae curae* (1896), die die anglikanische Priester- und Bischofsweihe für ungültig erklärte, erneut bekräftigt. Zugleich zentralisierte Leo XIII. die Missionsbemühungen in Rom.

In ebendiesem Zeitraum veränderten sich auch die Lebensbedingungen der Armenier in Ostanatolien und Kilikien spürbar. Hierzu trugen verschiedene Faktoren bei. Vordergründig führte unter anderem die lange

15 Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche im Osmanischen Reich hat m. W. in jüngerer Zeit keine wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren und muss daher als Desiderat betrachtet werden.

16 Eine Millet war eine eigenständige, vom Osmanischen Reich als solche anerkannte und mit eigenen Rechten und Pflichten ausgestattete nicht-muslimische Glaubensgemeinschaft. Sie war das zentrale Prinzip der Ordnung der Untertanen im späten Osmanischen Reich.

Tanzimat-Ära im Osmanischen Reich allmählich eine rechtliche Annäherung der nicht-muslimischen Untertanen an die sunnitischen Untertanen herbei. Diese wurde jedoch nie vollständig umgesetzt. In der ostanatolischen Realität waren andere Faktoren wirkmächtiger, etwa die Zerschlagung kurdischer Autonomien in Ostanatolien, die ein Machtvakuum hinterließen. Neue Akteure wie kurdische Stammesführer drängten in diese Lücke. In Artikel 61 des Berliner Vertrags (1878) übernahmen die europäischen Mächte erstmals die Rolle einer Art Schutzmacht für die osmanischen Armenier – eine Bestimmung, die innerhalb des Osmanischen Reiches manchen an der Loyalität der Armenier zweifeln ließ. 1894 weigerten sich Armenier in Sassun, sowohl dem Sultan als auch lokalen kurdischen Machthabern Abgaben zu zahlen; ihr Widerstand wurde gewaltsam niedergeschlagen. Als sich Gerüchte verbreiteten, der Sultan habe den europäischen Mächten Maßnahmen zusagen müssen, um die Macht der von ihm eingerichteten, paramilitärischen Hamidiye-Regimenter einzuschränken, eskalierte die Gewalt, die erst 1896 endete<sup>17</sup>.

Im Zuge dieser sog. hamidischen Massaker hatten zwischen 80.000 und 200.000 Armenier ihr Leben verloren, eine große Zahl an Kindern war zu Waisen geworden. Kaum ein anderes Thema beunruhigte die europäische und die nordamerikanische Öffentlichkeit in dieser Zeit so stark wie der »rote Sultan«; erstmals wurde vom »Armenian Holocaust« gesprochen. Als die Jungtürken Sultan Abdülhamid II. 1908 zwangen, die Verfassung von 1876 wieder einzusetzen und das Parlament einzuberufen, folgte im April 1909 ein erfolgloser, konservativer Gegenputsch, in dessen Gefolge bei einem Massaker in Adana circa 20.000 Armenier getötet wurden. Die wohl bekannteste Gewaltwelle jedoch war der Völkermord 1915–1916, der mutmaßlich etwa eine Million armenische Opfer kostete. Die anhaltende Gewalt an den Armeniern rief eine ebenso anhaltende Berichterstattung hervor, deren quantitative Spitzen nicht zufällig auf die Jahre 1894–1898, 1908–1909 und 1915–1920 fielen<sup>18</sup>. Auch die katholische Welt Europas konnte sich diesen Nachrichten nicht entziehen.

17 Hierzu vor allem Jelle VERHEIJ, Die armenischen Massaker von 1894–1896. Anatomie und Hintergründe einer Krise, in: Hans-Lukas KIESER (Hg.), Die armenische Frage und die Schweiz (1896–1923). La question arménienne et la Suisse (1896–1923), Zürich 1999, S. 69–129.

18 Das ergibt eine einfache Recherche zum Stichwort »Armenien« mit dem Google-Ngram-Viewer für den Zeitraum 1859–1930.

### Spurensuche 1: Ekklesiologisches Sprechen über die Armenier in den *Katholischen Missionen*

Wie prägten sich nun die kirchenpolitischen Interessen der römisch-katholischen Kirche und die allgemeinhistorischen Entwicklungen in der Bildberichterstattung der *Katholischen Missionen* aus?

Auffällig ist zunächst die Häufung von Darstellungen Rom-naher geistlicher Würdenträger. 1874 wurde Andon Bedros IX. Kardinal Hassunian, Patriarch von Kilikien und erster Kardinal der Armenisch-Katholischen Kirche, portraitiert; 1875 war es Ioannes Chiureghian, römisch-katholischer (r.-k.) Bischof in Trabzon (Abbildung 1), 1876 folgte Stephan Melchidesechian, r.-k. Bischof in Erzerum. 1879 wurde Stephanos Bedros X. Azarian, 10. armenisch-katholischer Patriarch von Kilikien, ins Bild gesetzt, 1880 Paul Marmarian, r.-k. Bischof von Trabzon, und 1886 wurde Pierre Tilkian, r.-k. Bischof von Bursa (Abbildung 2), gezeigt. 1898, also nach einer längeren Pause, war Leon Korkoruni, r.-k. armenischer Bischof von Malatia, zu sehen, 1900 schließlich war es erneut Stephanos Bedros X. Azarian.

Auffällig ist zunächst, dass Bilder von armenischen Kirchen nur selten verwendet wurden – entgegen den publizistischen Trends der Zeit und entgegen der exotisierenden Versuchung, die damit einherging. Tatsächlich lief die Visualisierung der Mission unter Armeniern über Darstellungen konkreter geistlicher Würdenträger, und zwar ausschließlich aus dem römisch-katholischen Spektrum. Die geistlichen Würdenträger wurden mit Namen und individuellen Gesichtszügen ins Bild gesetzt. Um ihre Person ging es dennoch nicht. Vielmehr wurde so auf die für den Vatikan ekklesiologisch zentrale Frage der apostolischen Sukzession verwiesen. Die portraitierten armenischen Bischöfe trugen erkennbar westkirchlich-bischöfliche Insignien wie etwa ein Pileolus und ein Pektorale, keinen (orthodoxen) Stephanos und keinen Klobuk (obwohl etwa der Klobuk unter Bischöfen der armenisch-katholischen Kirche im Gegensatz zu den Bischöfen der armenisch-apostolischen Kirche durchaus vorkam). Eine kleine Ausnahme bildete lediglich das Portrait Paul Marmarians (r.-k. Bischof von Trabzon). Statt eines *Othering* wurde also eher so etwas wie eine visuelle Aneignung der Armenier betrieben. Zugleich lief das *Othering* der armenisch-apostolischen Kirche, das zudem erst recht spät ab 1906 einsetzte, über lediglich einen geistlichen Würdenträger: 1906 wurde »Msgr. Elisäus Turian«, der »gregorianische« Bischof von Armasch, neben einer »Armenisch-schismatischen Kirche und Kloster von Armasch« und dem »Gnadenbild von Armasch« gezeigt<sup>19</sup>. 1908 wurden

19 In: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 34 (1905–1906), S. 60f., 64. Das Kloster



Abbildung 1: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 3 (1875), S. 129: »Msgr. Chiureghian, Erzbischof von Trapezunt«<sup>21</sup>.



Abbildung 2: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 14 (1886), S. 97: »Msgr. Tilkian, armenischer [r.-k.] Bischof von Brussa«.

ein »schismatischer Priester vor seiner Kirche« und das »Innere einer armenisch-schismatischen Dorfkirche« gezeigt – gewissermaßen das Schisma »von unten«<sup>20</sup>. Zwar war die Attributierung »schismatisch« ausreichend, um einen Gegensatz zur eigenen Kirchlichkeit zu markieren; entgegen der Aggressivität in der nun schon lange währenden Auseinandersetzung beider Kirchen war die Bildsprache selbst jedoch recht neutral.

Das betraf auch ein anderes Gebiet, auf dem ein *Othering* denkbar gewesen wäre: in der Darstellung von Menschen in Anatolien überhaupt. So gab es durchaus typisierende Bilder wie etwa Darstellungen von armenischen Bäuerinnen<sup>22</sup>, türkischen Polizeisoldaten<sup>23</sup>, Kurden<sup>24</sup>, verschleierten »muselmännischen Frauen am Brunnen«<sup>25</sup> oder »tanzenden Derwischen«<sup>26</sup>. Diese Darstellungen waren jedoch sehr selten, obwohl sie in der zeitgenössischen Publizistik sehr beliebt waren; sie verzichteten weitgehend auf visuell markierte Wertungen. Auf Haremsdarstellungen oder muslimische Dekorationskunst, die die orientalistische Kunst des 19. Jahrhunderts sonst auszeichnen, wurde vollständig verzichtet. Ein *per se* irrationaler, psychologisch schwacher und effeminiertes Orient wurde nicht inszeniert.

In den 1890er Jahren ging zugleich der Fokus auf die Armenier oder die armenische Kirchlichkeit zurück. Stattdessen wurden nun auch Landschaften ins Bild gesetzt. Hierher gehört etwa der Abdruck eines »armenischen Dorfes«<sup>27</sup>, das zeitgenössisch in zahlreichen Publikationen auftauchte<sup>28</sup>. Eine eigene starke Aussage enthalten diese Visualisierungen durchweg nicht; die Aussage ergibt sich erst in der Kontrastierung mit anderen ethnischen Gruppen, insofern Armenier in der Darstellung von Dörfern und Städten als sesshafte Gruppe in einem tendenziell halbnomadischen Umfeld gezeigt wurden. Dieser Wandel in der visuellen Sprache über Armenier kann

von Armasch beherbergte das wichtigste theologische Seminar der armenisch-apostolischen Kirche in Westanatolien nahe Istanbul, das erst in den 1890er Jahren von Patriarch Horen I. Achekian gegründet worden war.

20 In: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 36 (1907–1908), S. 268f.

21 Der Untertitel der Zeitschrift wurde während der Zeit des Kaiserreichs mehrfach geändert.

22 »Armenische Bäuerinnen aus der Umgegend von Trapezunt«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 8 (1880), S. 55.

23 »Türkische Polizeisoldaten«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 13 (1885), S. 148.

24 »Kurden«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 30 (1902), S. 197.

25 »Muselmännische Frauen am Brunnen. Kleinasien«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 42 (1913/14), S. 155.

26 »Tanzende Derwische. Kleinasien«, in: Ebd., S. 153.

27 »Armenisches Dorf«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 24 (1886), S. 52.

28 Vgl. etwa BROCKES, Quer durch Kleinasien, S. 39. Abdruck auch in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 24 (1896), S. 52.

dadurch erklärt werden, dass eine Fortführung des ekklesiologischen Sprechens angesichts des armenischen Leids und dessen breiter Thematisierung in zeitgenössischen Medien nicht mehr angemessen erschien: Das individuelle Leid in unvorstellbarer Zahl wog schwerer als die Frage der kirchlichen Einheit.

## Spurensuche 2: Humanitäres Sprechen über die Armenier in den *Katholischen Missionen*

Mit Blick auf die Frage nach einer humanitären Sprache über Armenien in den *Katholischen Missionen* ist auffällig, wie die Darstellung armenischer Siedlungen im Zuge des Völkermordes im Ersten Weltkrieg ausfällt. Selbstverständlich sah sich auch die katholische Medienarbeit im Laufe des Krieges den Rahmenbedingungen der Kriegspressezensur ausgesetzt. So hatte das Kriegspresseamt des Deutschen Reiches die Berichterstattung über die Massaker an der armenischen Bevölkerung des Osmanischen Reiches in deutschen Zeitungen und Zeitschriften schon im Oktober 1915 zu verhindern versucht:

Über die Armeniergreuel ist folgendes zu sagen: Unsere freundschaftlichen Beziehungen zur Türkei dürfen durch diese innertürkische Verwaltungsangelegenheit nicht nur nicht gefährdet, sondern im gegenwärtigen, schwierigen Augenblick nicht einmal geprüft werden. Deshalb ist es einstweilen Pflicht, zu schweigen. Später, wenn direkte Angriffe des Auslandes wegen »deutscher Mitschuld« erfolgen sollten, muß man die Sache mit größter Vorsicht und Zurückhaltung behandeln und stets hervorheben, daß die Türken schwer von den Armeniern gereizt wurden<sup>29</sup>.

Im Dezember 1915 legte das Kriegspresseamt nach: »Über die armenische Frage wird am besten geschwiegen. Besonders löblich ist das Verhalten der türkischen Machthaber in dieser Frage nicht«<sup>30</sup>.

Einen vergleichsweise unverdächtigen Weg gingen die *Katholischen Missionen* auf der Ebene der Darstellung armenischer Siedlungen. So zeigten

29 Zitiert, in: Kurt MÜHSAM, *Wie wir belogen wurden. Die amtliche Irreführung des deutschen Volkes*, München 1918, S. 76.

30 Ebd., S. 79. Zur Reaktion katholischer Kreise und Akteure in Deutschland allgemein Sigurd Sverre STANGELAND, *Die Rolle Deutschlands im Völkermord an den Armeniern 1915–1916*, Trondheim 2013, S. 255–267; zu gegensätzlichen Einschätzungen insbesondere Matthias Erzbergers kommt Hans-Lukas KIESER, *Matthias Erzberger und die osmanischen Armenier im Ersten Weltkrieg*, in: Boris BARTH (Hg.), *Matthias Erzberger. Ein Demokrat in Zeiten des Hasses*, Karlsruhe 2013, S. 103–119.



Abbildung 3: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 44 (1915–1916), S. 108: »Teilansicht von Tschepui, eines armenischen Städtchens«.



Abbildung 4: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 44 (1915–1916), S. 109: »Flußlandschaft bei Dendil, Armenien«.



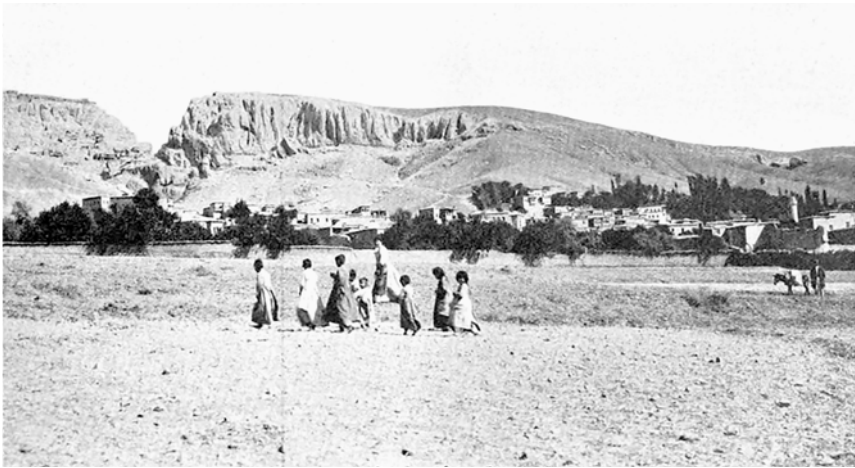


Abbildung 5: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 45 (1916–1917), S. 11: »Ein armenisches Dorf«.

sie 1915 friedliche, Ruhe ausstrahlende Bilder der Siedlungen Tschepui und Dendil (Abbildungen 3 und 4). Erst auf den zweiten Blick offenbart sich hier eine andere Bildsprache. In Tschepui etwa sind außer drei Kindern keinerlei Menschen zu sehen. Die Darstellung elternloser (fallweise auch vaterloser) Kinder aber gehörte seit den hamidischen Massakern in das Repertoire der journalistischen Darstellung armenischen Leids<sup>31</sup>. Abgesehen von den drei Kindern wirkt die Siedlung zudem wie ausgestorben. Auf dem Bild der Straße und Flusslandschaft bei Dendil sieht man außer einer etwas entfernten Frau von hinten in einem schwarzen Gewand nichts. Auch diese Darstellung lässt sich als Botschaft lesen: In Deutschland war zumindest in gewissen kirchlichen Kreisen schon von den Vertreibungen der Armenier

31 Am berühmtesten ist wohl das Foto einer Mutter mit einem Baby im Arm, einen kleinen Kind auf dem Rücken und einem etwas größeren Kind auf dem Rücken, das später oft als fotografischer Beleg für den Völkermord an den Armeniern 1915–16 herhalten musste. Das Foto wurde vermutlich im Dezember 1900 im »Helping Hands Series Magazine« (Armenian Relief Committee) erstmals abgedruckt und in den Jahren danach vielfach reproduziert. Vgl. hierzu Abraham D. KRİKORIAN/Eugene L. TAYLOR, *Widowed through Violence, Dirt Poor, Desperate, Burdened with Heart-Wrenching Decisions Concerning Her Three Children: The appalling woes of an Armenian woman from Geghi (Erzerum Vilayet) after the Hamidian Massacres. A publicity photograph of 1899*, URL: <<http://groong.usc.edu/orig/ak-20100907.html>> (16.06.2017). Das Bild selbst ist u.a. unter der URL: <[https://de.wikipedia.org/wiki/V%C3%B6lker\\_mord\\_an\\_den\\_Armeniern#/media/File:Armenian\\_woman\\_and\\_her\\_children\\_from\\_Geghi,\\_1899.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/V%C3%B6lker_mord_an_den_Armeniern#/media/File:Armenian_woman_and_her_children_from_Geghi,_1899.jpg)> zu finden.

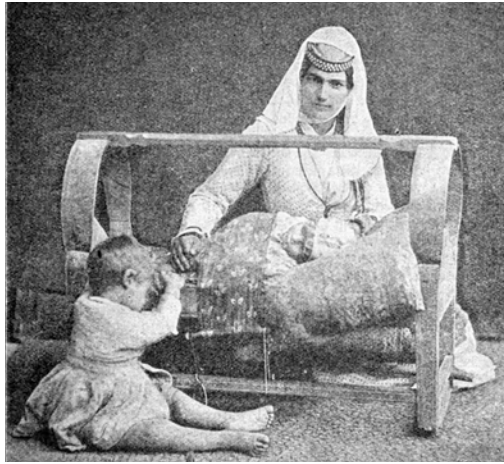


Abbildung 6: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 24 (1896), S. 56: »Armenierin mit ihren Kindern. (Nach einer Photographie)«.



Abbildung 7: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 34 (1905–1906), S. 164: »Armenisch-katholische Familie«.

und den Massakern zu hören gewesen. Nicht wenige wussten und ahnten, dass Männer oft vor Ort ermordet wurden, während Frauen und Kinder alleine auf die Deportationsmärsche geschickt wurden. Eine einzelne Frau in einem Kleid, das an eine Trauerbekleidung erinnern mag, auf einer einsamen Straße alleine kann insofern durchaus als Nachricht verstanden werden.

Diese Interpretation mag noch gewagt erscheinen; möglicherweise handelt es sich bei den beiden vorgestellten Fotos lediglich um das Material, das der Redaktion zur Verfügung stand, nicht um mehr. Etwas eindeutiger erscheint schon die Darstellung eines »armenischen Dorfes« wenige Jahre später (Abbildung 5). Dieses Bild zeigt möglicherweise wirklich ein Dorf – im Hintergrund rechts. Dieses Dorf ist jedoch nicht das Zentrum des Bildes. Der Betrachter sieht vielmehr auf eine kleine Menschengruppe, die sich außerhalb des Dorfes in der kargen Landschaft bewegt. Man kann keinen Mann erkennen, nur Kinder und eine Frau. Damit setzt das Foto etwas ins Bild, was der Forschung heute sehr vertraut ist: Auf den Deportationsmärschen bewegten sich vor allem Frauen und Kinder. Nicht zufällig ist auch diese Menschengruppe sichtbar in Bewegung – am Dorf vorbei und vom Dorf weg in Richtung der Berge.

