

Fellowship MKB

Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien

Isabella Bozsa

Empfohlene Zitierweise:

Bozsa, Isabella 2019. Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien.

Basel: Museum der Kulturen Basel. <http://www.mkb.ch/de/museum/Fellowship.html>

Die Forschung zu diesem Artikel wurde mit Mitteln aus dem Georges und Mirjam Kinzel-Fonds finanziert.
Text und Abbildungen (wo nicht anders vermerkt) © Museum der Kulturen Basel

Geschenkt, gekauft, erbeutet – Missionarisches Sammeln in Kamerun und Indien¹

Isabella Bozsa

«Der Götzentempel enthält Originalgötzen, die grösstenteils ihre Geschichte haben und den Missionaren von Heiden übergeben wurden bei ihrem Uebertritt zum Christentum. Es sind also [...] Siegeszeichen des Christentums und der Mission.» (Ziegler 1912: 13)

1 Einleitung

Die ethnografische Sammlung der Basler Mission (SBM) am Museum der Kulturen Basel (MKB) umfasst mehr als 10'000 Objekte aus afrikanischen und asiatischen Ländern, Ozeanien sowie den Amerikas. Einzelne Gegenstände waren seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in zahlreichen Ausstellungen zu sehen und sind noch heute beliebte Leihgaben. Beispiele dafür sind eine grosse Holzgeschnitzte, mit Spiegeln verzierte Figur der elefantenköpfigen Gottheit Ganesha (IIa 8886) oder ein Brett mit Sklavenpeitsche und -fesseln (III 26257). Die Beispiele lassen die Bandbreite der Sammlung ebenso erahnen wie die verschiedenen Hintergründe, Kontexte, Geschichten und Erfahrungen, die mit den Objekten verbunden sind. Ansatz für die Forschung zu diesem Artikel war die Erstellung einer Art Biografie der Sammlung: Wie kamen die Objekte in die Missionssammlung? Unter welchen Bedingungen und institutionellen Vorgaben wurde in den verschiedenen Missionsgebieten gesammelt? Wer waren die beteiligten Personen, welche Aneignungsstrategien der Missionar_innen² lassen sich benennen und auf welche Reaktionen der lokalen Bevölkerung trafen sie? Welche persönlichen Motive wurden beim Sammeln verfolgt und in welchem Verhältnis stand das Sammeln zur missionarischen Tätigkeit? Wie wurde dokumentiert, was und wann nach Basel gesandt wurde? Welche Bedeutungen wurden den Objekten in der Missionssammlung zugeschrieben?

Missionssammlungen und Missionsarchive gewannen in den letzten Jahren für viele Forschungsbereiche an Bedeutung.³ Auch die vorliegende Arbeit orientiert sich an postkolonialen und globalhistorischen Ansätzen aus den Geschichtswissenschaften und der Missionsgeschichte.⁴ Das Basler Missionsmuseum war über die «ausgesendeten» Missionsangehörigen ebenso wie über den Transfer von Objekten mit den aussereuropäischen Missionsgebieten und den europäischen Kolonialmächten vernetzt. Globale Verflechtungen und Austausch-

1 Das Museum der Kulturen Basel (MKB) finanzierte die Forschung zur «Sammlungsgeschichte der Sammlung Basler Mission» mit Mitteln aus dem Georges und Mirjam Kinzel-Fonds. Ich bedanke mich bei Anna Schmid, Direktorin des MKB, für die Ermöglichung des Forschungsprojekts. Grosser Dank geht an Stephanie Lovász, Kuratorin am MKB, für die Unterstützung bei der Bearbeitung der Indiensammlung der SBM und das Lektorat des Textes. Meiner Forschungskollegin Dagmar Konrad danke ich für den fruchtbaren Austausch und die erfolgreiche Zusammenarbeit. Mein besonderer Dank gilt dem Archiv- und Bibliotheksteam der Mission 21, Andrea Rhyn, Patrick Moser und Claudia Wirthlin. Für die anregenden Gespräche bedanke ich mich bei Titayebit Galega, Parinitha Shetty, Paul und Jennifer Jenkins, Hans Knöpfli, Regine Bungartz und Gesa Grimme. Für die praktische Unterstützung meiner Kamerunreise danke ich Epiphane Kinhou, Urs Scheibler, Michaela Oberhofer und dem gesamten Team von Prescraft.