Auch auf anderen Bildern springt die Abwesenheit von Männern ins Auge. Auf einer Fotografie in den *Katholischen Missionen* von 1896 sieht man eine »Armenierin mit ihren Kindern« (Abbildung 6). Dieses Foto gehört zu den ersten Abbildungen nicht-geistlicher Armenier in (vermeintlichen) Alltagssituationen. Es fällt auf, dass die Frau als Mutter dargestellt wird; die Bildbetitelung spricht sie als Mutter an, ein Säugling liegt in einer Wiege, ein Kleinkind sitzt daneben. Die Mutterrolle wird allerdings nur eingeschränkt ausgeführt: Die Kinder stehen nicht im Zentrum der mütterlichen Aufmerksamkeit. Auch dass der Mann fehlt, wird dem zeitgenössischen Betrachter bzw. der zeitgenössischen Betrachterin aufgefallen sein. Obwohl das Bild in seiner Gesamtanlage ruhig und idyllisch ausfällt, erzeugt es also eine Irritation, die auf den nicht sichtbaren Mann und Familienvater verweist.

Noch deutlicher wird dies bei der Darstellung einer »armenisch-katholischen Familie« 1906 (Abbildung 7). Es zeigt katholische Armenier in »zivilisierter«, d.h. eher »europäischer« als »osmanischer« Kleidung (die tatsächlichen Kleiderunterschiede waren im Osmanischen Reich nicht so deutlich und scharf ausgeprägt, wie es diese Auseinandersetzung mit den Fotos vermuten lässt; es geht hier mehr um die Anmutung, die ein deutscher Leser der *Katholischen Missionen* empfunden haben mag). In gewisser Weise wird dies noch durch den Kontrast mit dem türkischen Herrn im Hintergrund betont. Zugleich verweist gerade der türkische Herr im Hintergrund auf die Leerstelle im Bild: Obwohl dieses eine Familie darstellt, fehlt der Vater, die Familie ist unvollständig. Die Rolle des Vaters als Kopf der Familie wird sichtbar von der Mutter übernommen.



Abbildung 8: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 44 (1915–1916), S. 109: »Eine armenische Familie«.



Abbildung 9: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 44 (1915–1916), S. 113: »Heimkehr von der Sommerweide. Armenien«.



Abbildung 10: Die katholischen Missionen. Illustrierte deutsche Monatschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 45 (1916–1917), S. 13: »Ein Armenier«.

Andere fotografische Abbildungen zeigen vor allem Kinder (wie etwa in einer kleinen Serie 1908), wobei die Kindheit weniger Idyll als vielmehr Herausforderung zu sein scheint: Man sieht Kinderarbeit und Kinder in einer Dorfschule. Damit widersprachen diese Abbildungen zeitgenössischen Idealen von Kindheit als einer weitgehend sorgen- und arbeitsfreien Phase des Lernens und Entwickelns im Leben junger Menschen. 1909 werden zunächst nicht die Massaker in Adana, dafür aber leidende Menschen gezeigt, wobei deren Leid nicht auf die Massaker bezogen wird, sondern soziale Not ist: Man sieht eine »in Elend geratene armenische Bauernfamilie«<sup>32</sup> (die Ursache des Elends wird im Bild nicht angesprochen) und »arme, Lattich sammelnde armenische Mädchen«<sup>33</sup>.

Im Ersten Weltkrieg, also während des Völkermordes, über den man innerhalb der römisch-katholischen Kirche intensiv korrespondierte<sup>34</sup>, wurden dann wieder Bilder von Menschen gezeigt, die klar als Kommentar zu den Deportationen und Massakern gelesen werden können. So wurde etwa eine »armenische Familie« (Abbildung 8) vorgestellt, die in einem Haus ohne Dach zu sehen war – ein deutlicher Verweis auf eine armenische Unbehaustheit. Ein anderes Bild aus dieser Serie präsentiert die »Heimkehr von der Sommerweide« (Abbildung 9). Es thematisiert vordergründig eine Familie auf dem Weg. Erneut fehlt der Mann, vor allem aber auch das Vieh, das von der Sommerweide zurückgebracht wird. Die Bildbetitelung enttarnt sich also selbst als Maskerade.

Die einzige explizite visuelle Aussage zum Leid der Armenier wurde über ein Gegenbild getroffen: die Inszenierung eines bewaffneten, wehrhaften und offensichtlich auch wehrbereiten Armeniers (Abbildung 10). Diesem Armenier haftet zugleich keine visuelle Europäizität an; der junge Mann wirkt eher wie der Topos eines paramilitärischen Banditen im Südosten Europas. Erst die Bildunterschrift klärt, um wen es sich handeln soll und wie das Bild von den Herausgebern der *Katholischen Missionen* interpretiert wurde und somit gelesen werden sollte. Ähnlich explizit waren nur zwei Täterdarstellungen, die 1898 »eine Gruppe von Tscherkessen, die mit den

32 »Eine in Elend geratene armenische Bauernfamilie. Kleinasien«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 37 (1908–1909), S. 228.

33 »Arme, Lattich sammelnde armenische Mädchen. Kleinasien«, in: Ebd., S. 229.

34 Hierzu bisher leider nur Michael HESEMANN: Völkermord an den Armeniern. Mit unveröffentlichten Dokumenten aus dem Geheimarchiv des Vatikans über das größte Verbrechen des ersten Weltkriegs, München 2015. Hessemann argumentiert katholisch-apologetisch und interpretiert den Völkermord zu Unrecht nicht als Vernichtung einer ethnischen Gruppe, sondern als moderne Christenverfolgung. Eine genuin geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Archivalien in den vatikanischen Beständen steht damit weiter aus.

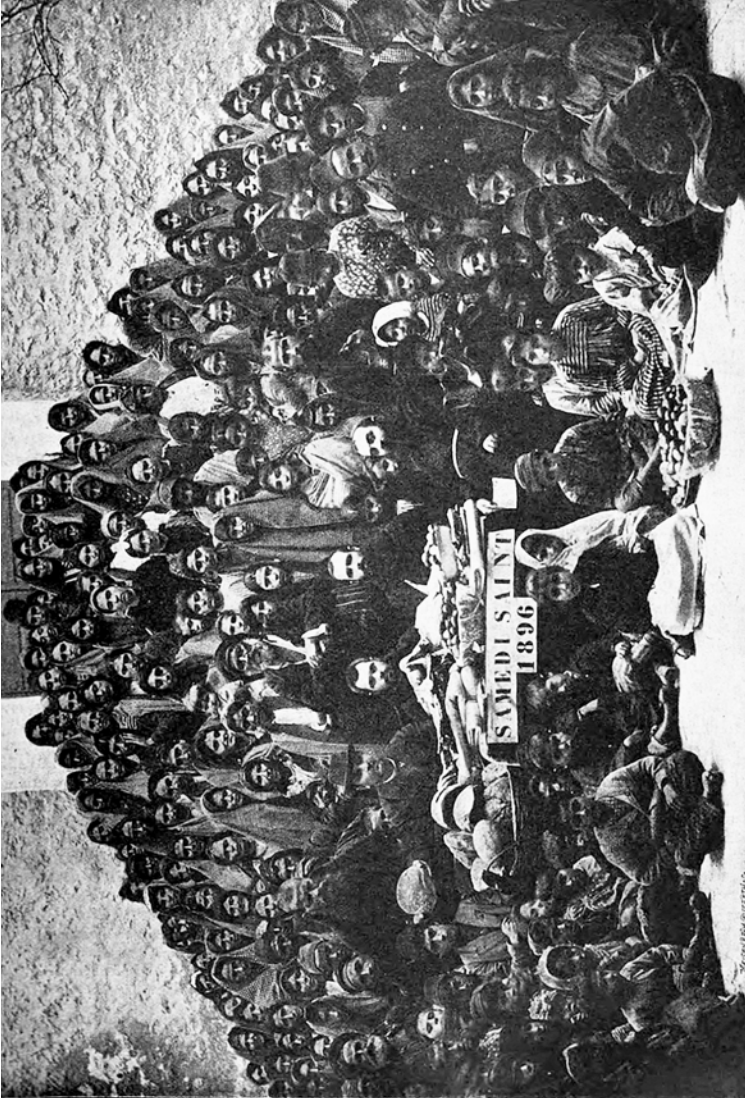


Abbildung 11: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 24 (1896), S. 56: »Vertheilung von Liebesgaben an arme Armenier am Karsamstage 1896 zu Trapezunt. (Nach einer von den hochw. Patres Kapuzinern eingesandten Photographie)«.



Abbildung 12: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 37 (1908–1909), S. 275: »Pensionat der Josephsschwestern in Adana, nach dem Brande«.

Kurden an den Christenmorden sich beteiligten«<sup>35</sup> und 1909 »eine Familie von Fellahs, die an den Metzeleien in Adana, Tarsus usw. sich eifrig beteiligt haben«<sup>36</sup> zeigten. In diese Sprache ließe sich möglicherweise auch »ein Trupp räuberischer Kurden«<sup>37</sup> (1909) einordnen.

Auf den bisher diskutierten Abbildungen aus den *Katholischen Missionen* folgt man einer Spur der Bildsprache, die Leid vor allem durch Leerstellen kommuniziert. Daneben lässt sich auch eine andere Sprache finden, insbesondere im Nachgang der hamidischen Massaker. Dabei handelte es sich um die Darstellung der Folgen der Gewalt. Da es für die Gewalt selbst keine angemessene Bildsprache gab, war dies eine weitere Möglichkeit, das Leid zu kommunizieren. So gibt es zahlreiche Bilder von Kindern in großen Gruppen, eigens für das Foto aufgereiht, die mit Bildunterschriften wie »Armenische Waisenkinder« als Opfer der Massaker angesprochen wer-

35 »Eine Gruppe von Tscherkessen, die mit den Kurden an den Christenmorden sich beteiligten«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift 26 (1897–1898), S. 36.

36 »Eine Familie von Fellahs, die an den Metzeleien in Adana, Tarsus usw. sich eifrig beteiligt haben«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 37 (1908–1909), S. 278.

37 »Ein Trupp räuberischer Kurden«, in: Ebd., S. 251.



den<sup>38</sup>. Auch die »Vertheilung von Liebesgaben an arme Armenier am Kar samstage 1896 zu Trapezunt« (Abbildung 11) griff auf dieses Motiv der großen Gruppe und insbesondere auch auf den Einsatz von Fotografien von Kindern zurück – und zugleich auf das höchste Fest der römisch-katholischen Kirche.

Andere Reihen zeigten jene Häuser und Einrichtungen, die im Zuge der Massaker angegriffen oder gar zerstört worden waren. 1909 sah man »das von den Mordbanden größtenteils in Asche gelegte Kloster der St Josephs-schwestern in Adana, in welches die verfolgten Armenier sich geflüchtet hatten«<sup>39</sup> – jedoch vor dem Brand. Erst die Bildunterschrift verwies in aller Deutlichkeit auf die Gewalterfahrung. Im gleichen Jahr wurden auch Fotografien der missionarischen Gebäude und der von Bränden betroffenen Viertel und Straßenzüge in Adana gezeigt. Beispielhaft hierfür steht das »Foto des Pensionats der Josephsschwestern in Adana, nach dem Brande« (Abbildung 12).

### Spurensuche 3: Festhalten am ekklesiologischen Ringen um die Armenier

Das Ringen um eine Bildsprache für das humanitäre Leid der Armenier folgte zeitlich auf die ekklesiologische Auseinandersetzung. Es löste sie aber keineswegs ab. Es veränderte sie vielmehr, denn die ekklesiologische Auseinandersetzung wurde fortgeführt. So wurde etwa der missionarische Erfolg weiter ins Bild gesetzt und dabei dem eher protestantischen Bildzugang über »zivilisierte Kinder« angenähert (so etwa mit Abbildungen einer »armenisch-katholischen Knabenschule in Adana«<sup>40</sup>, der Josephsschwestern in Adana<sup>41</sup> oder mit Zöglingen der Apostolischen Schule in Kayseri, der katholischen Schule in Tokat und des Jesuitenkollegiums in Tokat<sup>42</sup>). 1916 zeigten die *Katholischen Missionen* »Die Bischöfe der katholischen Armenier, zum

38 Vgl. etwa »Gruppe armenischer Waisenkinder in Trapezunt«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 24 (1896), S. 204.

39 »Das von den Mordbanden größtenteils in Asche gelegte Kloster der St Josephsschwestern in Adana, in welches die verfolgten Armenier sich geflüchtet hatten«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 37 (1908–1909), S. 244.

40 »Armenisch-katholische Knabenschule in Adana«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 31 (1902–1903), S. 148.

41 Vgl. »Der Klosterhof der St Josephsschwestern in Adana vor den Schreckenstagen«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 37 (1908–1909), S. 249.

42 »Die ersten Zöglinge der Apostolischen Schule in Kayserie«, in: Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der

Konzil in Rom versammelt«, ein Bild vom Konzil der armenisch-katholischen Bischöfe in Rom fünf Jahre zuvor. Der ekklesiologische Fokus auf die Sukzession kam in diesem Bild wieder zum Tragen; allerdings richtete er sich nicht mehr auf den einzelnen Bischof in entsprechender Kleidung, sondern auf die Versammlung aller Bischöfe der armenisch-katholischen Kirche als Teil der römisch-katholischen Weltkirche – als Teil jener Gemeinschaft, die Adressat der Zeitschrift war und die durch diese Zeitschrift ja auch medial produziert und reproduziert werden sollte. In diesem Bild hatten die ekklesiologische Botschaft und der Verweis auf die Gemeinschaft im Leid – in extrem subtiler Form – zueinander gefunden.

### Schlussfolgerungen

Die bildliche Darstellung von Armeniern in den *Katholischen Missionen* war einem Wandel unterworfen, der sich als Antwort auf Entwicklungen interpretieren lässt, für deren visuelle Narration die römisch-katholische Kirche wegen ihrer Neuartigkeit und (seit 1915) den Zäsurbestimmungen im Deutschen Kaiserreich zunächst keine Strategien hatte. Das Interesse der katholischen Mission an den osmanischen Armeniern war dem ekklesiologischen (und in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich zugleich eminent politischen) Interesse an einer Kirchenunion geschuldet. Erst die hamidischen Massaker machten die Herausgeber der *Katholischen Missionen* dafür sensibel, dass die Armenier auch *Menschen* waren, Menschen, denen Leid widerfuhr. Zwar kannte die kirchliche Bildsprache die Darstellung menschlichen Leids, etwa des Märtyrers, nicht aber die Darstellung menschlicher Brutalität in diesen Dimensionen. Die *Katholischen Missionen* entwickelten in dieser Auseinandersetzung eine eigene humanitäre Perspektive, indem sie unter Rückgriff auf die Möglichkeiten fotografischer Abbildung konkrete Menschen in konkreten Situationen zeigten, und eine entsprechende Bildsprache. Diese war situativen Rahmenbedingungen geschuldet – wie etwa der Kriegspressezensur im Ersten Weltkrieg, die eine explizite Darstellung osmanischer Gewalt verbot, und sie konnte vom zeitgenössischen Leser durchaus verstanden werden: Zu deutlich waren etwa die Leerstellen im Bild markiert. Insbesondere in der Summe der Darstellungen lässt sich erahnen, dass es hier tatsächlich um eine neue, *humanitäre* Bildsprache in der medialen Kommunikation über die Armenier des Osmanischen Reiches ging.

Glaubensverbreitung 38 (1909–1910), S. 58; »Der kleine Abraham, ein junger Armenier der katholischen Kinderschule in Tokat. Kleinasien«, in: Ebd., S. 59; »Zwei kleine Armenier im Kolleg der Jesuiten in Tokat. Kleinasien«, in: Ebd.

Katharina Stornig

## Humanitäre Bildpraktiken?

Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe  
in Missionszeitschriften

### Einleitung

Die jüngere historische Forschung verweist verstärkt auf die zentrale Rolle von Medien und medialen Kommunikationsformen in der historischen Entwicklung, Gestaltung und Imagination des grenzüberschreitenden Helfens. Dabei rücken zunehmend die Verwendung und die vielfältigen (illustrativen, argumentativen, authentifizierenden etc.) Funktionen von Bildern und insbesondere Fotografien in den Fokus der Forschung. Ein 2015 erschienener Sammelband von Heide Fehrenbach und Davide Rodogno diskutierte erstmals systematisch die Geschichte von dem, was sie als »humanitäre Fotografie« charakterisieren, und deren Aufkommen, Verbreitung und Professionalisierung sie in diversen politischen, institutionellen und sozialen Zusammenhängen des 20. Jahrhunderts weltweit lokalisieren<sup>1</sup>. Der vorliegende Beitrag untersucht, inwieweit dieser Trend zur Visualisierung von geografisch fernem menschlichen Leid sowie korrespondierenden Handlungen des Helfens bereits in den Missionszeitschriften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts beobachtet werden kann.

Interessanterweise eröffnen Fehrenbach und Rodogno ihren Band mit einem Kapitel über die medialen Kampagnen evangelischer Missionsorganisationen in den USA, welche seit der Wende zum 20. Jahrhundert verstärkt Fotografien druckten, um in Amerika öffentlich auf die Existenz von Hungersnöten in Indien zu verweisen und im »reichen Amerika« Spenden für das »hungernde Indien« zu sammeln<sup>2</sup>. Auch die Medienwissenschaftlerin Sharon Sliwinsky, die 2011 eine Monographie über die historische Entwicklung einer Ästhetik von Humanität und Verletzungen dieser Humanität vorlegte, räumt den fotografischen Praktiken von christlichen Missionen eine prominente Stellung ein. In *Human Rights in Camera* beschreibt sie, wie die von Missionarinnen und Missionaren produzierten Fotografien von schwer

1 Heide FEHRENBACH/Davide RODOGNO, Introduction: The Morality of Sight, in: Dies. (Hg.), *Humanitarian Photography. A History*, Cambridge, MA u.a. 2015, S. 1–21.

2 Heather D. CURTIS, *Picturing Pain: Evangelicals and the Politics of Pictorial Humanitarianism in an Imperial Age*, in: FEHRENBACH/RODOGNO (Hg.), *Humanitarian Photography*, S. 22–46.

misshandelten oder verstümmelten menschlichen Körpern aus dem Kongo Anfang des 20. Jahrhunderts als zentrale Instrumente in den Mobilisierungskampagnen gegen die brutale Politik des belgischen Königs Leopold II. verwendet wurden<sup>3</sup>. Anders als bei Fehrenbach und Rodogno, wo Missionskontexte am Beginn einer chronologischen Darstellung der humanitären Fotografie stehen<sup>4</sup>, bettet Sliwinsky diese in eine längere westliche Tradition der Visualisierung von Humanität und korrespondierenden ethischen Urteilen des Sehens ein, die bis in die Mitte des 18. Jahrhundert zurückreicht<sup>5</sup>. Für die Fragestellung des vorliegenden Beitrags zentral ist die Beobachtung, dass die fotografischen Praktiken von christlichen Missionsorganisationen offenbar für die breitere Geschichte einer Visualisierung von Humanität und humanitären Engagements bedeutsam waren.

Der Beitrag greift diese Beobachtung auf und leitet zugleich einige weiterführende Fragen davon ab. Im Folgenden soll am Beispiel von deutschsprachigen Missionszeitschriften aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert untersucht werden, auf welche Weise Visualisierungen von menschlichem Leid, Not und Hilfe in geografisch fernen Ländern produziert und als Argumente verbreitet wurden, um Handlungen des Helfens zu

- 3 Sharon SLIWINSKY, *Human Rights in Camera*, Chicago, IL u.a. 2011, S. 57–81. Die Verwendung von – von Missionarinnen und Missionaren produzierten – Fotos im Rahmen der Kampagnen der Congo Reform Association 1903–1907 wurde inzwischen breit diskutiert. Vgl. zum Beispiel Kevin GRANT, *Christian Critics of Empire: Missionaries, Lantern Lectures, and the Congo Reform Campaign in Britain*, in: *Journal of Imperial and Commonwealth History* 29/2 (2001), S. 27–58; ders., *The Limits of Exposure: Atrocity Photographs in the Congo Reform Campaign*, in: FEHRENBACH/RODOGNO (Hg.), *Humanitarian Photography*, S. 64–88; T. Jack THOMPSON, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Grand Rapids, MI 2012, S. 165–206.
- 4 Auch Anette Vowinkels neuere Studie über die Rolle von Fotografien in der politischen Kommunikation des 20. Jahrhunderts erwähnt das berühmte Portrait »Nsala betrachtet die Hand und den Fuß seiner Tochter«, welches die evangelische Missionarin Alice Harries 1904 in Belgisch-Kongo gemacht hatte, um in Europa gegen die Brutalität der Kolonialpolitik zu mobilisieren. Vgl. Anette VOWINKEL, *Agenten der Bilder. Fotografisches Handeln im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2016, S. 24f. Eine ähnliche Chronologie ergibt sich auch aus Studien über andere institutionelle Kontexte. So druckte zum Beispiel die vom Internationalen Komitee des Roten Kreuzes herausgegebene *International Review of the Red Cross* erst seit den 1920er Jahren Fotos, obwohl das Komitee bereits seit dem späten 19. Jahrhundert gezielt Bildmaterial für diverse (dokumentarische, mobilisierende, beweisende etc.) Zwecke sammelte. Siehe Valérie GORIN, *Looking Back over 150 Years of Humanitarian Action. The Photographic Archives of the ICRC*, in: *International Review of the Red Cross* 94/888 (2012), S. 1349–1379.
- 5 Sliwinsky beginnt chronologisch mit dem Erdbeben von Lissabon 1755, das über 30.000 Menschen das Leben kostete und die Stadt weitgehend zerstörte. Für Sliwinsky nahmen das Erdbeben und dessen internationale Folgen einen zentralen Platz in der Geschichte humanitärer Vorstellungen ein. Vgl. SLIWINSKY, *Human Rights*, S. 36f. In der Tat initiierten die Nachrichten aus Lissabon 1755 Hilfsaktionen in Spanien und Großbritannien, weshalb einige Autoren in der Reaktion auf das Erdbeben den Beginn der organisierten humanitären Katastrophenhilfe sehen. Vgl. Peter WALKER/DAVID MAXWELL, *Shaping the Humanitarian Sphere*, New York 2009, S. 17.

initiierten. Dabei werden nicht nur Bilder und Fotografien als massenmedial inszenierte Reproduktionen in den Blick genommen, sondern es wird vielmehr die Beziehung zwischen Missionszeitschriften und – im weitesten Sinne – humanitären Bildpraktiken analysiert, d.h. spezifischen Handhabungen und Verwendungsweisen von Bildern mit dem übergeordneten Ziel der Genese von Unterstützung zur Linderung von menschlicher Not oder Bedürftigkeit. Ziel dieses Beitrags ist es, den eingangs skizzierten Zugang der neueren Forschung zur Entstehung humanitärer Bildprogramme in zweierlei Hinsicht zu erweitern. Zum einen nahmen die zitierten Studien meist die Bildproduktion evangelischer Missionen aus England und Nordamerika in den Blick – ein Ansatz, der im Rahmen dieses Beitrags durch die Analyse von deutschsprachigen und insbesondere katholischen Zeitschriften und Bildpraktiken ergänzt wird. Zum anderen möchte der Beitrag aufzeigen, dass es nicht nur thematisch begrenzte Kampagnen (wie zum Beispiel Hilfe für die Opfer bestimmter Hungersnöte oder Maßnahmen gegen die Verbrechen Leopolds II.) waren, in denen Missionarinnen und Missionare Bilder und Fotografien gezielt einsetzten, um bestimmte Vorstellungen von Bedürftigkeit zu erzeugen, ethische Urteile zu bewirken und wohltätige Handlungen zu motivieren. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die diversen Missionsorganisationen im Kaiserreich konfessionsübergreifend bereits seit dem späten 19. Jahrhundert massiv Bilder und Fotografien druckten und medial verbreiteten, um ihre interventionistischen Programme in Afrika und Asien zu bewerben und Unterstützung für geografisch ferne *Andere* zu generieren, die sie aus religiösen, materiellen, sozialen oder »kulturellen«<sup>6</sup> Gründen als hilfsbedürftig erklärten. Christliche Missionsorganisationen, so das Argument, entwickelten wirksame mediale Formen der transnationalen Kommunikation, welche seit den späten 1880er Jahren wesentlich über spezifische integrale Verwendungsweisen von Bild und Text funktionierten<sup>7</sup>. Dabei wurden sie nicht nur zu wichtigen Akteuren in der Konstruktion und Definition von Hilfsbedürftigkeit und vermeintlich defizitären Lebenswelten in geografisch fernen Ländern, sondern auch zu Erzeugern und Distributoren einer – ethisch aufgeladenen – Bildsprache von Hilfe und transnationaler Wohltätigkeit.

- 6 Da den missionarischen Argumentationslinien dieser Zeit meist ein wertender Begriff von Kultur zugrunde lag, der vom Bedarf der »Hebung« afrikanischer »Kulturen« durch europäisch-christliche Einflüsse ausging, wird der Begriff an dieser Stelle unter Anführungszeichen verwendet.
- 7 Freilich erschöpften sich humanitäre Bildpraktiken im Missionskontext nicht in der Verwendung von Bildern in Printmedien. Vielmehr waren Bilder und Fotos als Objekte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fest in transnationale Spendenbeziehungen eingebunden. Vgl. Katharina STORNIG, Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie: Über die Verwendung von Fotos als Spuren in der transnationalen Spendenwerbung im 19. Jahrhundert, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 66/2 (2016), S. 207–228.

Der Beitrag ist in zwei Abschnitte geteilt. Er beginnt mit einer knappen Darstellung der untersuchten Missionszeitschriften und ihren Bildpraktiken, die vor allem auf die Erzeugung von Betroffenheit und die Genese von Hilfe in Form von Geld- oder Sachspenden sowie das unterstützende Gebet für geografisch ferne Menschen zielten. Dabei kann gezeigt werden, dass die untersuchten Zeitschriften eine spezifische Form der visuell unterstützten Kommunikation und Argumentation entwickelten, die handlungsleitendes Potential entfalten konnte und in diesem Sinne die Ausbreitung einer bestimmten Bildsprache als grundlegende mediale Kommunikationsform des 20. Jahrhunderts gewissermaßen bereits vorwegnahm<sup>8</sup>. Der zweite Abschnitt diskutiert mit Sklaverei und innerafrikanischem Sklavenhandel einen Themenkomplex, der in den untersuchten Zeitschriften nicht nur visuell präsent war, sondern seit den 1890er Jahren vor allem die katholischen Vorstellungen von Menschen und sozialen Verhältnissen in Teilen Afrikas wesentlich mitprägte. Ausgelöst wurde diese Entwicklung in katholischen Kreisen durch die internationale abolitionistische Kampagne des berühmten französischen Missionars Charles Martial Lavigerie (1825–1892), welche in den späten 1880er Jahren nicht nur in Rom breite Unterstützung erfuhr, sondern, wie zu zeigen sein wird, auch in den Zeitschriften Beachtung fand<sup>9</sup>. Zudem bildete bereits die frühere Bewegung zur Abschaffung von Sklaverei und (transatlantischem) Sklavenhandel einen festen Bestandteil in der Geschichte des Humanitarismus und von dessen visuellem Erbe, an welches die hier untersuchten Zeitschriften teilweise anknüpften<sup>10</sup>. In den untersuchten Zeitschriften funktionierten Bilder als Teil von beidem, dem Diskurs über Sklaverei und Sklavenhandel sowie auch den medialen Mobilisierungsstrategien dagegen. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich in diesem Zusammenhang Stereotypisierungen feststellen, welche wesentlich auf bestimmten Konstruktionen von Differenz (bzgl. Alter, Religion, Geschlecht, Hautfarbe sowie Ethnizität) beruhten und diese gezielt verstärkten oder aber verminderten, um Reaktionen bei den Betrachterinnen und Betrachtern zu erzeugen. Schließlich reflektiert der Beitrag abschließend auf die in humanitären

8 Für eine grundlegende Veränderung der politischen Kommunikation im 20. Jahrhundert durch die Explosion der Dokumentarfotografie und ihrem massenmedialen Einsatz argumentierte kürzlich: VOWINKEL, Agenten, S. 8.

9 Für eine Untersuchung der katholischen Antisklavereibewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, vgl. Katharina STORNIG, *Catholic Missionary Associations and the Saving of African Child Slaves in Nineteenth-Century Germany*, in: *Atlantic Studies* 14 (2017), S. 519–542.

10 Vgl. zum Beispiel Michael BARNETT, *Empires of Humanity. A History of Humanitarianism*, New York 2011, S. 57–60. Die visuelle Dimension der humanitären Sensibilisierung im Kontext des Abolitionismus betonen SLIWINSKY, *Human Rights*, S. 3f.; Karen HALTTUNEN, *Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture*, in: *The American Historical Review* 100/2 (1995), S. 303–334, hier S. 320–323.

Bildpraktiken erzeugte visuelle Ordnung, welche sich insbesondere dadurch charakterisieren lässt, dass die Zeitschriften dazu tendierten, erfolgreiche Rettung abzubilden, während menschliches Leid und Not verstärkt in Texten thematisiert wurde. Dies wiederum deutet auf die mediale Funktion der Bilder hin: Insbesondere Fotografien konnten hier durch diverse Authentifizierungsstrategien der Herausgeberinnen und Herausgeber eine Beweiskraft entfalten, welche auch längerfristig einen zentralen Aspekt in der medialen Mobilisierung von Hilfe über große geografische Distanz bilden sollte. Zugleich werden hier aber auch ein fast schon charakteristischer missionarischer Paternalismus sowie (stereotyp aufgeladene) Differenzierungen zwischen helfenden und hilfsbedürftigen Personen deutlich, die diese Art der medialen Kommunikation des Helfens bis weit ins 20. Jahrhundert prägen sollte.

### Missionszeitschriften und humanitäre Bildpraktiken

Indem im Folgenden nach humanitären Bildpraktiken gefragt wird, rücken nicht nur Bildinhalte, sondern auch deren mediale Deutungen und Verwendungsweisen in den Fokus der Analyse<sup>11</sup>. Methodisch folgt der Beitrag damit neueren Ansätzen in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, welche Bilder und Fotografien nicht nur in ihren semantischen Strukturen, sondern auch in ihrer Objektivität und damit als Artefakte oder Gegenstände analysieren, die in spezifischen historischen Kontexten verwendet wurden und Funktionen erfüllten<sup>12</sup>. Wenngleich also im Folgenden publizierte (d.h. reproduzierte) Bilder im Zentrum der Untersuchung stehen, so geschieht dies stets in engem Zusammenhang mit einer Analyse ihrer Aneignung und diskursiven Einbettung im Rahmen der Zeitschriften.

Mit diesem Ansatz soll auf das gesamte historische Feld der massenhaften Reproduktion, Deutung, Verwendung und Funktion von Bildern in Missionszeitschriften verwiesen werden, welche eben dazu dienen, Unterstützung für *Andere* zu generieren, die aus unterschiedlichen Gründen als hilfsbedürftig empfunden bzw. konstruiert wurden. Dabei muss zunächst betont werden, dass sich die missionarischen Programme des »Helfens« in

11 Für eine Untersuchung missionarischer Bildinhalte und die Erzeugung von Mitleid zwischen Norwegen und dem nördlichen Cameroon, vgl. Marianne GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication*, New York u.a. 2007. Die mediale Herstellung von Mitleid diskutiert außerdem der Beitrag von Felicity JENSZ in diesem Band, vgl. S. 259–281.

12 Als eine der ersten entwickelte die Anthropologin Deborah Poole ein Analysemodell, welches Bilder in materieller Form und Inhalt gleichermaßen berücksichtigt: Deborah POOLE, *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, NJ 1997. Des Weiteren vgl. zum Beispiel Elizabeth EDWARDS / Janice HART (Hg.), *Photographs Objects Histories. On the Materiality of Images*, London u.a. 2004.

einem Vorstellungshorizont bewegten, der deutlich über das religiös-spirituelle Projekt der Rettung von Seelen hinausging. Vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zielte die Missionstätigkeit auch auf den Aufbau einer christlichen Infrastruktur (zum Beispiel durch die Errichtung von Kirchen, Missionsschulen sowie Waisen- und Krankenhäusern) sowie umfassende Interventionen und den Export von westlich-christlichen Institutionen und Normen in die Gesellschaften Afrikas und Asiens<sup>13</sup>. Zeitschriften bildeten neben Diavorträgen, Missionsfesten oder Ausstellungen<sup>14</sup> ein zentrales Medium, über welches die Missionsorganisationen ihre interventionistischen Programme einer Veränderung religiöser – aber auch sozialer und kultureller – Verhältnisse in geografisch fernen Gesellschaften an die Öffentlichkeit im Kaiserreich vermittelten<sup>15</sup>.

Wie viele andere Organisationen erkannten die Missionen bereits früh das große Potential von Printmedien für die Platzierung ihrer Anliegen und die Mobilisierung von Unterstützung. Es war kein Zufall, dass die enge Zusammenarbeit mit einem Verlag oder sogar der Aufbau einer eigenen Druckerei meist mit der Gründung einer missionarischen Vereinigung einherging. So etablierte zum Beispiel Arnold Janssen (1837–1909), Gründer der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas Verbi Divini, SVD), bereits im Jahr 1875 (und nur wenige Monate nach der Ordensgründung) eine Druckerpresse, in welcher er in den folgenden Jahren mehrere Zeitschriften, darunter weit rezipierte Blätter wie zum Beispiel die *Stadt Gottes*, druckte<sup>16</sup>. Auch Maria Theresia Ledóchowska (1863–1922), eine österreichische Gräfin und Aktivistin in der katholischen Bewegung gegen den innerafrikanischen Sklavenhandel

13 Vgl. zum Beispiel Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, New York u.a. 2008; Ellen FLEISCHMANN u.a. (Hg.), *Transnational and Historical Perspectives of Global Health, Welfare and Humanitarianism*, Kristiansand 2013; Norbert FRIEDRICH u.a. (Hg.), *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East. Historical Studies of the 19th and 20th Centuries*, Stuttgart 2010.

14 Die Bedeutung von Missionsfesten und anderen – formellen und informellen – Zusammenkünften für die Organisation und Vermittlung von missionarischen Programmen v.a. in den ländlichen Regionen des Kaiserreichs betonte zuletzt Rebekka HABERMAS, *Colonies in the Countryside: Doing Mission in Imperial Germany*, in: *Journal of Social History* 50/3 (2017), S. 502–517.

15 Den politischen Charakter von Missionszeitschriften betonen Felicity JENSZ/Hanna ACKE, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013, S. 9–15.

16 Nach Ansicht des Sinologen Klaus Mühlhahn ist die Bedeutung der *Stadt Gottes* (ursprünglich: *Die heilige Stadt Gottes – Illustriertes Sonntagsblatt für das katholische Volk*) als Informationsquelle über China im Kaiserreich als äußerst hoch einzuschätzen, weil diese auch jenseits der urbanen Mittelschichten gelesen wurde. Klaus MÜHLHAHN, *Herrschaft und Widerstand in der »Musterkolonie« Kiautschou. Interaktionen zwischen China und Deutschland, 1897–1914*, München 2000, S. 322.



der späten 1880er Jahre<sup>17</sup>, sah in der Publizistik großes Potential für die Förderung der katholischen Anliegen in Afrika durch die mediale Verbreitung eines – in den Worten ihrer Mitschwester und Biografin – »Weckrufs zur Tat«<sup>18</sup>. Ledóchowska, deren Zielsetzung weniger die Abschaffung von Sklaverei und Sklavenhandel durch politische Maßnahmen als vielmehr die »Rettung« der Sklavinnen und Sklaven durch Mission und Wohltätigkeit war, etablierte bei Salzburg ein Missionshaus mit Druckerei, welche von den Mitgliedern ihrer eigens gegründeten Frauenkongregation, der St. Petrus Claver Sodalität, betrieben wurde<sup>19</sup>. Aufgrund ihres konsequenten Engagements für die katholische Sache und dem gezielten Einsatz von Printmedien in der Sammlung von Spenden für die Ausbreitung der katholischen Missionstätigkeit bezeichneten hohe kirchliche Stellen Ledóchowskas Sodalität als »Propagandagesellschaft« und lobten diese mit Verweis auf die biblischen Werke der Barmherzigkeit<sup>20</sup> als »besonderes Werk«<sup>21</sup>.

Ledóchowskas medienorientierte Strategie verschaffte der Sodalität innerhalb weniger Jahre große Sichtbarkeit und beachtliche Erfolge. Ab 1894 publizierte ihre Druckerei unzählige Pamphlete, fiktive Erzählungen, Theaterstücke sowie mehrere Zeitschriften, welche zumeist hohe Verbreitung fanden. So erschien zum Beispiel das *Echo aus Afrika. Katholische Monatsschrift zur Förderung der Antisklaverei-Bewegung und der afrikanischen Missionstätigkeit*<sup>22</sup> neben der deutschen bald auch in weiteren Sprachen, darunter Italienisch, Französisch, Polnisch und Englisch<sup>23</sup>. Laut einem offiziellen Bericht

17 Zu Ledóchowska und ihren Aktivitäten in der katholischen Antisklavereibewegung vgl. STORNIG, Catholic Missionary Associations.

18 Valerie BIELAK, Maria Theresia Gäfin Ledóchowska. Gründerin der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen und die Befreiung der Sklaven, Salzburg 1931, S. 6.

19 Um möglichst erfolgreich zu agieren und das »Werk« der Antisklaverei so breit wie möglich zu unterstützen, warb die Sodalität außerdem um die Mitarbeit von Laiinnen und Laien.

20 In christlichen Traditionen wurde aus biblischen Geboten abgeleitet, die Menschen seien dazu verpflichtet, auf die durch Gott erfahrene Barmherzigkeit mit aktiven guten Werken zu antworten. In diesem Sinne bildeten sich in der katholischen Tradition insbesondere sieben leibliche Werke (Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte bekleiden, Fremde beherbergen, Kranke besuchen, Gefangene befreien und Tote begraben) und sieben geistige Werke (Unwissende lehren, Zweifelnde beraten, Trauernde trösten, Sünder zurechtweisen, Beleidigern verzeihen, Lästige ertragen und für Lebende und Verstorbene beten) heraus. Diese Tradition der Werke der Barmherzigkeit fand auch reichen Ausdruck in der christlichen Ikonographie. Vgl. THOMAS RICHTER, Werke der Barmherzigkeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (?2001), S. 1098–1100.

21 So formulierte es zum Beispiel das offizielle Organ der Weltmissionsausstellung im Vatikan 1925: Die Hilfswerke für die Missionen, in: Weltanschauung des Katholizismus. Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild 2 (1925), S. 54–58, hier S. 58.

22 Die ersten Ausgaben erschienen noch mit dem Untertitel *Katholische Monatsschrift für alle Freunde der Antisklaverei-Bewegung, insbesondere für österreichische Vereinsmitglieder*.

23 Ledóchowska spricht einem Brief an die Propaganda Fide von Ausgaben in neun Sprachen im Jahr 1912. Maria Theresia LEDÓCHOWSKA an Kardinal Girolamo Maria Gotti, 21.02.1913, in: Historisches Archiv der Propaganda Fide (im Folgenden APF), N.S. vol. 527, Bl. 375. Gotti

wurde das *Echo* 1919 in acht Sprachen und einer Auflage von 73.000 Stück gedruckt<sup>24</sup>. Die 1914 ins Leben gerufene Zeitschrift *Katholische Missions-Propaganda. Illustriertes Monatsblatt zur Weckung und Verbreitung des Missionsgedankens* erreichte während des Ersten Weltkriegs eine monatliche Auflage von 85.000<sup>25</sup>. Eigens herausgegebene Magazine für Kinder fanden z.T. sogar noch größere Verbreitung. Eine Zeitschrift mit dem – explizit rassifizierenden – Titel *Das Negerkind* erschien 1919 in acht Sprachen und einer Auflage von 110.000 Stück<sup>26</sup>. Inhaltlich gespeist wurden die Zeitschriften der Sodalität, die ja selbst nicht in Afrika aktiv war, vor allem aus unzähligen Briefen, Bildern (vor allem Fotos) und Berichten katholischer Missionarinnen und Missionare aus allen Teilen Afrikas, mit denen Ledóchowska regelmäßig korrespondierte und deren Aktivitäten ihre Sodalität wesentlich mitfinanzierte<sup>27</sup>. Laut einer Biografin sammelte die Sodalität bis zu Ledóchowskas Tod 1922 insgesamt fast elf Millionen Schweizer Franken, welche sie zum Großteil unter den in Afrika tätigen Missionen verteilte<sup>28</sup>.