2 Im Folgenden versuche ich die ausschliesslich männliche Form nur dann zu verwenden, wenn mir bekannt ist, dass es sich um Missionsangehörige handelte, die historisch als «Männer» bezeichnet wurden. Wenn es möglich ist, dass auch Frauen oder weitere Geschlechter beteiligt waren, verwende ich das Gendergap.

3 Vgl. dazu Museum der Kulturen Basel 2015; Ratschiller & Wetjen (Hg.) 2018; Becker 2015; Grimshaw & May (Hg.) 2010; Harries 2007.

4 Purtschert & Fischer-Tiné (Hg.) 2015; Habermas & Hölzl (Hg.) 2014; Purtschert et al. (Hg.) 2012; Conrad & Randeria (Hg.) 2002; Barringer & Flynn (Hg.) 1998.

beziehungen zwischen Akteuren unterschiedlicher geografischer, sozialer und politischer Räume schlagen sich in der Sammlung und einzelnen Objektbiografien nieder. Ein akteur-zentrierter Ansatz aus der Biografieforschung und den Kulturwissenschaften rückte die Motive und lebensweltlichen Kontexte von Missionierenden und Missionierten in den Fokus.⁵ Studien zur materiellen Kultur und ethnografischen Sammlungen schärfen den Blick sowohl für die verschiedenen Bedeutungsebenen der Objekte wie auch für ihre repräsentativen Funktionen.⁶ Ausgangspunkt für diese Forschung war die archivalische Forschung im Zuge der Ausstellung «Mission possible?»⁷ und der gleichnamigen Begleitpublikation dazu. Diese Forschung baut auf den daraus erfolgten Ergebnissen und Fragestellungen zur Entstehung, Funktion und Kontextualisierung der Sammlung auf.

Erneute Aktualität erhielt das Forschungsprojekt mit der gegenwärtig in der Öffentlichkeit geführten Debatte um Provenienzforschung und den Umgang mit Objekten aus kolonialen Kontexten an ethnologischen Museen. In der Diskussion wird eine fehlende Auseinandersetzung mit kolonialen Hintergründen ethnologischer Sammlungen bemängelt sowie zahlreiche ungeklärte Provenienzen und Repräsentationspraktiken in Ausstellungen, die weiterhin kulturelle Differenz betonen oder neutralisieren (vgl. Grimme 2018: 3). Neue Fahrt aufgenommen hat die Debatte mit der Kritik von Bénédicte Savoy am Berliner Humboldt-Forum, der Rede von Emanuel Macron in Burkina Faso und zuletzt mit dem von ihm in Auftrag gegebenen Bericht zur Restitution afrikanischer Kulturgüter. Auch die SBM zählt zu «kulturell sensiblen Sammlungen» (ICOM 2010: 12), zu denen neben menschlichen Überresten⁸ auch «Gegenstände von religiöser Bedeutung» (ebd.) gehören. Weiterhin bedarf eine Missionsammlung besonderer Beachtung, da der überwiegende Teil der Objekte in kolonialen Kontexten erworben wurde und sie damit als «historisch sensible Objekte anzusehen» (DMB Leitfaden 2018: 79) sind. Diese Forschung leistet einen Beitrag zur aktuellen Diskussion, indem die Vielfalt von Erwerbkontexten aufgezeigt und die Komplexität von Objektgeschichten herausgearbeitet werden. Mikrogeschichten werden offengelegt, die dichotome Narrative von Missionaren und Missionierten aufbrechen und stattdessen eine differenziertere Sichtweise nahelegen. Zudem birgt die spezielle Situation einer Missionsammlung in der Schweiz – und der damit verbundene «Kolonialismus ohne Kolonien» (Purtschert et al. 2012) – möglicherweise das Potenzial, Grauzonen, wie Aushandlungsprozesse, Wechselwirkungen und Widersprüche, anhand der Sammlungsgeschichte deutlich zu machen.

2 Quellen und Vorgehen

Der grosse Umfang der SBM mit Objekten aus hauptsächlich vier verschiedenen Ländern legte eine Priorisierung und regionale Aufteilung der Bearbeitung nahe. Während Dagmar Konrad auf die Missionsgebiete Ghana und China fokussierte, galt mein Augenmerk den Sammlungen aus Kamerun und Indien. Als archivalische Quellen dienten die gedruckten Kataloge zur SBM von 1862, 1883, 1888 sowie «Erläuterungen zur Basler Missions-Ausstellung» von 1912. Ab 1888 wurde zudem ein chronologisches Eingangsbuch geführt, das in der zwei-

5 Egger 2016; Altena 2003; Nehring 2003.

6 Hoffmann & Mayer 2014; Byrne et al. (Hg.) 2011; Kazeem et al. (Hg.) 2009; Karp & Lavine (Hg.) 1991.

7 Das MKB realisierte die Ausstellung «Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen» vom 22. Mai bis 4. Oktober 2015 anlässlich des 200-jährigen Jubiläums der Basler Mission.

8 Die Indiensammlung der SBM enthält keine menschlichen Überreste. In der Kamerunsammlung befinden sich sechs menschliche Schädel und ein menschlicher Oberschenkelknochen. Weitere menschliche Überreste befinden sich eventuell in Ritualbehältern. Als Teil «sensibler Sammlungen» (Berner et al. 2011) werfen menschliche Überreste neben Fragen über ihre Erwerbzusammenhänge auch Fragen bezüglich ihres Status als Museumsobjekte an sich auf, die in diesem Artikel nicht ausführlich behandelt werden können.

ten Hälfte des 20. Jh. mit einem numerisch geführten Eingangsbuch ergänzt wurde.⁹ Umfangreiches Quellenmaterial lieferten die Sammlungsakten der SBM im MKB und sogenannte «Museumskisten» im Archiv der Mission 21, die Verzeichnisse, Notizen, Korrespondenz, Skizzen u.a. enthalten. Gezielt wurden Personalakten von Missionaren, die als Sammler erwähnt waren, einzelne Gebietsakten und die Protokolle der Missionsmuseumskommission (MMK) kritisch ausgewertet. Publierte Texte von Missionar_innen, Ausgaben des Missionsmagazins und des «Evangelischen Heidenboten» (EHB) dienten ebenfalls als Quellen. Von einzelnen sammelnden Missionar_innen waren Tagebücher zugänglich. Parallel zur historisch-archivalischen Forschung wurden die Objekte in den Depots des MKB auf Spuren ihrer früheren Verwendungen untersucht und die Herkunftskontexte recherchiert. Weitere Informationen zu Objekten und Personen lieferte die museumseigene Datenbank (TMS). Die zu erforschende Zeitspanne der SBM erstreckt sich von der Entstehung der Missionsammlung in der ersten Hälfte des 19. Jh. über den Höhepunkt der Objekteingänge nach der erfolgreichen Missionsausstellung von 1908 bis zum gravierenden Einschnitt in der Missions- und damit auch Sammeltätigkeit im Ersten Weltkrieg.