In diesem Zusammenhang einer Nutzung von Printmedien in der Herstellung von Beziehungen des grenzüberschreitenden Helfens ist es wichtig zu beachten, dass Missionszeitschriften nicht nur als Sprachrohr für die herausgebenden Organisationen dienten, sondern zugleich auch selbst als Tauschobjekte in eine Ökonomie der Wohltätigkeit eingebunden waren: Ledóchowska und andere machten ihren Leserinnen und Lesern stets deutlich, dass der Erwerb der Zeitschrift in enger Verbindung mit dem Zweck der Organisation stand. So betonte bereits die erste Ausgabe des *Echo* 1891 auf Seite eins: »Jede Förderung des ›Echos aus Afrika‹ – es kann nicht oft genug wiederholt werden – ist ja eine Förderung des heil. Werkes der Antislaverei selbst«<sup>29</sup>. Die Herangehensweise, Missionszeitschriften und ihre Inhalte aufs

hingegen gratuliert der Sodalität in seiner Antwort zur – offenbar neuen – englischen Ausgabe und lobt das *Echo* als »elegante Zeitschrift« (»periodico elegante«). Kardinal Girolamo Maria GOTTI an Maria Theresia Ledóchowska, 18.03.1913, APF N.S. vol. 527, Bl. 377.

24 Dazu zählten Ausgaben auf Deutsch, Italienisch, Französisch, Polnisch, Englisch, Tschechisch, Slowakisch und Ungarisch. Maria Theresia LEDÓCHOWSKA an Kardinal Girolamo Maria Gotti, 12.04.1919, APF N.S. vol. 620, Bl. 47.

25 Walter SAUER, Schwarz-Gelb in Afrika. Habsburgermonarchie und koloniale Frage, in: Ders. (Hg.), k. u. k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika, Wien u.a. 2002, S. 17–78, hier S. 77.

26 Maria Theresia LEDÓCHOWSKA an Kardinal Girolamo Maria Gotti, 12.04.1919, APF N.S. vol. 620, Bl. 47.

27 Einen hervorragenden Einblick in die rege Kommunikation von Ledóchowska mit Missionaren in Afrika gibt die Quellensammlung Clemens GÜTL (Hg.), »Adieu ihr lieben Schwarzen«. Gesammelte Schriften des Tiroler Afrikamissionars Franz Mayr (1865–1914), Wien u.a. 2004.

28 BIELAK, Maria Theresia Gäfin Ledóchowska, S. 197. Details zu den Einnahmen und der Distribution dieser Gelder können den jährlichen Berichten entnommen werden, welche die Sodalität an die zuständige vatikanische Behörde, die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, sandte.

29 *Echo aus Afrika* 1/3 (1891), S. 1.

engste mit den spezifischen Aktivitäten der herausgebenden Organisation sowie Vorstellungen von einer Art Kausalkette des Helfens zu verbinden, findet sich auch bei evangelischen Missionsgesellschaften: So machte auch die primär in Westafrika tätige Norddeutsche Missionsgesellschaft (NMG) am Titelblatt der ersten Ausgabe ihres sogenannten *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* (1840) deutlich, dass der »Reinertrag«, den sie mit der Zeitschrift erwirtschaftete, »zum Besten der Mission« sei. Ab dem Jahr 1863 floss der durch den Verkauf des *Monatsblatts* erzielte Erlös laut Vermerk auf der Titelseite in die »Invaliden-, Witwen- und Kinderkasse« der NMG und kam somit entweder ehemaligen invaliden Missionarinnen und Missionaren oder aber den auf den Missionsstationen in Westafrika lebenden indigenen Kindern zugute<sup>30</sup>.

Am deutlichsten war die Einbindung der Missionszeitschriften in eine Ökonomie der Wohltätigkeit zugunsten ferner *Anderer* in den an Kinder und Jugendliche gerichteten Missionszeitschriften<sup>31</sup>. Spätestens um 1900 gaben die meisten Missionsorganisationen eigene Zeitschriften für eine junge Leserschaft heraus<sup>32</sup>. Diese waren pädagogisch orientiert und sollten junge Christinnen und Christen für die Anliegen der Missionen begeistern und ihre aktive Wohltätigkeit fördern<sup>33</sup>. So enthielten zum Beispiel die kinderzentrierten Publikationen der St. Petrus Claver Sodalität regelmäßig konkrete Anleitungen dazu, wie auch junge Leserinnen und Leser, etwa durch das Sammeln von Spenden oder Gütern (wie zum Beispiel Kleidung, Spielsachen, Schulmaterial oder Bilder), das regelmäßige Gebet und die Anwerbung neuer Abonnentinnen und Abonnenten den als bedürftig dargestellten Kindern

30 Konkret handelte es sich bei der »Kinderkasse« um eine spezielle Form der Spendensammlung für sogenannte losgekaufte Kinder, d.h. Kinder, welche die NMG aus der Schuldknechtschaft oder Sklaverei »loskaufte«, um sie auf den Missionsstationen christlich zu erziehen. Die Kosten für den »Loskauf« und Unterhalt dieser Kinder wurden über Spenden aus der NMG finanziert. Bezeichnenderweise zählten diese »losgekauften Kinder« zu den ersten afrikanischen Personen, die von dem ersten Missionsfotograf der NMG, Christian Hornberger (1831–1881), in den frühen 1860er Jahren fotografisch abgebildet wurden. Diese Bilder wurden in Bremen in der Spendensammlung für Westafrika eingesetzt. Für eine wichtige Pionierstudie zu diesen fotografischen Arbeiten in Westafrika vgl. Paul JENKINS, *The Earliest Generation of Missionary Photographers in West Africa and the Portrayal of Indigenous People and Culture*, in: *History in Africa* 20 (1993), S. 89–118, hier S. 91–101. Für Details zur »Kinderkasse« vgl. außerdem STORNIG, *Authentifizierungen*, S. 214f.

31 Vgl. Richard HÖLZL, »Mitleid« über große Distanz. Zur Fabrikation globaler Gefühle in Medien der katholischen Mission (1890–1940), in: Rebekka HABERMAS / Ders., *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 265–294.

32 Ebd. S. 267f. Vgl. außerdem den Beitrag von Hugh MORRISON in diesem Band, S. 283–304.

33 Vgl. Michelle ELLERAY, *Little Builders: Coral Insects, Missionary Culture, and the Victorian Child*, in: *Victorian Literature and Culture* 39 (2011), S. 223–238, hier S. 229; Margot HILLEL, »Nearly all are supported by Children«: Charitable Childhoods in Late-Nineteenth- and Early-Twentieth-Century Literature for Children in the British World, in: Hugh MORRISON / Mary Clare MARTIN (Hg.), *Creating Childhoods in Anglo-World and British Colonial Contexts, 1800–1950*, London u.a. 2017, S. 163–180.

in Afrika konkret helfen können sollten<sup>34</sup>. Ähnliches lässt sich auch für den sogenannten *Missions-Kinderfreund* der NMG beobachten: Bereits das Editorial der ersten Ausgabe vom Januar 1904 erklärte der jungen Leserschaft die Zielsetzung der Zeitschrift mit dem gleichzeitigen Verweis auf die Hilfsbedürftigkeit der »armen Heiden« in Afrika und den eigenen aktiven Beitrag zur »Bekehrung« der *Anderen*<sup>35</sup>. Die jungen Leserinnen und Leser sollten durch die Lektüre zunächst »allerlei hören und lernen«:

Ihr sollt lernen, wie arm und elend die Heiden ohne Gott und ohne Jesus sind. Ihr sollt lernen, was alles dazu nötig ist, damit die Heiden Christen werden: daß sie Kirchen und Schulen haben müssen und Bücher und Bilder und noch vieles andere<sup>36</sup>.

Demnach zielten die Herausgeber zunächst vor allem darauf, den jungen Christinnen und Christen in Norddeutschland Vorstellungen von und Wissen über eine von Armut und Elend gekennzeichnete Lebenswelt in Westafrika zu vermitteln. Wenngleich Armut und Elend hier letztlich in fehlendem religiösen Wissen und Glauben wurzelten, konstruierte der *Missions-Kinderfreund* dennoch eine Vorstellung von »Bedürftigkeit«, die neben Geistigem (inklusive Schrift und Bild) auch Materielles wesentlich einschloss. Schließlich sollte die junge Leserschaft auch über die Mittel und Wege informiert werden, um sich aktiv an der Veränderung geografisch ferner Lebenswelten zu beteiligen. Die christlichen Kinder in Norddeutschland sollten durch die regelmäßige Lektüre zum wohltätigen Handeln angeleitet werden: Da die Mission sehr viel Geld kostete, so der Herausgeber weiter, sollte auch die junge Generation nach Möglichkeit regelmäßig etwas für die Mission und ihre Anliegen tun bzw. geben. Für die mobilisierende Kraft dieser Appelle waren die Konstruktion des »afrikanischen Kindes« und dessen oben ausgeführte, defizitäre »heidnische« Lebenswelt essentiell. Der Herausgeber adressierte seine Leserschaft wie folgt:

34 Vgl. zum Beispiel Wie kann sich die Jugend den Missionen nützlich machen?, in: Kleine Afrika-Bibliothek 8/2 (1902), Rückumschlag der Ausgabe ohne Seitenzahl.

35 So bemühte der Herausgeber unter anderem ein bekanntes Sprichwort, um auf den erzieherischen Effekt der frühen Einbindung von Kindern in die Praxis der Wohltätigkeit zu verweisen: »Es gibt ein Sprichwort: »was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.« Das will sagen: man muß in der Kindheit lernen, was man im späteren Leben vollbringen soll. [...] ihr sollt in der Kindheit schon in der Mission ein wenig mithelfen, damit ihr, wenn ihr groß seid, tüchtig helfen könnt, daß alle Heiden Christen werden«. *Missions-Kinderfreund* 1 (1904), S. 2.

36 Ebd.



Abbildung 1: Titelgrafik *Missions-Kinderfreund* 1 (1904).

Könntet ihr denn nicht einmal oder zweimal im Jahre, ja vielleicht alle Monat einmal einen halben Groschen oder einen ganzen Groschen oder noch mehr, wenn ihr wohlhabend seid, herausnehmen und dem Heiland schenken für seine vielen schwarzen Kinder in Afrika<sup>37</sup>?

Gleichzeitig wurden die Leserinnen und Leser dazu angewiesen, je nach Alter und Geschlecht für die Mission und die Kinder in Westafrika in ihrer Freizeit aktiv zu werden: Ältere Mädchen sollten Kleider nähen »wie die schwarzen Knaben und Mädchen sie so gerne tragen«, während der Herausgeber die männliche Jugend dazu aufforderte, Bilderbücher mit biblischen Bildern für den Versand nach Westafrika anzufertigen<sup>38</sup>. Die folgenden Ausgaben des *Missions-Kinderfreunds* berichteten hingegen über die wohltätigen Handlungen der jüngsten Leserinnen und Leser. So habe zum Beispiel ein fünfjähriger Junge drei Bälle für die Kinder in Togo gespendet und sich überdies erkundigt, ob er noch weitere Spielsachen schicken solle<sup>39</sup>. Zusammengefasst legt dies nahe, dass diese Zeitschriften weit mehr waren als gebundene Texte und Bilder. Sie können vielmehr als bebilderte Gegenstände verstanden werden, die im Alltag ihrer Leserinnen und Leser präsent waren und Wirklichkeit mitgestalteten, indem sie nicht nur Wissen über geografisch ferne Lebensverhältnisse verbreiteten, sondern auch effektiv ethische Urteile

<sup>37</sup> Ebd., S. 3.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., S. 20.

erzeugten und wohlätige Handlungen initiierten. Damit konstituierten sie Wahrnehmungen von grenzüberschreitenden Bezügen und Beziehungen des Helfens wesentlich mit.

Bereits ein erster Blick auf den *Missions-Kinderfreund* macht überdies deutlich, dass Illustrationen (d.h. Stiche und Fotografien) unverzichtbare Mittel in der populären Darstellung, Authentifizierung, Rahmung und symbolischen Stützung dieser Bezüge und Beziehungen des grenzüberschreitenden Helfens waren<sup>40</sup>. Obwohl die einzelnen Ausgaben der Zeitschrift nur vier Seiten umfassten, enthielten sie stets mindestens ein halbseitig gedrucktes Bild; überwiegend handelte es sich dabei um Fotografien aus dem wichtigsten Missionsgebiet der NMG, dem Eweland in Westafrika<sup>41</sup>. Außerdem zierte auch die Titelgrafik eine Illustration (Abbildung 1), welche von den Herausgebern offenbar als so zentral für die Rahmung und Deutung der Inhalte der Zeitschrift erachtet wurde, dass sie diese in der ersten Ausgabe im Detail erklärten. Im Zentrum der Illustration stand demnach die große Liebe von Jesus zu den Kindern, welche biblisch hergeleitet und in der Abbildung durch seine ausgestreckten Hände und den »liebreichen« Blick auf die Kinder visualisiert wurde. In ihrer Erklärung verwiesen die Herausgeber ihre Leserschaft explizit auf die universale Geltung dieser besonderen Zuneigung und Freundschaft Gottes mit den Kindern: »Aber denkt ihr wohl daran, daß er ebenso ein Freund der schwarzen und der braunen, der gelben und der roten Kinder ist, wie der weißen?«<sup>42</sup>.

Diese Idee einer universalen Nähe der Kinder zu Gott wird in der Illustration eindringlich dargestellt: Auch afrikanische (»schwarze«) Kinder werden hier in unmittelbarer Nähe zu Jesus und in vertrauensvoller Berührung mit ihm situiert. Der erklärende Text bot eine zeitlich strukturierte Interpretation der vielfältigen Interaktionen in der Abbildung, indem er betonte, dass auch »einige schwarze Kinder« Gott »bereits« »kennen« und »lieben« würden<sup>43</sup>. Damit präsentierten die Herausgeber die Christianisierung als die wünschenswerte Entwicklung auf dem westafrikanischen Missionsfeld. Diese teleologische Vision von einer – als positiv interpretierten – Entwicklung des »schwarzen Heidenkinds«, welches sich Jesus zunehmend annäherte – zu einem den christlichen Gott kennenden – »schwarzen« Kind

40 Dies galt nicht nur für die an Kinder gerichteten Zeitschriften, sondern kann für die Konstituierung einer transnationalen Wohltätigkeit im Missionskontext insgesamt konstatiert werden. Diese basierte ebenfalls wesentlich auf medial vermitteltem Wissen und bildunterstützten Kommunikationsformen. Für eine Analyse der visuellen Rahmung des *Monatsblatts* vgl. den Beitrag von Kokou AZAMEDE in diesem Band, S. 233–256.

41 Für eine umfassende Darstellung der Missionstätigkeit der NMG im Eweland, siehe ders., *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Westafrika, 1884–1939*, Stuttgart 2010.

42 *Missions-Kinderfreund* 1 (1904), S. 2.

43 Ebd.

XXXVIII. Jahrgang.

Nr. 10.

Oktober 1926.



Versandgebühr bar bezahlt.

Abbildung 2: Titelblatt *Echo aus Afrika* 10 (1926). Wenngleich hier eine Titelseite von 1926 reproduziert wurde, muss betont werden, dass die Titelseite des *Echo* von Beginn an gleich gestaltet und bildlich gerahmt wurde.

wird in der Illustration durch »weiße« Kinder initiiert, welche die »schwarzen« Kinder an der Hand nehmen, (an)leiten und zu Jesus führen. Dadurch wird die Abbildung mit dichotomen und wertenden Konstruktionen von schwarz/weiß sowie gebend/empfangend aufgeladen, welche offenbar auch für die kindliche Leserin/den kindlichen Leser um 1900 keine Erklärung benötigten, sondern zu deren Wissen über den *eigenen* privilegierten Status gegenüber *Anderen* gehörten. Dasselbe gilt auch für die deutlich sichtbare Ungleichheit zwischen den abgebildeten Kindern, welche erstens von der Hautfarbe und zweitens, im Fall der »schwarzen« Kinder, von der individuellen Nähe zu Jesus abhing, und visuell durch (stereotype) Darstellungen von Kleidung, Körperhaltung und Aktivität erzeugt wurde<sup>44</sup>. Der erklärende Text von 1904 thematisierte diese Hierarchisierung zwischen den Kindern nicht, was wiederum darauf verweist, dass diese von zeitgenössischen Leserinnen und Lesern auch ohne erklärende Worte verstanden und als selbstverständlich vorausgesetzt wurden. Stattdessen leitete der Text zu seinem Hauptanliegen über, welches – wie bereits ausgeführt – auf die Mobilisierung der Kinder und ihre aktive Unterstützung der Mission zielte<sup>45</sup>.

Titelillustrationen funktionierten in Missionszeitschriften insgesamt als wichtige Instrumente für die interpretative Rahmung des Inhalts und der medialen Kommunikation mit den jeweiligen Unterstützerguppen der herausgebenden Organisation. Im Fall der St. Petrus Claver Sodalität bildete insbesondere der Kampf gegen Sklaverei und Sklavenhandel in Afrika das zentrale Bildmotiv (Abbildung 2). Damit verwies die visuelle Gestaltung der Titelseite auf ein zentrales Moment in der Gründung der Zeitschrift, welche von Gräfin Ledóchowska seit 1888 – zunächst noch unter dem männlichen Pseudonym Alexander Halka – herausgegeben wurde. Die Anfänge der Zeitschrift stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit Ledóchowskas Begeisterung für die Aktivitäten des französischen Kardinals Charles Martial Lavigerie, der als Erzbischof von Karthago und Primas von Afrika im Jahr 1888 durch Europa tourte und für die Formierung einer internationalen (und interkonfessionellen) Bewegung zur Abschaffung von Sklaverei und

44 Für eine Analyse des visuellen Topos des lesenden Kindes in Missionszeitschriften vgl. den Beitrag von Lize KRIEL und Natalie FOSSEY in diesem Band, S. 175–205. Studierende der Geschichte an der Justus-Liebig-Universität Gießen, mit denen ich diese Abbildung im Rahmen eines Hauptseminars zu »Kolonialen Bilderwelten« im Sommersemester 2017 diskutierte, sahen sich mit Blick auf die hier – durch die unterschiedlichen Abbildungen der Kinder (und insbesondere ihrer Körperhaltung) – evozierte Vorstellung von menschlicher Entwicklung an die (heute) weit verbreiteten Visualisierungen der Evolution des Menschen erinnert.

45 Da die Titelgrafik des *Missions-Kinderfreundes* mindestens bis 1930 unverändert blieb, ist davon auszugehen, dass in Bremen breiter Konsens über diese Art der Darstellung kindlicher Beziehungen des religiösen Helfens herrschte.



Sklavenhandel in Afrika mobilisierte<sup>46</sup>. Ledóchowska, deren Familie aus dem polnischen Adel stammte und die über beste (verwandtschaftliche) Beziehungen zum hohen Klerus verfügte, schloss sich zunächst Lavigeries Ideen an und versuchte für kurze Zeit selbst, eine interkonfessionelle Bewegung auf die Beine zu stellen. Allerdings rückte sie schnell von diesem Vorhaben ab und gab ihren Aktivitäten fortan ein klares konfessionelles Profil: Mit der St. Petrus Claver Sodalität gründete sie eine exklusiv katholische Kongregation, die sowohl Laienhelferinnen als auch Ordensfrauen umfasste<sup>47</sup>. Ziel war es, durch intensive publizistische Aktivitäten Gelder für das Vorgehen der katholischen Missionen gegen Sklaverei und Sklavenhandel in Afrika zu sammeln. Symbolisch knüpften sie an eine katholische Tradition der frühen Neuzeit an, indem sie die neue Sodalität nach Petrus Claver (1580–1654) benannte, einem jesuitischen Missionar aus Spanien, der im frühen 17. Jahrhundert nach Mittelamerika gereist war, wo er für die neu deportierten Sklavinnen und Sklaven sorgte. Clavers Heiligsprechung 1888 passte sowohl in die katholische Politik dieser Zeit als auch in die Mobilisierungskampagnen Ledóchowskas. In unzähligen Pamphleten wandte sie sich an die katholische Öffentlichkeit und forderte diese als »Menschen« und als »Katholiken« dazu auf, ihre Bewegung gegen Sklaverei und Sklavenhandel zu unterstützen<sup>48</sup>. Dabei ließ Ledóchowska keinen Zweifel daran, dass die Abschaffung der Sklaverei in Afrika »Hand in Hand« mit der Christianisierung des Kontinents gehen müsse, um die Menschen nicht nur von den weltlichen, sondern auch von den sogenannten geistigen Ketten zu befreien<sup>49</sup>.

Die Titelgrafik des *Echo* macht den von Ledóchowska und anderen evozierten kausalen Zusammenhang zwischen Abolitionismus und Befreiung durch Christianisierung eindrucksvoll deutlich. Während die untere Bildhälfte mit einer Karawane von aneinander geketteten, nach unten blickenden Männern ein zentrales Motiv der katholischen Vorstellung von Sklaverei und Sklavenhandel in den muslimisch geprägten Regionen des nördlichen und östlichen Afrika reproduzierte, zeigt die obere Bildhälfte eine typische Szene von – visuell mit dem Christentum und insbesondere einer katholischen Ikonographie assoziierten – knienden Konvertitinnen und Konvertiten, die ihre Blicke nach oben richten und ein strahlendes Kreuz am Himmel anbeten. Dem Leid der Sklaven, welche Gewalt und die erzwungene Fortführung aus ihrer Heimat erdulden mussten, werden hier religiöse Erleuchtung und das

46 Zu dieser internationalen Bewegung zwischen Imperialismus und Antisklaverei vgl. Daniel LAQUA, *The Tensions of Internationalism: Transnational Anti-Slavery in the 1880s and 1890s*, in: *The International History Review* 33/4 (2011), S. 705–726.

47 Vgl. SAUER, Schwarz-Gelb in Afrika, S. 76f.

48 Alexander HALKA, *Was geht das uns an? Gedanken und Erwägungen über das Werk der Antisklaverei und die katholische Missionstätigkeit in Afrika*, Salzburg 1892, S. 9.

49 Ebd., S. 7.

christliche Versprechen von Erlösung gegenübergestellt. Während die untere Bildhälfte Leid, Gewalt und Unfreiheit zeigt, sieht die Betrachterin bzw. der Betrachter gleichzeitig oben christliche Gebets- und Glaubenspraktiken im Strahlenkranz des Kreuzes (somit eines christlichen Symbols, das nicht nur Leid, sondern zugleich auch Erlösung symbolisierte).

Stereotyp abgebildet wurde in diesem katholischen Bildprogramm stets auch die Figur des Sklavenhändlers, der, oft bewaffnet und zu Pferd sitzend, meist durch seine Kleidung und Kopfbedeckung (in Abbildung 2 mit Fes, andernorts häufig auch mit Turban<sup>50</sup>) als Muslim identifizierbar war. In visuellen Darstellungen begegnen uns Sklavenhändler oder -räuber ausschließlich als Männer mittleren Alters, welche zumeist durch Kleidung, Schmuck, Körperhaltung, Hautfarbe oder Bildunterschriften als »Araber« identifiziert wurden. Texte skizzierten sie häufig als grausam, unbarmherzig oder unmenschlich und verwiesen oft auch auf eine angebliche Bedrohung des Seelenheils der versklavten Personen im Besitz von Muslimen. Das Stereotyp des »muslimischen Sklavenhändlers« war von essentialistischen Vorstellungen geprägt und knüpfte an eine Reihe von älteren Topoi aus dem europäisch-christlichen Islam- bzw. Türkendiskurs (wie zum Beispiel Grausamkeit, Unbekehrbarkeit, Fanatismus und Intoleranz) an<sup>51</sup>. Es wurde im Zuge der Kampagnen gegen den innerafrikanischen Sklavenhandel im späten 19. Jahrhundert zu einem festen Bestandteil der katholischen Imagination von »Afrika« und war als zentrales Objekt des *Othering* in vielen populären Missionszeitschriften, darunter auch den im Herder Verlag erschienen *Katholischen Missionen*, durchweg präsent<sup>52</sup>. Bilder waren ein wichtiger Teil dieser Kampagne, weil sie nicht nur beiden, den Versklavten und den Versklavenden, ein Gesicht gaben, sondern auch mit ethnischen Zuschreibungen Nähe oder Distanz erzeugten. Der grausame Sklavenhändler wurde dabei zumeist als der *Andere* zum fürsorgenden Christen abgebildet bzw. beschrieben.

50 Ebd., S. 13. Der Stich, der eine Karawane von an den Hälsen aneinander geketteten Sklaven zeigt, welche von bewaffneten und peitschenschwingenden Sklavenhändlern durch eine karge Landschaft getrieben wurden, wurde mehrmals in den Publikationen der Sodalität gedruckt und stammte laut Angaben der Herausgeberinnen aus der Redaktion der *Katholischen Missionen* in Krakau. »Eine Sklavenkarawane«, in: *Echo aus Afrika* 5/2 (1893), S. 18, 22.

51 Die Langlebigkeit einiger dieser Topoi im europäisch-christlichen Diskurs über den Islam und dessen Konstruktion als das *Andere* des Christentums betont Felix KONRAD, Von der »Türkengefahr« zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <<http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de>> (30.06.2017).

52 Vgl. zum Beispiel die Abbildungen »Gombe und Nbassa, arabische Sklavenhändler von Kirando«, in: *Katholische Missionen*. Illustrierte Monatsschrift 31 (1903), S. 31 oder »Samory, berüchtigter mohammedanischer Emir und Sklavenräuber in Westsudan«, in: *Katholische Missionen* 35 (1907), S. 35. Ich danke Christoph Nebgen für das Zurverfügungstellen seiner Bilddatenbank zu den *Katholischen Missionen*.

## (Anti)Sklaverei als (visuelle) Topoi in Missionszeitschriften

Das Stereotyp des muslimischen Sklavenhändlers war fest in die schriftliche und bildliche Darstellung der christlichen Missionspraxis eingebunden, welche nicht von einer philanthropischen Haltung und Rhetorik zu trennen ist, die die Sklaverei der *Anderen* anprangerte und die Rettung bzw. Erlösung durch die christlichen Mächte in Aussicht stellte. Historikerinnen und Historiker charakterisierten diesen Diskurs und die Praxis des Helfens treffend als »philanthropischen«<sup>53</sup> oder »humanitären Imperialismus«<sup>54</sup>. Dieses Programm wurde von der gleichzeitigen Abgrenzung der Leserinnen und Leser von (andersgläubigen) Sklavenhaltern und ihrer Solidarisierung mit leidenden Sklavinnen und Sklaven in Afrika getragen. Folglich wurden beide Topoi – Sklaverei und Antisklaverei – meist zusammen thematisiert und jedenfalls im Kontext der Missionszeitschriften stets zusammen gedacht. Wie im Titelbild des *Echo* klar ersichtlich, ging es stets darum, die versklavten Menschen aus der Gefangenschaft grausamer Sklavenhändler zu befreien und zum Christentum zu führen. Die Aktivitäten der Missionarinnen und Missionare mussten in solchen visuellen Darstellungen nicht explizit gemacht werden, weil informierte Leserinnen und Leser über diese Bescheid wussten und sie in ihre Interpretation der Bilder im *Echo* miteinbeziehen würden. Außerdem war ihnen durch die Lektüre des *Echo* die Vorstellung vertraut, dass auch sie durch ihre Spenden und Gebete einen aktiven Beitrag zu der abgebildeten Transformation afrikanischer Lebensrealitäten leisten konnten.

Die Identifizierung (und Solidarisierung) der Leserin bzw. des Lesers mit dem leidenden Sklaven / der leidenden Sklavin war in den Missionszeitschriften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein genauso wichtiges Thema wie die Abgrenzungen von den Akteuren der Sklaverei. Diese Rhetorik funktionierte vor allem seit dem späten 19. Jahrhundert (und dem formalen Ende der »christlichen« Sklaverei in Nordamerika) wesentlich über eine neue Hierarchisierung von religiöser und »kultureller« Differenz. Der Islam wurde dabei zunehmend mit rückständiger Grausamkeit durch die Duldung oder sogar aktive Beförderung der Sklaverei assoziiert. Die Christinnen und Christen in Europa wurden hingegen in meist emotionalen Appellen dazu aufgefordert, eine »christliche« Antwort auf das Leiden von Männern, Frauen und Kindern in Afrika zu geben. So lautete zum Beispiel die erste Strophe eines Gedichts, welches offenbar in Anlehnung an das bekannte Volks- und Kirchenlied »Weißt du, wie viel Sternlein stehen« verfasst wurde, und 1901 in

53 SAUER, Schwarz-Gelb in Afrika, S. 74–78.

54 Amalia RIBI FORCLAZ, *Humanitarian Imperialism. The Politics of Anti-Slavery Activism, 1880–1940*, Oxford 2015.

der *Kleinen Afrika-Bibliothek*, einer primär an eine junge Leserschaft gerichtete »Illustrierten Monatsschrift« der St. Petrus Claver Sodalität<sup>55</sup>, gedruckt wurde, wie folgt:

Weisst du, wieviel Tränen fließen  
 Fern in Afrika zur Stund?  
 Wieviel Ketten heimlich schliessen  
 Armen Slaven Herz und Mund?  
 Vater ringt um Todesschmerzen,  
 Mutter reisst vom Kindesherzen  
 Islam's rohe Grausamkeit  
 Christenherz bedenk dies Leid<sup>56</sup>!

In diesem Sinne verorteten insbesondere die Zeitschriften der St. Petrus Claver Sodalität menschliches Leid, Not und Elend geografisch primär auf dem afrikanischen Kontinent, welcher durch seine vermeintlichen religiösen und sozialen Defizite charakterisiert wurde. Die Sodalität kreierte und verbreitete die Vorstellung von einer bestimmten Geographie von Leid und Hilfe, welche durch ein sowohl religiös als auch zivilisatorisch begründetes Nord-Süd-Gefälle bestimmt wurde. Dabei vertraten die Herausgeberinnen durchaus den Anspruch, unmittelbares Erfahrungs- oder sogar Expertenwissen zu verbreiten, welches sie aus den Briefen, Augenzeugenberichten und Fotos von Missionarinnen und Missionaren generierten. Es ist ein wichtiges Merkmal dieser Texte, dass die verschiedenen (religiösen oder sozialen) Argumentationsstränge oft ineinanderflossen und so ein Narrativ von umfassendem Leiden erzeugten. Dieses Narrativ ist für die hier untersuchten humanitären Bildpraktiken von zentraler Bedeutung, weil es den (impliziten) Deutungsrahmen bildete und dominante Interpretationen von Bildern erzeugte, welche diese fast schon automatisch in zeitlich strukturierten Imaginationen eines Vorher und Nachher ordnete.

Die Assoziation von »Afrika« mit umfassendem Leid und Mangel zog sich wie ein roter Faden durch die Publikationen der St. Petrus Claver Sodalität und anderer Organisationen. Ein fünfseitiger Artikel aus der *Kleinen Afrika-Bibliothek* von 1900 fragte unter dem Titel »Was ist Elend?« nach der geografischen Verortung der »Unglücklichsten der Unglücklichen« und erörterte, welcher Teil der Menschheit »wahrhaft elend« sei<sup>57</sup>. Die Katholikinnen und Katholiken Europas könnten dies nicht sein, da ihnen, so der Text, »das Licht

55 Der vollständige Titel lautete *Kleine Afrika-Bibliothek. Illustrierte Monatsschrift zur Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern*.

56 Gib' Antwort, o Christenherz!, in: *Kleine Afrika-Bibliothek* 8 (1901), S. 1.

57 Was ist elend, in: *Kleine Afrika-Bibliothek* 7 (1900), S. 97–102, hier S. 97.

des wahren Glaubens« leuchte und sie folglich wüssten, dass »alles Leid, aller Schmerz ein Geschenk [...] aus Gottes Vaterhand« sei, das sie »dankbar oder doch ergeben annehmen müssen«<sup>58</sup>. Deshalb litten sie niemals hoffnungslos, so der Artikel, sondern seien stets in dem Bewusstsein, dass »ein liebender Vater im Himmel« über sie wache<sup>59</sup>. Ganz anders verhalte es sich hingegen »da drüben in Afrika«, so der Text weiter, wo es Menschen gebe, »die man wörtlich elende, unglückliche Geschöpfe nennen kann«<sup>60</sup>. Diese seien von der »Nacht des Heidentums«<sup>61</sup> umfungen und litten überdies an »schauerliche[r] Hungersnoth«<sup>62</sup>, Dürre, Krankheit, mangelndem sozialen Zusammenhalt und »dem harten und grausamen Joche der Sklaverei, wie sie mit all' ihren entsetzlichen Greueln noch immer im schwarzen Erdtheile herrscht«<sup>63</sup>. Es folgten Schilderungen von verübten Gräueltaten (Menschenopfer), dem Leiden der Sklavinnen und Sklaven sowie Beteuerungen darüber, dass »in Afrika« niemand nach den Opfern dieser »grausamen« Institution und »Schandfleck des ganzen Menschengeschlechtes« fragen würde<sup>64</sup>. In dieser Darstellung waren Zuschreibungen von Schuld und Unschuld implizit stets präsent: Dies führte zu der gleichzeitigen Unterstreichungen von Hilfsaufforderungen für die Opfer von Sklaverei und Sklavenhandel sowie der Abgrenzung von Sklavenhändlern oder -haltern, welche zumeist mit dem Islam in Verbindung gebracht wurden. Zugleich leitete der Text aus dieser Darstellung konkrete Handlungsaufforderungen für die Leserinnen und Leser ab, indem er betonte, dass nur jemand, der vom »entsetzlichen Elende seiner unglücklichen Brüder und Schwestern im fernen Afrika« nichts wisse<sup>65</sup>, diesen gegenüber gleichgültig bleiben könne oder seine Spenden lieber an die Armen und Kranken Europas gebe. Denn wenngleich auch in Europa Menschen an Hunger sterben würden, so das Fazit, kämen solche Fälle dank funktionierender staatlicher und kirchlicher Einrichtungen doch nur vereinzelt vor<sup>66</sup>.

58 Ebd., S. 97f.

59 Ebd., S. 98.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 99.

63 Ebd., S. 100.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 99.

66 Ebd., S. 100.



Abbildung 3: »Ein dem Tode in der Wildnis preisgebener Sklave« in: Kleine Afrika-Bibliothek (1900), S. 83.

Diese generalisierende Assoziation von »Afrika« mit Leid und Not sowie dem Mangel »eigener« Antworten auf beides stand freilich auch in direktem Zusammenhang mit den Zielen der Sodalität. Wie bereits angedeutet, entwickelte sich diese um 1900 zu einem Förderverein für sämtliche katholischen Missionsaktivitäten auf dem afrikanischen Kontinent. Ledóchowska und ihre Sodalinnen verstanden sich als »Hilfsmissionärinnen«<sup>67</sup>, deren Aufgabe darin bestand, die katholische Öffentlichkeit für die Missionierung Afrikas zu mobilisieren und finanzielle Unterstützung zu generieren. Diese graduelle Neuausrichtung von einer primär auf die Antisklavereibewegung ausgerichteten Organisation hin zu einem Missionsverein spiegelte sich auch im *Echo*, dessen namentliche Widmung »für alle Freunde der Antislaverei-Bewegung« bereits um 1900 zugunsten der zweckorientierten Formulierung »zur Förderung der afrikanischen Missionsthätigkeit« gestrichen wurde. Trotzdem bildete der Topos der Sklaverei weiterhin einen wichtigen Bezugsrahmen, der am prominentesten in der unveränderten Titelgrafik zu beobachten ist: Diese erinnerte mit dem Bild der Sklavenkarawane nach wie vor an eine Institution, die die meisten Menschen in Europa und im Kaiserreich des frühen 20. Jahrhunderts aus verschiedenen (religiösen, ethischen, humanitären etc.) Gründen grundsätzlich ablehnten.

Zugleich blieben Abbildungen von Sklaverei und Topoi der Antisklaverei auch in den Zeitschriften wichtige Bezugspunkte und, vor allem in den afrikabezogenen Berichten, geradezu Konstanten in der Darstellung von Missionstätigkeit. Dabei lassen sich im Wesentlichen zwei Tendenzen feststellen: Zum einen bildeten Herausgeberinnen und Herausgeber das Leid der Sklaven ab. Dies geschah entweder implizit, durch die Abbildung von Sklavenhaltern oder -händlern, oder explizit, durch die Ins-Bild-Setzung versklavter Personen selbst. Die Zeitschriften enthielten neben den bereits diskutierten Bildern von Sklavenkarawanen vor allem Stiche einzelner Sklaven. Anders als die Darstellungen von Sklavenkarawanen, welche die zeitgenössischen Betrachterinnen und Betrachter in Deutschland unmittelbar entschlüsseln konnten, mussten die Abbildungen individueller Sklaven oft durch Texte als solche identifiziert werden. Sie wurden deshalb häufig in Narrative eingebunden, welche das Leid und die Entbehrungen versklavter Menschen durch den Verlust familiärer Bande und als Opfer von Grausamkeiten darlegten. So handelt es sich zum Beispiel bei der Abbildung mit der Bildunterschrift »Ein dem Tode in der Wildnis preisgebener Sklave« (Abbildung 3) um die Illustration zu einem Artikel, der im Jahr 1900 unter dem Titel »Unglaublich und doch wahr« in der *Kleinen Afrika-Bibliothek* erschienen ist. Der Text berichtet in stereotypisierenden Kategorien von einem nicht näher bestimmten

67 Vgl. Maria Theresia LEDÓCHOWSKA, Der Beruf einer Hilfsmissionärin für Afrika, Salzburg 1919.

»Negerdorf«, in dem afrikanische Eltern einem arabischen Sklavenhändler »wie auf einem europäischen Jahrmarkt« ihre nichtsahnenden Töchter verkauften, um an Importgüter wie Salz und Branntwein zu gelangen<sup>68</sup>. Doch obwohl Text und Bild sich inhaltlich nicht ergänzten und das Bild als solches völlig offenlässt, worin die Todesgefahr für den abgebildeten Mann bestand, transportiert die Zusammenstellung den Eindruck von grausamer Verlassenheit, Leid und einer völligen Abwesenheit von Fürsorge. Diese bildliche Inszenierung eines Sklaven ist schließlich auch deshalb bemerkenswert, weil sie zum einen durchaus einem weiteren Trend entspricht, demnach der Status des Versklavt-Seins zumeist durch Illustrationen erwachsener Männer visualisiert wurde, obwohl in den hier viel thematisierten Regionen im nordöstlichen und östlichen Afrika gerade junge Sklavinnen auf den Märkten hohe Preise erzielten<sup>69</sup>. Damit standen solche Abbildungen auch in Spannung zu den Texten, welche durchaus über die Schicksale geraubter und versklavter Kinder und insbesondere Mädchen berichteten.

Deutlich häufiger als die Visualisierung versklavter Personen bzw. des Status' des Versklavt-Seins war jedoch die zweite Tendenz zu finden, welche sich insbesondere in der Abbildung ehemaliger Sklavinnen und Sklaven manifestierte. Hier wurden nicht Leid und Not, sondern Rettung, Befreiung, Erleichterung und Wandel ins Bild gesetzt. Damit standen diese Bilder zunächst häufig auch in Kontrast zu dem in den Texten geschilderten Leid. So finden wir sowohl in katholischen als auch in evangelischen Zeitschriften Stiche und Fotografien von Personen unterschiedlichen Alters und Geschlechts, die durch Begleittexte und/oder Bildunterschriften als ehemalige Sklavinnen und Sklaven identifiziert wurden. Besonders häufig wurden in diesem Zusammenhang Kinder abgebildet, welche den Leserinnen und Lesern als ehemalige Kindersklaven vorgestellt wurden. Wenig überraschend wurde in diesen Darstellungen meist (implizit oder explizit) deutlich gemacht, dass die abgebildeten Personen dank der christlichen Interventionen inzwischen als gerettet gelten konnten und im sozialen Gefüge der jeweiligen Missionen ein neues Zuhause gefunden hätten. Das bedeutet, dass diesen Bild-Text-Kombinationen stets eine zeitlich strukturierte Interpretation implizit war. Das »Vorher«, wenngleich selten abgebildet, aber doch aus zahlreichen textlichen Darstellungen wohlbekannt, wurde nicht nur stets mitgedacht, sondern konstituierte den Wert dieser Abbildungen für die Missionszeitschriften wesentlich mit. Vor allem seit der Jahrhundertwende wurden entsprechende Berichte über missionarische Aktivitäten überwiegend fotografisch illustriert.