Diese Forschungsarbeit erforderte Quellenkritik in mehrfacher Hinsicht: 1. Die Objektbeschreibungen in den Katalogen erfolgten aus missionarischer Perspektive, was sich in Kategorien und Begrifflichkeiten niederschlägt. Abwertende Bezeichnungen wie «Heidentum», «Fetisch», «Teufelstänzerhose» folgen überkommenen Paradigmen, die ein «Re-reading» (Wonisch 2017: 49) sowie ein Neubenennen und Neuschreiben erfordern. 2. Quellenkritik im Hinblick auf die Adressaten; der Komitee, also das Leitungsgremium der Basler Mission (BM), muss etwa gemeldete «Missionserfolge»¹⁰ oder dezidiert genannte Probleme in der missionarischen Tätigkeit gegenüber persönlichen Bedenken oder gar Zweifeln an eigenen Praktiken abwägen. Tagebücher oder private Aufzeichnungen von Missionar_innen – sofern vorhanden und zugänglich – enthalten mitunter Belege für Bedenken und Zweifel. 3. Bei der Missionspublizistik muss die Funktion reflektiert werden: Sie war in erster Linie an die Unterstützerkreise der Mission adressiert, diente der Werbung für die Mission und ist damit dem «Propagandaapparat» der Mission zuzuordnen (vgl. Stenzl 2012: 44). 4. Schlussendlich kommt die Perspektive der Missionierten und Besammelten in Briefen und Berichten der Missionar_innen kaum vor. Indem die Quellen aber «gegen den Strich gelesen» (Ratschiller & Weichlein 2016b: 22) werden, lassen sich mitunter Handlungsfähigkeiten von lokalen Akteuren erkennen oder ihre Interessenlagen vermuten. Als ergänzende Narrative aus den Herkunftsländern gibt es eine Stimme aus Kamerun: 2017 konnte ich mit einem Repräsentanten des Königs von Bali, Titayebit Galega, über die historischen Verbindungen zwischen der Schweiz, Deutschland und Kamerun sprechen sowie ihm einige Bilder von Objekten der SBM zeigen. Seine Stimme wird in der Arbeit zum Ausdruck kommen.

Frauen werden als Sammelnde in den Quellen kaum genannt. Dass Missionsfrauen nicht oder kaum sammelten, kann mit ihrer Rolle als Ehefrauen und «Gehilfinnen des Missionars» (Konrad 2015: 82) zusammenhängen. Aufgrund des fehlenden offiziellen Mitarbeiterstatus in der BM ist aber anzunehmen, dass Objekte für die Sammlung unter dem Namen des Mannes subsumiert wurden, auch wenn sie von der Ehefrau gesammelt wurden. Erst ab Beginn des 20. Jh. wurden in der streng patriarchalen Missionsgesellschaft ledige Frauen als Missionarinnen zugelassen, wenn auch nur in geringer Zahl. Eine dieser Ausnahmen war Anna Rein-

9 Diese Primärquellen befinden sich bei den Sammlungsakten im MKB.

10 Als Erfolge galten Taufen, Schulbesuche oder christliche Hochzeiten (vgl. Habermas 2010: 264).

Wuhrmann (1881-1972): Auf diese Missionarin und Sammlerin geht neben Objekten auch eine über 100 Fotografien umfassende Sammlung aus dem Bamum-Königreich in Kamerun zurück.

Die verschiedenen Quellen gaben Aufschluss über die Zusammensetzung der SBM, ihre historische Entwicklung und institutionellen Rahmenbedingungen am Missionsmuseum sowie Einblicke in Funktionen und den Bedeutungswandel von Objekten. Neben der Erforschung der Entstehungsbedingungen der SBM, ihrer Verwendung und Funktion stand die Rekonstruktion der Erwerbshintergründe. Dies erforderte die Berücksichtigung der politischen und gesellschaftlichen Kontexte, in denen die Missionar_innen agierten, ebenso wie die missionarische Tätigkeit selbst (vgl. Cannizzo 1998: 166). Schliesslich sollen Sammelpraktiken mit persönlichen Ambitionen, der Handlungsmacht der Akteure sowie Funktionen der Objekte in verschiedenen Kontexten anhand von Mikrogeschichten in Verbindung gesetzt und aufeinander bezogen werden.