68 Unglaublich und doch wahr, in: Kleine Afrika-Bibliothek 7 (1900), S. 82–85, Zitat S. 84.

69 Joseph MILLER, Introduction. Women as Slaves and Owners of Slaves. Experiences from Africa, the Indian Ocean, and the Early Atlantic, in: Gwyn CAMPBELL u.a. (Hg.), Women and Slavery, Athens 2007 (Volume 1: Africa, the Indian Ocean World, and the Medieval North Atlantic), S. 1–42, hier S. 2.



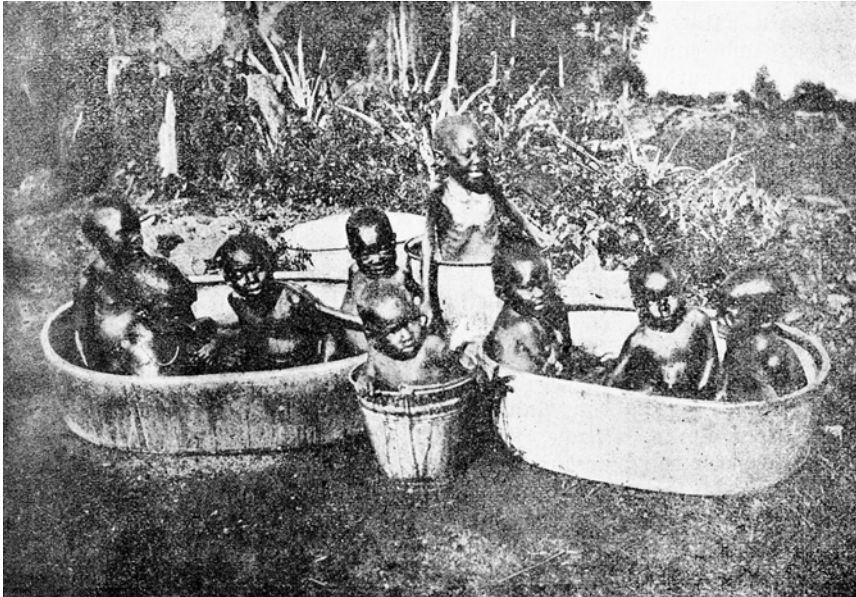


Abbildung 4: »Die kleinsten der befreiten Sklavenkinder in Lutindi im Bade«, in: Missions-Kinderfreund (1906), S. 29.

Dadurch wurde die Authentizität der Darstellungen für die Betrachterin / den Betrachter erhöht, weil Fotos u.a. als Beweise für die Echtheit der Erzählungen angeführt wurden. Betrachterinnen und Betrachter konnten auf diese Weise selbst zu Zeugen werden und gewissermaßen mit eigenen Augen die konkreten Spuren sehen, welche die Erfahrungen von Sklaverei und Mangel an den zumeist jungen Körpern hinterlassen hatten.

So enthielt zum Beispiel der *Missions-Kinderfreund* 1906 einen illustrierten Artikel über eine evangelische Sklavenfreistätte in Lutindi, damals Deutsch-Ostafrika, heute Tansania<sup>70</sup>. Der Text schilderte nicht nur die Leiden von versklavten Personen sowie die Umstände ihrer Befreiung und Aufnahme in die Mission, sondern bot auch eine entsprechende Interpretation des Bildes (Abbildung 4), einer Fotografie, die mit der Unterschrift »Die kleinsten der befreiten Sklavenkinder in Lutindi im Bade« reproduziert wurde. Die Autorin des Textes, eine Lehrersfrau aus Oldenburg, die es sich ähnlich wie Maria Theresia Ledóchowska zu ihrer Aufgabe gemacht hatte, Spenden für befreite Sklavenkinder in Ostafrika zu sammeln, präsentierte das Bild als Beweis für

70 Die Sklavenfreistätte Lutindi in Deutsch-Ostafrika, in: *Missions-Kinderfreund* 3 (1906), S. 29f.



Abbildung 5: »Robert. Wahres Abbild«, in: Kleine Afrika-Bibliothek (1911), S. 7.

den schlechten körperlichen Zustand der ehemaligen Kindersklavinnen und -sklaven: So adressierte sie die Leserinnen und Leser mit Verweis auf das Leid und die Errungenschaften der Einrichtung in Lutindi: »Wie elend manche der dort untergebrachten Kinder sind, seht ihr auf dem Bilde. Das Kind in der Mitte ist gewiß gerade erst gebracht; es ist ganz abgemagert, während die andern schon länger gepflegt worden sind.<sup>71</sup>« Blickt man jedoch genauer auf das Abgebildete, erkennt man eine durchinszenierte Komposition, welche nicht nur den mageren Körper des mittig posierten Kindes besonders in Szene setzt, sondern mit der Thematik des Badens auch Vorstellungen von Reinheit anspricht, welche sowohl im religiös-christlichen als auch im zivilisierungsmissionarischen Kontext keinesfalls neutral, sondern stark mit Werthaltungen aufgeladen und symbolisch behaftet waren<sup>72</sup>.

Diese Verwendung von fotografischen Reproduktionen als vermeintliche Beweise für die Linderung von menschlichem Leid war in den afrika-zentrierten Missionszeitschriften im deutschsprachigen Europa weit verbreitet. Die St. Petrus Claver Sodalität operierte Anfang des 20. Jahrhunderts mit impliziten oder expliziten Ansprüchen auf das Liefern »wahrer Bilder« ehemaliger Sklavinnen und Sklaven (Abbildungen 5 und 6). Dabei handelte es sich zumeist um Fotografien afrikanischer Kinder, die mit gesunden Körpern, gut ernährt und gekleidet, zum Teil in andächtiger Körperhaltung, als Illustrationen zu mehr oder weniger ausführlichen Lebensgeschichten individueller ehemaliger Sklavenkinder abgebildet wurden. Die rahmenden Narrative begannen häufig mit Darstellungen erfahrenen Leids und fanden zumeist ihren Höhepunkt an der Stelle im Leben dieser Kinder, als sie mit der Mission in Kontakt kamen und somit nicht nur Befreiung, sondern auch liebevolle An- und Aufnahme fanden<sup>73</sup>. Nicht selten wurden dabei auch konkret die Spendengelder aus Deutschland und anderen Ländern angeführt, welche, so die stete Betonung der Autorinnen, diesen Schritt zum Beispiel durch die Finanzierung des Loskaufs und Unterhalts der Kinder, überhaupt erst ermöglicht hätten. Bilder funktionierten in diesem Zusammenhang in erster Linie als visuelle Beweise, welche den Spenderinnen und Spendern mit Rückgriff auf fotografische Technik vor Augen führte, wofür ihre Gelder eingesetzt wurden und welche Verbesserungen sie in den Leben von Kindern in geografisch fernen Ländern bewirken konnten. Offenbar wurde dadurch

71 Ebd.

72 Die weitreichende Rolle von Praktiken von Sauberkeit als Indikator für gesellschaftliche Prozesse im kolonialen Kontext beschreibt Andreas ECKERT, Sauberkeit und »Zivilisation«: Hygiene und Kolonialismus in Afrika, in: Sozialwissenschaftliche Information. Geschichte Politik Wirtschaft 26 (1997), S. 16–19.

73 Die Grundidee der Narrative wird häufig bereits aus ihren Titeln ersichtlich. So erschien zum Beispiel Abbildung 5 als Illustration zu dem folgenden Beitrag: Bischof VOGT, Wie ein kleiner Schwarzer durch das Läuten der Glocken aus der Sklaverei befreit wurde, in: Kleine Afrika-Bibliothek (1911), S. 5–8.

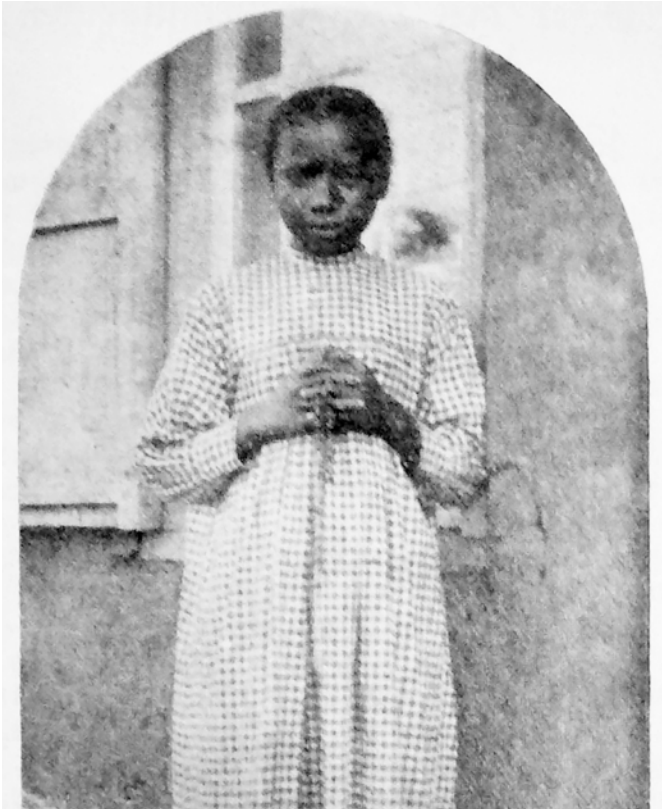


Abbildung 6: »Maria Offenberger«, in: *Das Negerkind* (1916), S. 29.

teilweise bei der Leserschaft eine konkrete Erwartungshaltung erzeugt, nach der Spenderinnen und Spender zu gewissen Anlässen sogar bestimmte Bilder ersehnten. So entschuldigte sich zum Beispiel eine gewisse Schwester Stanislaus bereits in einem Artikel in der *Kleinen Afrika-Bibliothek* von 1899 dafür, dass sie den »Wohlthäterinnen« nur Erzählungen, jedoch keine Fotografien von der Erstkommunion ehemaliger Sklavenkinder aus Landana, heute Angola, liefern konnte<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> So hieß es in dem Bericht: »Längst war es mein inniger Wunsch, Ihnen über die erste hl. Communion unserer lieben Kinder Nachricht zu geben, doch wollte ich die Photographien Ihrer kleinen Schützlinge abwarten. Umsonst! Die Bilder sind mislungen (sic!), es war bei der Aufnahme zu viel Sonne. Ich muss daher die Wohlthäterinnen dieser Kinder bitten, noch etwas länger Geduld zu haben.« Schwester Stanislaus, Einiges über unsere Pathenkinder in Landana, in: *Kleine Afrika Bibliothek* 6 (1899), S. 51–54, hier S. 51.

Insgesamt betrachtet, implizieren die Abbildungen ehemaliger Sklavinnen und Sklaven häufig auch das, was Ledóchowska und andere als die Rettung »der Afrikaner« aus der »doppelten Sklaverei« bezeichneten und womit sie neben deren faktischer Befreiung aus totaler Abhängigkeit in ihrem weltlichen Dasein auch die Abhängigkeit von – aus katholischer Sicht – »falschen« Glaubenslehren meinten. In diesem Sinne wurde die Konversion zum Christentum auch als Befreiung von den Ketten des »Irrglaubens« verstanden und dargestellt. Abbildungen kamen dabei sowohl als Beweise als auch als Symbole für religiösen Wandel zum Einsatz. In diesem Sinne wurden die – dem Anspruch nach aus der Sklaverei geretteten – Personen zumeist alleine und in jedem Fall ohne visuellen Bezug zu ihrer sozialen oder religiösen Herkunft oder einer *anderen* Religion abgebildet. Stattdessen begegnet uns ihr Anblick meist in – aus Sicht einer europäischen Leserschaft – gängigen Portraitformaten und vor neutralem oder retuschiertem Hintergrund, wodurch Eindrücke von kultureller, sozialer oder religiöser Differenz auf ein Minimum reduziert wurden. Stattdessen wurden die »geretteten« Personen oft mit deutschen christlichen Namen repräsentiert, wodurch Nähe evoziert und die Vorstellung von einer (baldigen) Konversion zum Christentum nahelegt wurden. In jedem Fall werden die Leserinnen und Leser in Europa nicht daran gezweifelt haben, dass die religiöse Bildung und Erziehung dieser Kinder eines Tages auch die Konversion zum Christentum beinhalten würde. In Zusammenschau mit den oben diskutierten Abbildungen von Sklavenhändlern kann also festgehalten werden, dass hier Solidarität mit denen erzeugt wurde, die als belehrbar und / oder bekehrbar galten, während andere – wie zum Beispiel die als nicht bekehrbar geltenden erwachsenen Muslime – als Negativfolie und permanentes *Andere* inszeniert wurden.

### Fazit: Visuelle Ordnungen des Helfens

Die Analyse der humanitären Bildpraktiken in Missionszeitschriften zeigte, dass gerade die enge Verwobenheit von religiösen und sozialen Faktoren in der christlichen Konzeption von Bedürftigkeit im Allgemeinen und Sklaverei im Besonderen eine differenzierte Auseinandersetzung mit der jeweiligen Thematik oft behinderte. Gerade der Trend zur Visualisierung beförderte – trotz aller grundsätzlich prosozialen Anliegen der Genese aktiver Hilfe und Unterstützung – die Verbreitung von – letztlich stets wertenden – Stereotypisierungen: Indem die Abbildungen häufig eine Ikonographie aufwiesen, die auf dichotomen Zuschreibungen wie zum Beispiel Täter/Opfer, Christ/Heide oder Hilfsbedürftiger/Helfender basierte, luden sie im Kontext der Zeitschriften tendenziell zu essentialistischen Interpretationen und impliziten Wertungen (wahr/falsch, unschuldig/schuldig, gut/böse

etc.) ein. Sie ließen wenig Raum für Ambivalenzen oder Abweichungen in einer komplexen gesellschaftlichen Realität, sondern produzierten Bilder von Menschen, welche diese entweder als unschuldige (Ex-)Sklavinnen und -Sklaven und potentielle Konvertitinnen und Konvertiten oder als grausame Sklavenhändler und Muslime konstruierten. Mit dieser Bildsprache und ihrer deutlichen Lenkung durch Text wollten die Herausgeberinnen und Herausgeber ihre Leserinnen und Leser in Deutschland nicht nur mit Exotik unterhalten, in religiösen Angelegenheit mahnen, über ferne Länder belehren oder ästhetisch erfreuen. Vielmehr forderten sie diese zu einem ethischen Urteil auf, welches am Ende beides bewirken sollte: die Abgrenzung von grausamen und religiös *anderen* Sklavenhändlern einerseits und die aktive Solidarisierung mit leidenden Menschen und potentiellen Christinnen und Christen andererseits. Mit der Aufforderung zur Inklusion von Afrikanerinnen und Afrikanern in die wohltätigen Handlungen von Christinnen und Christen im Kaiserreich operierten diese humanitären Bildpraktiken der Missionen zwar auf der Grundlage von christlichen Vorstellungen von menschlicher Gleichheit. Zugleich schufen sie jedoch eine visuelle Ordnung, welche auch rassistische Stereotype (re)produzierte und Wohltätigkeit fest in einer – von Paternalismus gegenüber religiös und »kulturell« *Anderen* geprägten – europäisch-christlichen Vorstellungswelt verankerte.

Dieser Befund wird umso relevanter, wenn wir bedenken, dass Missionszeitschriften in der Tat wichtige Medien in der Herstellung und Aufrechterhaltung von grenzüberschreitenden Beziehungen des Helfens waren. Sie produzierten und verbreiteten nicht nur Wissen über menschliches Leid und Not in geografisch fernen Ländern, sondern auch vielfältige Informationen über vermeintlich effektive Hilfsmaßnahmen seitens christlicher Missionarinnen und Missionare aus Europa. Dadurch schufen sie offenbar wirkmächtige (zumindest legen das die hohen Spendeneinnahmen von Organisationen wie der St. Petrus Claver Sodalität nahe) Vorstellungen von defizitären Lebensrealitäten, welche dieser Logik zufolge nur durch den Einfluss seitens christlicher Organisationen aus Europa behoben werden konnten. Die Analyse machte deutlich, dass diese Vorstellungen und ihre symbolische Rahmung bzw. Stützung nicht nur durch in Printmedien verbreiteten Text, sondern auch durch massenhaft reproduzierte Bilder geschaffen, gefestigt und verbreitet wurden. Bilder und Fotografien funktionierten in den untersuchten Kontexten in unterschiedlicher Gewichtung als Illustrationen, Beweise und Argumente in der Kommunikation zwischen einer Missionsorganisation und ihren Unterstützerguppen in Deutschland bzw. Europa. So inszeniert, produzierten die Abbildungen von diversen – in Szene gesetzten – Menschen eine aktive Reaktion ihrer Betrachterinnen und Betrachter. Deshalb sind die Missionszeitschriften nicht von der historischen Entwicklung humanitärer Bildpraktiken, d.h. einer bestimmten Verwendung und Betrachtung, von

Bildern zu trennen, die auf gewisse ethische Urteile der Betrachterin/des Betrachters zielten und potentiell wohltätige Handlungen zugunsten *anderer* Menschen mobilisierten. Indem die Zeitschriften nicht nur Bilder von Menschen aus bzw. in unterschiedlichen Weltregionen reproduzierten, sondern diese zugleich auch (wertend) interpretierten und in Beziehung setzten, schufen sie eine visuelle Ordnung, welche die humanitären Bildpraktiken – zumindest in Grundzügen – bis ins 20. Jahrhundert prägen sollte.





## Autorinnen und Autoren

Kokou AZAMEDE ist Dozent für Germanistik an der Universität Lomé und Mitglied der interdisziplinären Arbeitsgruppe zur »Deutsch-Togoischen Vergangenheit« an der Universität Lomé. Seine Forschungsschwerpunkte sind die deutschen Missionen, der deutsche Kolonialismus und die Kolonialfotografie in Westafrika.

Judith BECKER ist Professorin für Neuere Christentumsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte des Christentums als interkultureller Geschichte, unter anderem am Beispiel der Missionsgeschichte und Reformationsgeschichte sowie der frühen ökumenischen Bewegung.

Natalie FOSSEY is a lecturer in Fine Arts in the Department of Visual Arts at the University of Pretoria. Her continued engagement in her creative practise is twofold: a material engagement in / with the creative medium of graphic printmaking, and a confrontation, questioning, pondering and reflection of / on traditional conceptual themes presented in print.

Andreas FRINGS ist Studienmanager am Historischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Zu seinen Schwerpunkten zählen die Osteuropäische Geschichte mit einem besonderen Fokus auf der islamischen Geschichte Osteuropas, die spätosmanische Geschichte (vor allem der Völkermord an den Armeniern), die Hochschuldidaktik im Fach Geschichte und die Wissenschaftstheorie der Geschichtswissenschaft.

Christraud M. GEARY is Teel Senior Curator Emerita of African and Oceanic Art at the Museum of Fine Arts, Boston. She has worked extensively about history, arts and photography in the Bamum kingdom, the Cameroon Grassfields as well as in other parts of Africa.

Felicity JENSZ is a postdoctoral researcher and academic mentor within the Graduate School of the Cluster of Excellence for Religion and Politics at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Her main areas of research include colonial history, missionary history and print history.

Monica JUNEJA holds the Chair of Global Art History at the University of Heidelberg. Her research investigates transculturality and visual representation, disciplinary practices in the art history of Western Europe and

South Asia, gender and political iconography, Christianisation and religious identities in early modern South Asia.