3 Trophäen für die Missionssammlung

Anhand der Objekteingänge in die SBM lässt sich die Geschichte der Erschliessung der Missionsgebiete nachvollziehen: Nachdem sich die Missionsgesellschaft 1815 gegründet hatte, gelangten die ersten Basler Missionare ab 1828 nach Ghana, an die damalige «Goldküste» (heutiges Ghana), ab 1834 nach Indien,¹¹ danach folgten China ab 1846, Kamerun ab 1886 und Borneo ab 1920. Die frühesten Bestände wurden in den 1840er Jahren zusammengetragen. Bis 1860 waren ethnografische Objekte der Sammlung gemeinsam mit naturkundlichen Gegenständen sowie «Missionsrealien» in Form von Porträts der ersten Missionare und andere Illustrationen der Missionsgeschichte im Komiteezimmer des alten Missionshauses untergebracht. Im Sommer 1860 wurde der Neubau des Missionshauses in der Missionsstrasse eingeweiht und im Parterre ein Museum für die Sammlung eingerichtet (vgl. Schlatter I 1916: 259). Zur Neueröffnung des Missionshauses schenkte der Theologe und Missionsförderer Christian Gottlob Barth (1799-1862) seine ca. 650 Objekte der Basler Mission. Die Sammlung von 1558 naturhistorischen und ethnografischen Objekten ab 1862 diente zunächst als Studiensammlung, um die angehenden Missionare über Religion und Kultur in den Missionsgebieten zu unterrichten (vgl. Ziegler 1888: 3). Mit der Sammlung wurde den Besuchenden «Missionserfolge» vermittelt und zugleich die Missionsarbeit legitimiert, indem die Sammlungsgegenstände den herrschenden «Unglauben» (Briskorn 2005: 143) in den Missionsgebieten bezeugen sollten. Die ethnografische Sammlung – mit Betonung auf religiöse und rituelle Objekte – wurde als «Triumph» des Christentums über das «Heidentum» präsentiert (vgl. Schmid 2015b: 208f). Die Ausstellung der Ethnografika als «Siegeszeichen des Christentums» (Ziegler 1912: 13) prägte auch



Abb. 1: Einblick in die Inszenierung der Missionsausstellung ab 1908; BMA QS-30.100.0048

¹¹ Bis 1834 – ein Jahr nach der Erneuerung der Charta der East India Company (EIC) – war es britischen Missionsgesellschaften vorbehalten, in der Kolonie zu missionieren (Schmid 2015a: 145). Ausnahmen bildeten Missionare, die zwar in Basel ausgebildet waren, aber mit der Church Missionary Society (CMS) nach Indien gingen.

die erfolgreiche Missionsausstellung von 1908.¹² Die nachcolorierte Postkarte (Abb. 1) vermittelt einen Eindruck der Inszenierung der Kamerunsammlung in der Missionsausstellung. In den Ausstellungen sowie der Publizistik wurden bis ins 20. Jh. ethnografische Objekte als «Trophäen des Sieges Christi» (BMA QH-20.2, Knittel 1928; Huppenbauer 1944: 29) bezeichnet. Die Erwerbsmodi variierten dabei von der Abgabe durch Missionierte über Geschenke und den Tausch bis zum Raub durch Missionare.

3.1 Vom Verbrennen zum Sammeln

1832 wurde im Missionsmagazin «Evangelischer Heidenbote» (EHB) der Auszug eines Briefes von Missionar Paul Schaffter (1801-1861) abgedruckt, in dem er von Missionserfolgen in Indien berichtete. Schaffter wurde am Basler Missionshaus ausgebildet, da es aber bis 1834 britischen Missionsgesellschaften vorbehalten war, in Indien zu missionieren, ging er mit der Church Missionary Society (CMS) nach Indien. Als Konsequenz einer erfolgreichen Missionierung, schrieb er, hätten einige Konvertierte zum Beweis für ihre «Verabschiedung des Götzendienstes [...] ihre Götzentempel zerstört, ihre Götzenbilder im Feuer verbrannt» (EHB 1832, Nr. 9: 36). Das Verbrennen von Gegenständen in sogenannten «Götzenfeuern» war in der frühen Phase der Mission eine gängige Praxis, gegen das «Heidentum» vorzugehen (vgl. Nehring 2010: 30). Mit den Verbrennungen, oder «Autodafés», sollten nach christlichem Verständnis die Seelen gereinigt werden (vgl. Fischer 2015: 187). Gleichzeitig sollten sie öffentlich den Erfolg der Missionare in ihrem Kampf gegen das «Heidentum» symbolisieren. Als Nebeneffekt konnten Missionare dabei gelegentlich an Objekte für Missionssammlungen gelangen.