Lize KRIEL is Associate Professor of Visual Culture Studies in the Department of Visual Arts at the University of Pretoria. Her research interest is in missionary history, book history, and increasingly, the material culture of image-and-text production.

Hugh MORRISON is senior lecturer in Education at the University of Otago, and a research associate in History at the University of Waikato. His main areas of research are religious history (focusing particularly on colonial and British world missions), and the history of childhood and youth (with a focus on British colonial contexts and on religion).

Armin OWZAR is full Professor of Modern and Contemporary History of the German Lands at the University of Paris 3 / Sorbonne Nouvelle. His research focuses on the political, social and cultural history of Central and Western Europe during the 19th and 20th centuries.

Christoph RIPPE arbeitet an einer Dissertation zu der fotografischen Sammlung der Mariannhiller Mission in Südafrika am Institut für Cultural Anthropology and Development Sociology der Universität Leiden. Zu seinen Forschungsinteressen zählen die Geschichte und Beziehungen zwischen Fotografie, Ethnologie, Museen und Missionen, vor allem im Verhältnis von Europa und dem südlichen Afrika.

Mrinalini SEBASTIAN is an independent scholar who also serves as the Site Coordinator for the Harcum College Partnership Site at Grace-Trinity United Church of Christ in Philadelphia. She is interested in exploring the global connections in the social and intellectual history of Protestant Christian communities in South India during the eighteenth and nineteenth centuries.

Katharina STORNIG ist Juniorprofessorin für Kulturgeschichte am International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Medien und internationale Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert, das Verhältnis von Geschichte und Fotografie sowie die Kulturgeschichte des Helfens und der Philanthropie.

# Abbildungsverzeichnis

Christraud M. GEARY: <i>An Innovative Ruler, Missionaries, and the Camera: Visualizing the Bamum Kingdom (Cameroon) in the <i>Evangelischer Heidenbote</i> (1906–1916)</i>	
1:	König Nyoya in Bamum neben seinem Thron, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 79 (1906), S. 36* ..... 44
2:	König Nyoya in Haussatracht, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 80 (1907), S. 42 ..... 47
3:	Zu Besuch bei König Nyoya von Bamum, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 83 (1910), S. 20 ..... 52
4:	Die ersten Brautpaare in Bamum, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 85 (1912), S. 28 ..... 54
5:	König Ndschoya von Bamum mit einer seiner Frauen, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 86 (1913), S. 4 ..... 57
6:	Kameruner Sklavin, in: <i>Der Evangelische Heidenbote</i> 89 (1916), S. 185 ..... 61
Christoph RIPPE: »Ein Spaziergang mit der Kamera«: Fotografien der Mariannhiller Mission in Natal zwischen Augenzeugenschaft und intentionalem Bildprogramm	
1:	Titelseite, in: <i>Vergißmeinnicht</i> (1910) ..... 68
2:	Titelseite, in: <i>Mariannahill-Kalender</i> (1905) ..... 70
3:	Bruder Aegidius Müller um 1900 in Mariannahills Fotografischem Atelier, CMM Archiv Mariannahill Südafrika, nicht erschlossener Bestand) ..... 73
4:	6 Illustrationen aus: Aegidius MÜLLER, <i>Ein Spaziergang mit der Kamera, in: Vergißmeinnicht</i> 28 (1910), S. 62–65, 82–84 ..... 75
5:	Digitale Inversion eines Glasnegativs, CMM Archiv Rom, nicht erschlossener Bestand* ..... 83
Mralini SEBASTIAN: <i>Visual Representation of Difference: A Connected History of an Image in a Missionary Magazine, a Discipline, and a People</i>	
1:	Die Todtenfeier der Badagas, in: <i>Der evangelische Heidenbote</i> (1872), S. 48* ..... 102
2:	Badaga Funeral, BMA, ref. no. QC – 30.010.0064 ..... 104
Monica JUNEJA: <i>Das letzte Abendmahl in der roten Wüste: Über das Nachleben christlicher Ikonen auf Weltreise</i>	
1:	Last Supper in Red Desert, Sammlung des Künstlers ..... 118
2:	Die Madonna mit dem Kind, Jahangir Album, San Diego Museum of Art ..... 121
3:	Madonna delle Grazie e l’anime del Purgatorio, Rathaus von Chieti ..... 127

\* Siehe auch Coverabbildung.

4:	Madonna mit dem Kind, Harvard Art Museums .....	129
5:	Halima stillt den Propheten Mohammed, aus: Handschrift Siyer-i Nabi, Topkapi Palast Istanbul .....	131
6:	Der ewige Schlaf von Bapuji (Gandhi), Sammlung Erwin Neumayer .....	135
7:	Come Forth, Lazarus, Privatsammlung .....	138
8:	The Flagellation of Christ, Privatsammlung .....	139

Judith BECKER: Christen, Muslime und »Heiden«: Die mediale Konstruktion *eigener* und *fremder* Religion im Basler *Evangelischen Heidenboten* und *Barmer Missionsblatt*

1:	Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß, in: Der Evangelische Heidenbote (1892), S. 45 .....	152
2:	Meria's (zu Opfern auserlesene Mädchen) in Indien, in: Das Missions-Blatt (1879), S. 85 .....	154
3:	Ein afrikanischer Zauberdoktor, in: Das Missionsblatt (1891), S. 76 .....	157
4:	Gottesdienst im Tempel Fumiao zu Han-tschung-fu, in: Das Missionsblatt (1883), S. 20* .....	159
5:	Predigt eines eingeborenen Missionars vor einem afrikanischen König in Lagos (Westafrika), in: Das Missionsblatt (1887), S. 28 .....	160
6:	Ein König der Ovambo. Eva Maria, der Erstling der Ovambo, in: Das Missionsblatt (1885), S. 13 .....	164
7:	Die gefangenen Missionare vor dem König Karakari in Kumase, in: Der Evangelische Heidenbote (1875), S. 67 .....	168

Lize KRIEL/Natalie FOSSEY: The »reading African« in the Hierarchy of Others as  
Visualised in the Periodical *Der Missionsfreund*, early 20th Century

1a:	Mankopanes Felsenburg, in: Der Missionsfreund (1902), S. 4 .....	186
1b:	Eingeborene Heiden (Basutho) in Transvaal bei Malokong, in: Der Missionsfreund (1902), S. 5 .....	186
2a:	Haus eines Berliner Missionars in Nord-Transvaal, in: Der Missionsfreund (1910), S. 4 .....	187
2b:	Haus und Hof der Eingeborenen in Nord-Transvaal, in: Der Missionsfreund (1910), S. 5 .....	187
3a:	Missionary Giesekke with African learners, in: Der Missionsfreund (1911), S. 59; Pastor Bopape, in: Der Missionsfreund (1916), S. 2 .....	190
3b:	An East African scene, in: Der Missionsfreund (1902), S. 45; a West African scene, in: Der Missionsfreund (1905), S. 59 .....	191
4a:	Missionar, vor Heiden in Afrika predigend, in: Der Missionsfreund (1904), S. 45 .....	194
4b:	Missionar predigt den Heiden in Südafrika, in: Der Missionsfreund (1909), S. 75 .....	195
4c:	Missionar, vor Heiden predigend, in: Der Missionsfreund (1915), S. 3 .....	196

5a:	Schwarzer sein Kind lehrend, in: <i>Der Missionsfreund</i> (1897), S. 4 .....	198
5b:	Eingeborene (Heiden) in Nord-Transvaal, in: <i>Der Missionsfreund</i> (1897), S. 4f. ....	200
6:	Weihnachten in Südafrika, in: <i>Der Missionsfreund</i> (1897), S. 93* .....	201

Armin OWZAR: Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900

1:	Miss. Althaus und seine Kostschüler in Mamba, in: <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> 145 (1901), S. 109* .....	214
2:	Kostschüler und Missionsgeschwister in Jimba. Die Brüder Luckin, Mendner u. Brutzer, Br. Pfitzinger u. Frau, in: <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> 180 (1902), S. 325 .....	214
3:	Suaheli-Kostschüler in Jimba, in: <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> 160 (1901), S. 487 .....	216
4:	Die Schule beim Häuptlingsgehöft in Madschame. Der Schulgehilfe Stefano beim Unterricht, in: <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> 197 (1903), S. 83 .....	216
5:	Kinder beim Schulunterricht in der Missionsstation in den Usambara-Bergen, in: Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Walther Dobbertin, Bild 105-DOA0184, URL: < <a href="http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/_1490538106/">http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/_1490538106/</a> > (28.3.2017) .....	218
6a:	Jakobo Ngombe mit Schülern, in: Siegfried DELIUS, <i>Gute Saat auf hartem Boden. Bilder aus der Missionsarbeit in Tanga</i> , Bielefeld <sup>2</sup> 1911, S. 69 .....	223
6b:	Eine Klasse der Regierungsschule in Tanga, in: DELIUS, <i>Gute Saat</i> , S. 36 .....	224

Kokou AZAMEDE: Vom »Heidentum« zum Christentum? Die Evangelisierung im westafrikanischen Missionsgebiet des Ewe-Landes in Missionsbildern, 1884–1914

1:	Titelblatt, in: <i>Monat-Blatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft</i> (1897) .....	234
2:	Titelblatt, in: <i>Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft</i> (1904) .....	238
3:	Die Schule in Gobe mit Lehrer Th. Asieni, in: <i>Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft</i> (1908), S. 110 .....	242
4:	Ewe-Arbeiter aus Waya, in: <i>Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft</i> (1897), S. 92 .....	245
5:	Ewe-Christinnen Mathilda Yawo, geb. Asieni und Mina Onipayede, in: <i>Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft</i> (1897), S. 92 .....	245
6:	Pastor Samuel Quist, im europäischen Anzug, StAB, 7, 1025-Fotos 1918 .....	253

Felicity JENSZ: Hope and Pity: Depictions of Children in Five Decades of the *Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt*, 1860–1910

1:	Die Waisenschule in Cuddalore, in: <i>Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt</i> 11 (1866), S. 168f. ....	267
----	---	-----

2:	Die Missionsschule in Jimba, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 22 (1893), S. 431 .....	270
3:	Die Kostschüler in Madschame, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 10 (1899), S. 205 .....	273
4:	Ein Wakamba-Geschwisterpaar, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 14 (1898), S. 277 .....	274
5:	Ndzâu, Koloboi und Kawalo, drei Schüler in Ikutha, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 20 (1898), S. 403 .....	277

Hugh MORRISON: Colonial Archives: Protestant Missionary Magazines, Images, and Children

1:	Some Christian Girls of Jagadhri, Daughters of Pastor Mukerji, in: Break of Day 6 (1919), S. 9 .....	290
2:	Group of Māori Mission Sabbath School Children, in: Break of Day 12 (1911), Titelseite .....	291
3:	The Picton Hive, in: Break of Day 11 (1912), S. 9 .....	291
4:	Our Young Folks in Canton, in: Break of Day 5 (1914), S. 3 .....	294
5:	St Andrew's Busy Bees Group, Dunedin 1918, in: Break of Day 11 (1918), S. 5 .....	296
6:	Miss Anderson and her »little Chinese friends«, 1910, in: Break of Day 5 (1910), S. 9 ...	299

Andreas FRINGS: Beredtes (visuelles) Schweigen? Kommunikative Leerstellen im Bild des osmanischen Armeniers in den *Katholischen Missionen* bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges

1:	Msrgr. Chiureghian, Erzbischof von Trapezunt, in: Die katholischen Missionen 3 (1875), S. 129 .....	314
2:	Msrgr. Tilkian, armenischer [r.-k.] Bischof von Brussa, in: Die katholischen Missionen 14 (1886), S. 97* .....	315
3:	Teilansicht von Tschepui, eines armenischen Städtchens, in: Die katholischen Missionen 44 (1915–1916), S. 108 .....	318
4:	Flußlandschaft bei Dendil, Armenien, in: Die katholischen Missionen 44 (1915–1916), S. 109 .....	318
5:	Ein armenisches Dorf, in: Die katholischen Missionen 45 (1916–1917), S. 11 .....	319
6:	Armenierin mit ihren Kindern. (Nach einer Photographie), in: Die katholischen Missionen 24 (1896), S. 56 .....	320
7:	Armenisch-katholische Familie, in: Die katholischen Missionen 34 (1905–1906), S. 164 .....	320
8:	Eine armenische Familie, in: Die katholischen Missionen 44 (1915–1916), S. 109 .....	322
9:	Heimkehr von der Sommerweide. Armenien, in: Die katholischen Missionen 44 (1915–1916), S. 113 .....	322
10:	Ein Armenier, in: Die katholischen Missionen 45 (1916–1917), S. 13 .....	323

11:	Vertheilung von Liebesgaben an arme Armenier am Karsamstage 1896 zu Trapezunt. (Nach einer von den hochw. Patres Kapuzinern eingesandten Photographie), in: Die katholischen Missionen 24 (1896), S. 56 .....	325
12:	Pensionat der Josephsschwestern in Adana, nach dem Brande, in: Die katholischen Missionen 37 (1908–1909), S. 275 .....	326

Katharina STORNIG: Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften

1:	Titelgrafik, in: Missions-Kinderfreund 1 (1904) .....	339
2:	Titelblatt, in: Echo aus Afrika 10 (1926) .....	341
3:	Ein dem Tode in der Wildnis preisgegebener Sklave, in: Kleine Afrika-Bibliothek (1900), S. 83 .....	348
4:	Die kleinsten der befreiten Sklavenkinder in Lutindi im Bade, in: Missions-Kinderfreund (1906), S. 29 .....	351
5:	Robert. Wahres Abbild, in: Kleine Afrika-Bibliothek (1911), S. 7 .....	352
6:	Maria Offenberger, in: Das Negerkind (1916), S. 29 .....	354





# Register<sup>1</sup>

## Ortsregister

- Accra 236  
Adana 312, 324, 326f.  
Afrika / Africa 13f., 17, 25, 29, 37, 64, 98,  
99, 147, 155f., 166f., 171, 182, 192, 197,  
202, 204, 219, 236f., 249–251, 260, 269,  
273, 276, 279f., 295, 300, 331f., 334f.,  
338, 342–347, 349  
– Nordafrika / North Africa 343  
– Ostafrika / East Africa 9, 28, 179, 191, 193,  
213, 227–229, 261, 272, 275, 279, 287, 343,  
350f.  
– Südafrika / South Africa 9, 189, 192, 197,  
200f., 268  
– Westafrika / West Africa 9, 36, 38, 40,  
56, 98, 160, 191, 227, 233, 236, 237, 240,  
246, 337–340  
Ägypten 126  
Aleppo 310  
Amerika / America 14f., 17, 329  
– Mittelamerika / Middle America 343  
– Nordamerika / North America 11, 285f.,  
331, 345  
– Südamerika / South America 13  
– USA 263, 329  
Anatolien 308, 311f., 316  
Angola 354  
Ani 308  
Armasch 313, 316  
Armenien 9, 308, 310, 312, 317f., 322  
Arkona 193  
Asien / Asia 13–15, 17, 25, 147, 156, 167, 171,  
331, 334  
– Südasien / South Asia 95, 125, 132, 134,  
137  
– Westasien / West Asia 125, 134  
Bali 41f., 43, 53  
Bamenda 41, 50f.  
Bamoom → Bamum  
Bamum, Königreich 21f., 30, 35, 37–46, 48,  
50–58, 62–64  
Bangalore 192  
Banyo 48  
Barmen 149  
Basel 39, 41, 46, 54, 60, 92, 96, 106f., 149f.  
Beirut 310  
Belgisch-Kongo → Kongo  
Berlin 178, 182, 200, 204, 210  
Boer Republic of the Transvaal  
→ Transvaal  
Bonaku 46  
Botshabelo 184, 185, 189, 203  
Bremen 337, 342  
Britisch Indien / British India → Indien  
Britisch Uganda / British Uganda  
→ Uganda  
Buea 50f.  
Bursa 313  
Calabar 42  
Cannstatt 39  
Cape Coast 236  
Chennai 112, 279  
China 9, 99, 161, 172, 179, 189, 192, 287f.,  
290, 292, 294, 297, 300f., 334  
Chombala 99  
Coorg 99, 150  
Cuddalore 263, 267f., 269, 270  
Daressalam 210  
Dendil 318f.  
Deutsch-Ostafrika (DOA) / German East  
Africa 13, 25, 28, 210, 212, 213, 217f.,  
220, 222, 225f., 230f., 261f., 271, 273,  
279, 351  
Deutsch-Südwestafrika → Namibia  
Deutsches (Kaiser)Reich → Deutschland

1 *Kursiv* gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

- Deutschland 9, 13f., 16f., 25f., 29–32, 38f.,  
 42, 45, 49–51, 53f., 65–67, 69, 76, 88, 92,  
 96, 117, 151, 158, 176, 179, 181f., 192, 219,  
 240, 246, 249, 252, 263, 269, 276, 283,  
 285–287, 305f., 317, 328, 331, 332, 334,  
 338, 349, 353, 356  
 Dharwar 99  
 Douala 46, 50f.  
 Dresden 261  
 Duala Limbe → Douala  
 Dunedin 288, 296  
  
 East Griqualand 66  
 Edinburgh 269  
 Elsass 215  
 England 95, 331  
 Erzerum 313  
 Etschmiadzin 308, 310  
 Europa/ Europe 11, 14–17, 22, 31, 35, 37,  
 45, 51, 53, 59, 69, 72, 87f., 93, 95, 125f.,  
 145, 149, 167, 183, 209f., 212, 235, 244,  
 249, 251, 285f., 312, 324, 342, 345, 347,  
 349, 353, 355f.  
 Eweland 233, 236f., 239, 246, 247, 249, 254,  
 340  
  
 Fatehpur Sikri 125, 130  
 Fayum 126  
 Frankreich 69, 210  
 Fumban 21, 38f., 41–43, 45, 49, 51f., 55,  
 58–60, 62  
  
 Gabun 236  
 Gambia 36  
 Gauteng 175  
 German Empire → Deutschland  
 Ghana 13, 20, 36, 169, 236, 240  
 Goa 125  
 Gobe 242  
 Goldküste/ Gold Coast → Ghana  
 Gombero 225  
 Grassfields 37, 39–41, 54  
 Großbritannien 11, 28, 263, 284, 286, 330  
 Guangzhou (Canton) 292, 300  
  
 Hamburg 236  
 Han-tschung-fu 159  
 Hesbach 39  
 Ho 247  
  
 Honnavar → Honor  
 Honor 99  
  
 Ikutha/ Ikusa 261, 272, 277–279, 280  
 Imperial Germany → Deutschland  
 Indien/ India 9, 13, 23f., 28, 30, 36, 92, 98,  
 99, 107, 112, 117, 128, 132, 136, 153–156,  
 166, 189, 199, 259–261, 264, 267–269,  
 271–273, 275f., 279f., 287f., 290, 292,  
 297, 329  
 – Nordindien/ Northern India 118, 287,  
 294  
 – Südindien/ South India 23, 94, 100,  
 107, 112  
 Istanbul 310f., 316  
  
 Jagadhri 290, 292  
 Jerusalem 181  
 Jimba 214–217, 261, 270–272  
 Judea 181  
  
 Kadanadu 105  
 Kādtanëri 264  
 Kaiserreich → Deutschland  
 Kalkutta 136  
 Kamerun 13, 30, 35, 37, 42, 59f–62, 193, 333  
 Karthago 342  
 Katar 118  
 Kateri 107  
 Kaukasus 308  
 Kayseri 327  
 Kenia 222  
 Keta 247, 254  
 Kilikien 310f., 313  
 Köln 66  
 Kongo 213, 330  
 Konstantinopel → Istanbul  
 Korisko → Gabun  
 Kudelur → Cuddalore  
 Kumase 168f.  
 Kurgland → Coorg  
 Kuti 52  
  
 La Trappe 69  
 Lagos 160  
 Lahore 137  
 Landana 354  
 Leidringen 39

- Leipzig 261f.  
 Libanon 311  
 Limpopo 175  
 Lissabon 330  
 Lutindi 351, 353  
  
 Madras → Chennai  
 Madschame 216f., 261, 267, 272f., 275  
 Madura 271  
 Mailand 119  
 Malatia 313  
 Malokong 186, 188  
 Mamba 213f., 261, 266  
 Mangalore 106  
 Manjeri 98  
 Mankopane 186, 188  
 Mariannahill 22, 65f., 69, 71–77, 79f., 84,  
     87–89  
 Mekka 133, 152  
 Middelburg 180  
 Mittelmeerregion 125f., 133  
 Moschi 261, 266, 273, 279  
 Mpumalanga 175  
  
 Naher Osten 13, 152  
 Natal 65f., 69, 84, 200  
 Namibia 165, 197  
 Neue Hebriden 287f., 290, 292, 294,  
     297f.  
 Neuseeland 28, 30, 283f., 286f., 289f., 292,  
     294, 298, 300, 303  
 New Hebrides → Neue Hebriden  
 New Zealand → Neuseeland  
 Ngasi 218  
 Nigeria 36, 236  
 Nilgiri Hills 23, 94, 97, 99f., 101, 105–108,  
     110f., 113  
 Nordinsel → North Island  
 North Island 292  
 Notse 236  
  
 Österreich 30  
 Oldenburg 351  
 Orient 308, 316  
 Osmanisches Reich 13, 29, 305, 306,  
     307–312, 317, 328  
 Osnabrück 269  
 Ozeanien 147, 171  
  
 Papua 283  
 Papua Neuguinea 261  
 Papua New Guinea → Papua Neuguinea  
 Paris 112  
 Peki 236–239, 242  
 Persien 308  
 Pondicherry 136  
  
 Rom 112, 125f., 310f., 328, 332  
 Russland 311  
  
 Salzburg 335  
 Samaria 181  
 Sambia 213  
 Samoa 283  
 Sassun 312  
 Schweiz 30, 60, 92  
 Sekhukhuneland 193, 200  
 Senegal 36  
 South West Africa → Namibia  
 Spanien 330, 343  
 St. Wendel, Mariannahill 72, 75f., 85  
 Südafrika 13, 22, 25, 30, 67, 69, 78, 87f.,  
     170, 179, 183, 175f., 180, 203 → Natal,  
     Transvaal  
 Sudan 344  
 Sumatra 158  
 Switzerland → Schweiz  
 Syrien 306  
  
 Tabriz 134  
 Tamil Nadu 94, 267  
 Tanga 222, 224f.  
 Tanganjika 210, 212, 222, 227, 229  
 Tansania 213, 222, 266, 351  
 Tarsus 326  
 Tewah 166  
 Thutloane 188  
 Togo 13, 16, 26, 60, 233, 236, 239–241, 250f.,  
     339  
 Tokat 327, 328  
 Trabzon 313f., 325, 327  
 Tranquebar 261  
 Transvaal 175f., 181–190, 193–196, 199f., 202,  
     204  
 Trapezunt → Trabzon  
 Trient 119, 128  
 Tschepui 318f.