Im Missionsgebiet Kamerun gab es bis zu Beginn des 20. Jh. öffentliche Verbrennungen von rituellen Objekten (vgl. Schlatter III 1916: 258). Missionar Nathanael Lauffer (1869-1954), ein gebürtiger Württemberger, berichtete wiederholt von «Götzenvernichtungen im grösseren Stil» (ebd.). So liess er beim Besuch von Aussenstationen Öl über die Objekte eines *mungi*-Bundes¹³ schütten und diese vor der Hütte des Bakossi-Oberhauptes verbrennen, der sich schockiert und paralysiert zeigte (vgl. Lauffer 1899: 91; Schröter 2010: 165). Auf seiner Rückreise habe er noch «wie im Vorbeigehen [...] zwei weitere Götzenhäuser in Brand stecken dürfen, auf ausdrücklichen Wunsch derer, die darüber zu verfügen hatten» (Lauffer 1899: 91). Die exklusiven Bünde, die in den Missionsquellen unter dem Begriff *losango*¹⁴ zusammengefasst wurden, regelten die soziale Ordnung im vorkolonialen Kamerun. Sie waren gesellschaftlich einflussreiche Institutionen mit politischer, religiöser und zum Teil juristischer Autorität. Auch die Objekte der *losango* waren exklusiv; die rituellen Gegenstände erforderten spezielles Wissen, das nur mit einer Initiation erlangt werden konnte, ihre Verwendung und zum Teil auch der Anblick waren ausschliesslich Mitgliedern vorbehalten. Als Vertreter lokaler Glaubensvorstellungen und religiöser Praktiken zählten die *losango* für die Missionare zu den Hauptakteuren des «Heidentums» und Gegnern des Christentums, die bekämpft

12 Die Ausstellung war so erfolgreich, dass sie bis in die 50er Jahre an zahlreichen Orten in der Schweiz und Deutschland gezeigt wurde.

13 Die ethnische Zuordnung des *mungi*-Bundes ist aufgrund verschiedener Angaben in den Quellen schwierig. Der Herkunftsort der *mungi*-Objekte, Edea, spricht für die Duala, während *mungi*-Objekte von Missionar Paul Rudolf Scheibler (1877-1951) den Bassa zugeordnet wurden. Möglich ist auch, dass ein gleichnamiger Bund bei beiden Gruppen existierte. Scheibler wird im Folgenden mit Scheibler (Sen.) bezeichnet, um ihn von seinem gleichnamigen Sohn, der auch Missionar bei der BM war und ebenfalls sammelte, abzugrenzen.

14 *losango* ist in der Duala-Sprache der Plural von *isango* und dient als Bezeichnung für die Bünde selbst, ebenso als Überbegriff für alles, was mit den Bünden zusammenhing, d.h. die rituellen Objekte, die Masken, die Maskentänze sowie bestimmte Geheimnisse oder eine übernatürliche Macht, auf die sich der Bund bezieht (vgl. Valentin 1980: 7). Teilweise wird in der Literatur auch das Pidgin-Wort *juju* für die Bünde verwendet; im Landesinneren von Kamerun wurden die Bünde mitunter als *bekari* bezeichnet.