Tschombala → Chombala  
Tübingen 92

Uganda 161, 289

Usambara 218

Utakamund 105

Vanuatu 287

Victoria 50

Waya 245, 248

Westheim (Württemberg) 242, 248, 250f., 254

Würzburg 69

Wuga 218

Württemberg 92, 233, 248f.

Yaoundé 38

Zululand 200

## Personenregister

Abdülaziz (Sultan) 309

Abdülhamid II. (Sultan) 309, 312

Abdullahyan, Hovsep 309

Abdullahyan, Kevork 309

Abdullahyan, Viçen 309

Abu'l Hasan 120

Acke, Hanna 35, 177

Aegidius (Bruder in  
Mariannahill) → Müller, Joseph

Agokoli (König der Ewe) 236

Ah Shaai (chinesischer Teenager) 299

Akbar (Großmogul von Indien) 125

Althaus, Gerhard 213–215

Anderson, Margaret 299–301

Andon Bedros IX. Kardinal Hassunian  
(Patriarch von Kilikien und erster  
Kardinal der Armenisch-Katholischen  
Kirche) 313

Angelina (Tochter von Pastor Mukerij) 292

Anstein, Hans 40

Ardzivian, Abraham (Erzbischof von  
Aleppo) 310

Arendt, Hannah 260

Asieni, Renatus Theophil 242, 248

Auguste Viktoria (Kaiserin des Deutschen  
Reiches) 219

Bacmeister, Pauline 104

Baeta, Robert (Ewe-Student) 252

Basawan (indischer Miniaturmaler) 120f.,  
130

Baudelaire, Charles-Pierre 74

Becker, Carl Heinrich 221, 229

Benedikt XIV. (Papst) 310

Benjamin, Walter 74

Berger, John 91, 94

Bernhard von Clairvaux 128

Betei, Lena 215

Bichitr (indischer Miniaturmaler) 120

Binder, Johann 249–251

Blaschke, Olaf 208

Blumhardt, Christian Gottlieb 96

Bonnus (Schüler der Waisenschule in  
Cuddalore) 269

Bopape, Philippus 190, 193

Bourdieu, Pierre 207

Bowersox, Jeff 285, 295

Brutzer, Ernst Martin 214f.

Bryant, Alfred T. 77

Bühler, J. Michael 107f., 110f., 113

Bultmann, Lüer 236

Burke, Peter 65

Chiureghian, Ioannes 313f.

Christian (Schüler der Waisenschule in  
Cuddalore) 269

Claver, Petrus 343

Damang Murai 166

Dambong Njaring 166

Daniel (Gärtner der Waisenschule von  
Cuddalore) 268

Davies, Herbert 300f.

Decker, John Parkes 36

- Delius, Siegfried 222, 224f., 229  
 Dell' Amatrice, Cola → Filotesio, Nicola  
 Derema, Nji 56  
 Dickens, Charles 96  
 Dinkelacker, Ernst 46  
 Dobbertin, Walther 218  
 Dube, Saurabh 123  
 Dunae, Patrick 285  
 Duntze Rablinghausen, Hermann 235  
 Dzyanda (Konvertiertes Kind aus Ikutha) 278
- Ernst, Ferdinand 42f.  
 Errel, Lotte 300  
 Erzberger, Matthias 317  
 Eva Maria (»Erstling der Ovambo«) 164f.  
 Ewald, Georg Heinrich 107
- Fehrenbach, Heike 329f.  
 Feist, Klara 192  
 Filotesio, Nicola 127  
 Flato, Carl 236  
 Florence (Tochter von Pastor Mukerij) 292  
 Foucault, Michel 94  
 Franziskus von Assisi 137  
 Frazer, James 112f., 114  
 Freedberg, David 125  
 Frobenius, Leo 84
- Gandhi, Mahatma 135f.  
 Geary, Christraud 294  
 Georgiana (Tochter von Pastor Mukerij) 292  
 Geprägs, Anna 50, 58, 59  
 Geprägs, Johann Christoph 49, 50, 54f., 58, 59  
 Ghazan, Mahmud 134  
 Ghosh, Bishnupriya 123f., 136  
 Giesekke, Ludwig 190, 193  
 Göhring, Margarethe 42, 52, 54, 58  
 Göhring, Martin 39, 41, 42f., 45f., 48, 50, 52, 54f., 58f.  
 Göhring, Martin d.J. 52, 54  
 Gombrich, Ernst 65  
 Gotti, Girolamo Maria (Kardinal) 335f.  
 Graebner, Fritz 78  
 Graf, Jens 236  
 Grant, Frederick 36
- Graul, Karl F.L. 212  
 Grütznert, Heinrich 186  
 Gullestad, Marianne 260, 265, 268, 272
- Halka, Alexander → Ledóchowska, Maria Theresia  
 Hall, Stuart 91f.  
 Harkness, Henry 106, 111f.  
 Harries, Alice 330  
 Henriques, Henrique 125  
 Hobsbawm, Eric 208  
 Hockings, Paul 94, 110f., 113, 114  
 Hoffmann, Carl 181, 193–196, 200  
 Hofmann, Missionar 272  
 Hohner, Matthias 52  
 Holert, Tom 18  
 Honoré, Abraham 286  
 Hooper, Willoughby Wallace 279  
 Horen I. Achekian 316  
 Hornberger, Christian 247, 337  
 Husain, Maqbool Fida 118–120, 137
- Ibrahim → Njoya  
 Isaak (Schüler der Waisenschule in Cuddalore) 269  
 Itana (»König von Ovambo«) 165
- Jäckel, Martin 193  
 Jahangir (Herrscher des Mogulreiches) 120f., 125  
 Janssen, Arnold 334  
 Jayaprakash, Belle 113  
 Jelleri (Schüler der Waisenschule in Cuddalore) 269  
 Jenkins, Paul 98, 101, 103, 179, 264f.  
 Jenz, Felicity 35, 96
- Karakari (»König in Kumase«) 168  
 Kargopoulo, Vasilaki 309  
 Katharina (Frau aus Mariannhill) 86  
 Kaundinya, Anandrao 106f.  
 Kawalo (Konvertit aus Ikutha) 277f.  
 Khanna, Krishen 137–140  
 Klara (Diakonisse) → Feist, Klara  
 Knak, Siegfried 182  
 Koata, Salomo 186, 188  
 Koloboi / Koroboi (Konvertit aus Ikutha) 277f.

- Korkoruni, Leon 313  
 Krause, Arno 214  
 Kühl, Robert F.H. 188  
 Kühne, Johannes 169  
 Kühnle, Ernst 59  
 Kwadzo De (König von Peki) 237–239  
 Kwadzo De II. (König von Peki) 237
- Langbehn, Volker 295  
 Latour, Bruno 117  
 Lavigerie, Charles Martial (Kardinal,  
 Erzbischof von Karthago, Primas von  
 Afrika) 332, 342f.  
 Lay (Prediger in China) 300f.  
 Ledóchowska, Maria Theresia 334–336,  
 342f., 349, 351, 355  
 Leimenstoll, Johannes Immanuel 46, 51  
 Leo XIII. (Papst) 306  
 Leopold II. (König von Belgien) 330f.  
 Leonardo da Vinci 119  
 Luckin, Karl 214f.  
 Lumwe, Yakobo / Jakobo 222f., 225, 230  
 Luschan, Felix von 78, 221  
 Lutterodt, Frederick Richard Christian 36  
 Lutz, Friedrich 39, 43, 48
- Maksudyan, Nazan 306  
 Manguel, Alberto 105  
 Margarethe → Ngutane  
 Marmarian, Paul 313  
 Martha (afrikanische Frau) 202, 203  
 Martha Munga (Tochter von König Njoya)  
 59  
 Martin (Lehrer in Jimba) 271  
 Meinhof, Carl 220f., 229  
 Melchideschian, Stephan 313  
 Mendner, Richard 214f., 216, 217  
 Merensky, Alexander 181, 200f.  
 Metz, J. Friedrich 108–111, 113  
 Mitchell, William John Thomas 177  
 Mögling, Herrmann 106f.  
 Mukerji (Pastor aus Indien) 290, 292  
 Müller, Emil 265  
 Müller, Joseph, später Bruder Aegidius 22f.,  
 65–89
- Ndayie (Ehefrau von König Njoya) 56f.  
 Ndschoy → Njoya
- Ndzāu (Konvertit aus Ikutha) 277f.  
 Ng'ombe → Lumwe, Yakobo / Jakobo  
 Ngutane (Tochter von König Njoya) 56, 60  
 Njapundunke (Mutter von König Njoya) 38,  
 42, 46, 52  
 Njoya → Njoya  
 Njoya (König von Bamum) 22, 30f., 37–64  
 Nsangu (Vater von König Njoya) 50  
 Nyoya → Njoya
- Oehler, Theodor Friedrich 46  
 Oettli, Walter 59  
 Offenberger, Maria 354  
 Onipayede, Benjamin 248  
 Onipayede, Mina 245, 248  
 Ostwald, Martin 222
- Pasma → Ngutane  
 Paul, Carl 226, 261  
 Pfanner, Franz 74, 83  
 Pfitzinger, Heinrich 214f.  
 Pfitzinger (Frau von Heinrich Pfitzinger)  
 214f.  
 Philippine (Frau aus Mariannahill) 86  
 Poe, Edgar Allan 74  
 Pöka (Tochter von König Njoya) 62  
 Prochaska, Francis 298
- Quist, Samuel 253f.
- Rafael, Vicente 123  
 Ramaila, Epaphras Mogagabisi 204  
 Ramsay, Hans 41–43, 51  
 Ramseyer, Fritz 169  
 Ramseyer, Rose 169  
 Rashid al-Din 134  
 Rechenberg, Albert von 229  
 Reichgelt, Marleen 271  
 Richter, Julius 220f.  
 Riemenschneider, Johann 286  
 Robert (ehemaliges Sklavenkind) 352  
 Rodogno, Davide 329f.  
 Rohrbach, Paul 52
- Saam Toh (Tochter von Prediger Lay) 300f.  
 Sankhobe, Moses 187–189  
 Sarah (Tochter von Pastor Mukerij) 292  
 Schaffer, Johanna 19

- Schreiber, August Wilhelm 240f.  
 Schultze, Erich 229  
 Schwarz, Eugen 39, 54f., 58  
 Sébah, Pascal 309  
 Seitz, Theodor 50  
 Sekoto, Gerard 203  
 Selvina (Tochter von Pastor Mukerij) 292  
 Shri Halkeri (Heiliger) 156  
 Silas (Schüler der Waisenschule in Cuddalore) 269  
 Sliwinsky, Sharon 329f.  
 Spitzweg, Carl 72  
 Stanislaus (Schwester der St. Petrus Claver Sodalität) 354  
 Stefano (Schulgehilfe in Madschame) 216f., 273, 275  
 Stephanos Bedros X. Azarian (10. Armenisch-katholischer Patriarch von Kilikien) 313  
 Stichweh, Rudolf 150  
 Stössel, Walter 52  
 Stolz, Karl Friedrich 43  
  
 Thomas, Nicholas 81  
 Thurston, Edgar 112f.  
  
 Tiburtius (Bruder in Mariannahill) 72, 76, 81f.  
 Tilkian, Pierre 313, 315  
 Turian, Elisäus 313  
  
 Vokes, Richard 289  
  
 Waldenfels, Bernhard 146  
 Warburg, Aby 124  
 Warneck, Gustav 226  
 Weber, Leonard 66  
 Weber, Simon 310  
 Weichert, Ludwig 221, 222  
 Weigle, Gottfried 104  
 Wilhelm II. (Kaiser des Deutschen Reiches) 45, 219  
 Wohlers, Johann 286  
 Wolf, Lorenz 236–239  
 Wolpert, Gerard 84  
 Wuhrmann, Anna 39, 54f., 58–60, 62f.  
  
 Yawo, Mathilda (geb. Asieni) 245, 248  
  
 Zahn, Franz Michael 240f., 243f., 246–248, 251f., 254  
 Zierenberg, Malte 19

## Zeitschriften

- Allgemeine Missionszeitschrift 184  
 Amtsblatt der Basler Mission 36f.  
 Aus zwei Welten. Blätter für Evangelischen Frauendienst in China und Afrika 179  
  
 Barmer Missionsblatt 24, 145, 147–149, 151, 154, 157, 159–165, 171–172  
 Berliner Missionstraktate 179  
 Boy's Own Paper 285  
 Break of Day 283, 284, 287–299, 303  
  
 Cornhill Magazine 96  
  
 Das Evangelische Missionsmagazin 35  
 Das Kränzchen 285  
  
 Das Negerkind 336, 354  
 Der Bawendafreund 179  
 Der Chinabote 179  
 Der Evangelische Heidenbote 22–24, 35, 38–40, 42–45, 47–64, 92–103, 105–115, 145, 147–153, 155–158, 161f., 168f., 171, 192  
 Der gute Kamerad 285  
 Der Missionsfreund 25, 175f–177, 179–190, 192–205  
 Deutsches Kolonialblatt 40f.  
 Die Brücke 199  
 Die Gartenlaube 10, 95, 96  
 Die heilige Stadt Gottes – Illustriertes Sonntagsblatt für das katholische Volk → Stadt Gottes

- Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatschrift, im Anschluß an die Lyoner Wochenschrift des Vereins der Glaubensverbreitung 29, 305, 307, 313–315, 317–328, 344
- Die Woche 50
- Echo aus Afrika. Katholische Monatschrift zur Förderung der Antislaverei-Bewegung und der afrikanischen Missionsthätigkeit 29, 335f., 341, 343, 345, 349
- Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt 26, 28, 212f., 217f., 230, 259f., 262, 263, 264–267, 269–281, 290
- Familiäre Nachrichten (Mariannahill) 83
- Fliegende Blätter 84
- Girl's Own Paper 285
- Globus 41, 87
- Gold Cost Leader 240
- Hallesche Berichte 286
- Helping Hands Series Magazine 319
- Hosianna 179
- Household Words 96
- International Review of the Red Cross 330
- Intiya 136
- Jahresbericht der Evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel 36, 41, 51, 53, 56, 58, 60
- Katholische Missions-Propaganda. Illustriertes Monatsblatt zur Weckung und Verbreitung des Missionsgedankens 336
- Katholische Monatschrift für alle Freunde der Antislaverei-Bewegung, insbesondere für österreichische Vereinsmitglieder → Echo aus Afrika
- Kladderadatsch 84
- Kleine Afrika-Bibliothek. Illustrierte Monatschrift zur Förderung der Liebe zu unseren ärmsten schwarzen Brüdern 346, 348f., 352, 354
- Kolonie und Heimat in Wort und Bild. Organ des Deutschkolonialen Frauenbunds 10
- Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften. Eine Zeitschrift für Freunde des Christentums und der Menschheit 96
- Mariannahill-Kalender 69f., 80f., 88
- Missionsberichte 179, 180, 181, 184, 188, 202
- Missionsförbundet 177
- Missions-Kinderfreund 29, 338–340, 342, 351
- Missionsschriften für Kinder 179
- Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft 26, 233–235, 237f., 240–243, 245f., 337
- Mogoera oa Basutho (Mogoera oa Babaso / Moxwera wa Babaso) 180, 199f., 204
- Neue Missionsschriften 179
- New Zealand Missionary Record 287
- Simplicissimus 84
- Stadt Gottes 334
- The Foreign Field 183f., 192
- Tshupa mabaka a Kereke 204
- Über Land und Meer 78, 87
- Umteteli wa Bantu 205
- Vergißmeinnicht 65f., 68f., 72, 76f., 84, 87f.
- Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 107f.
- Zeitschrift für Eingeborenen-Sprache 181



## Missionsgesellschaften

- American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) 305f.
- Baptist Missionary Society 286
- Basel Mission → Basler Mission
- Basler Mission 13, 20, 21f., 35f, 38–43, 46, 49, 51, 54–56, 63f., 67, 92–94, 96, 97f., 103f., 106–109, 111–113, 145, 147, 153, 156, 169
- Berliner Mission 25, 175–177, 179–184, 187, 199, 203–205
- Berlin Missionary Society → Berliner Mission
- Church Missionary Society 283, 286
- Dänisch-Englisch-Hallesche Mission 261
- Danish-English-Halle Mission → Dänisch-Englisch-Hallesche Mission
- Evangelisch-Lutherische Missionsgesellschaft → Leipziger Mission
- Evangelische Missionsgesellschaft zu Basel → Basler Mission
- Gesellschaft des Göttlichen Wortes 334
- Leipzig Mission → Leipziger Mission
- Leipziger Mission 25, 28, 212f., 230, 259–262, 264, 266, 268, 271, 276, 278, 280
- London Missionary Society 283, 286
- Norddeutsche Missionsgesellschaft (NMG) 26, 233, 235–237, 239–241, 243, 246, 248–250, 254f., 286, 337, 340
- North German Missionary Society → Norddeutsche Missionsgesellschaft
- Presbyterian Women's Missionary Union 293
- Rheinische Missionsgesellschaft 24, 145, 147f., 165
- Societas Verbi Divini, SVD → Gesellschaft des Göttlichen Wortes
- Société des Missions Évangéliques de Paris 61f.
- St. Petrus Claver Sodalität 335–337, 342f., 344, 346, 349, 353, 356
- Verein der Glaubensausbreitung 307
- Wesleyan Methodists 183f., 192, 286