werden mussten. In Missionsquellen wurden die Bünde als Geheimbünde¹⁵ und «lügenrische Vereinigungen» diffamiert: «Der Zweck der Losangovereine war, durch Anwendung vermeintlicher Zauberkünste, durch allerlei lügenhafte Vorspielungen und durch grausame Eingriffe in das Menschenleben den Mitgliedern irdische Vorteile zu verschaffen und sie vor Schaden zu schützen» (Wurm 1904: 12). Im Bestreben, Macht und Einfluss der Bünde einzuschränken oder gar zu brechen, überschritten sich missionarische und koloniale Interessen. In ihrem Vorgehen gegen die Bünde arbeiteten Missionare mit der deutschen Kolonialregierung zusammen, die die Bünde im Jahr 1899 verbot (vgl. Wurm 1904: 13).¹⁶ Der freiwilligen Auslieferung ritueller Gegenstände, wie dies Lauffer erklärte (siehe oben), gingen Drohungen der Kolonialregierung voraus, gegen die Bünde vorzugehen. Ähnlich verhielt es sich bei einer Anzeige des *panga*-Bundes bei der Kolonialregierung, in deren Folge rituelle Objekte ausgeliefert und vier Personen gehängt wurden: «Und alsbald erschien ein kleiner Flussdampfer, der Soden, um die Pangaleute [...] einzufangen. [...] Als der Dampfer wieder fort war, kamen sie [Panga] zu den Missionaren mit der Bitte, sie möchten den Missionaren ihre Götzen ausliefern, damit sie nicht vom Gouverneur gefangen genommen werden» (Wurm 1904: 22f). Die nachfolgende öffentliche Verbrennung der Gegenstände nutzten die Missionare als Machtdemonstration: «Wir setzten einen Tag fest, berichtet Missionar Schürle, an welchem sie uns ihre Sachen zeigen sollten, und hernach wollten wir sie verbrennen vor aller Leute Augen. Das wollten die Pangaleute nicht, doch wir drückten es durch. [...] Zuletzt wurde ein Feuer angezündet und darin fand er sein Ende. Alles rief: «der [Götze] Disio ist gestorben», und der Dirigent sagte betrübt: «Unsere Stadt ist nun zur stillen geworden». Die Stimme des Disio wurde mit verschiedenen Trommeln und einem grossen Instrument in der Art eines Balafons erzeugt, das von den Mitgliedern des Bundes gespielt wurde. Nach der Zerstörung der Instrumente liess der deutsche Gouverneur [...] vier von den Pangaleuten [...] an einem Baum neben dem Fluss erhängen» (ebd.).

Ein grosser Teil der Objekte aus Kamerun¹⁷ gehen auf Bünde zurück, darunter auch Frauenbünde. Missionar Jakob Keller (1862-1947) berichtete ausführlich, wie er 1897 nach einer «Abschaffung der Losango» (Keller 1898: 1) im Gebiet der Abo-Ethnie an viele Gegenstände gelangte. Keller wurde in Süddeutschland als Sohn eines Landwirts geboren. Nach einer Bäcker Ausbildung und dem Militärdienst entschloss er sich, Missionar zu werden und trat der BM bei. Die Missionsstation Mangamba, nördlich des Mungo-Flusses gelegen, wurde 1888 gegründet und gilt als erste Missionsstation der BM im Landesinneren von Kamerun. Anfang der 1890er Jahre wurde Mangamba für die deutsche Kolonialverwaltung zum strategischen Ort; durch Vermittlung der Mission wurden Verträge mit Oberhäuptern der Duala geschlossen, Verhandlungen mit den Abo dagegen scheiterten, was militärische Operationen durch deutsche Schutztruppen nach sich zog (vgl. Hoffmann 2007: 85). 1897 befand sich Keller bereits in seiner dritten «Aussendung» (BMA, BV 1182) nach Kamerun und war nur für kurze Zeit auf der Missionsstation Mangamba, um einen «Bruder» zu ersetzen. In dieser Zeit besuchte er verschiedene Dörfer, um «Taufkandidaten zu prüfen» (Keller 1898: 2) und lokalen Christen dabei zu helfen, die «heidnischen Gebräuche und [...] Losango» (ebd.) ab-

15 Im historischen Diskurs – der nicht zuletzt durch Missionarsberichte geprägt wurde – festigte sich für die Bünde die Bezeichnung «Geheimbund», was die geheime Sphäre der Vereinigungen unverhältnismässig in den Vordergrund rückte und andere Funktionen unbeachtet liess. Zudem wurden auf afrikanische Bünde Vorstellungen von Verschwörungstheorien projiziert, die um die Jahrhundertwende Konjunktur hatten (vgl. Guyer 2018: 30ff). Aufgrund der negativen Konnotation der Bezeichnung «Geheimbund» versuche ich die Verwendung des Begriffes zu vermeiden.

16 Trotz des Verbots bestanden viele Einrichtungen im Verborgenen weiter (vgl. Spellenberg 1910/1902: 215).

17 Die SBM aus Kamerun umfasst ca. 1340 Objekte. Nach derzeitigem Kenntnisstand lassen sich etwa 100 Objekte eindeutig den Bünden zuordnen, es könnten aber weit mehr sein.

zuschaffen. Dabei stiess er auf Widerstand von Vertretern der Bünde und Ältestenräte, auch wenn einige ihren «Schwindel» (Keller 1898: 3) zugegeben und sich selbst für die Abschaffung ausgesprochen hätten. Sie argumentierten, dass die Bünde nicht abgeschafft werden könnten, da es in der Gemeinschaft keine zentralisierte Macht gebe. Daraufhin verkündete Keller: «Gut, ich bin ein grosser Mann und habe solche Macht; somit erkläre ich alle Losango für abgeschafft» (Keller 1898: 3). Nach längerer Diskussion habe ein Angehöriger der Duala-Ethnie das Wort ergriffen und von der Entmachtung der Duala durch die deutsche Kolonialregierung berichtet: Seitdem die Europäer gekommen seien, hätten sie nichts mehr zu sagen. Weiterhin sei «jeder Weisse ein Gouverneur» (ebd.), dem nicht widersprochen werden dürfe, somit habe Kellers Rede Gültigkeit.¹⁸ Nach dieser Bestätigung und öffentlichen «Abschaffung» der Bünde sei es laut Keller zu einem stürmischen Einsammeln verschiedenster Gegenstände der Bünde gekommen, bei dem zum Teil Gewalt angewendet wurde: «Nun ging ein Rennen und Laufen an. Meine Leute sagten: Wir müssen eilen, damit sie nicht ihre Masken u. dgl. verstecken können. Von den Bewohnern der Stadt unterstützt, drückten sie da und dort eine Hüttentür und brachten heraus: Mützen von Federn, Anzüge von Bastgewebe, menschenähnliche abscheuliche Götzen, Trommeln, Büffel-, Elefanten- und Leopardenmasken nebst anderem abscheulichen Kram» (Wurm 1904: 29). Einige Personen hätten versucht, ihre Objekte zu verstecken, andere zogen es vor, sie selbst zu verbrennen: «Ein Mann hatte bereits, bis wir hinkamen, seinen Plunder verbrannt» (ebd.). «Wie eine Kavallerieabteilung im Sturm über den Feind herfällt, so sind wir trotz eines Gewitterregens über die Götzen Susas hergefallen und haben sie zu Gefangenen gemacht» (Keller 1898: 6). Allein aus dem Ort Susa zählte Keller «24 menschenähnliche Götzen, drei Büffelmasken, eine Elefantenmaske, eine Leopardenmaske, zwei Ekongolo-Bastanzüge, einen Tambimbe-Anzug, mehrere Trommeln, Stöcke» (ebd.). In ein weiteres Dorf zog Keller «auf die Bitte des Katechisten in Kaki» (ebd.), um die *losango* abzuschaffen. Nach einer Andacht forderte Keller die zwei Oberhäupter im Beisein der Bevölkerung dazu auf, «dem lebendigen Gott die Ehre zu geben und die Götzen zu lassen. Sie hätten ja wohl schon gehört, was wir gestern in Susa gethan hätten. Der eine Häuptling war gleich damit einverstanden. Da sagten andere, dieser Häuptling habe einen Sohn, der sich schon lange im Busch aufhalte, lange Haare habe und als Isango (als Gottheit) angesehen und von allen gefürchtet werde. Dieser müsse zuerst aus dem Busch, und ihm müssen die Haare geschnitten werden. Der Häuptling entgegnete, er wolle ihn nächste Woche holen. Da schallte es aus aller Munde: «Nein, heute noch!» Nun ging das gestrige Schauspiel wieder an mit dem Götzenraub. Bald brachten die Leute allerlei russigen Kram, Götzen und Trommeln und den verwilderten Sohn des Häuptlings, dem sie schon die Haare geschnitten hatten» (Keller 1898: 6f). Die zusammengetragenen Objekte wurden in die Kapelle der grösseren Missionsstation Bonaku transportiert, wo «all das bisher Gefürchtete zur Schau und Schande ausgestellt»¹⁹ (Keller 1898: 7) und später nach Basel geschickt wurde. Nach Keller hätten sich die Vertreter der *losango* nicht mehr wehren können, da alles im Namen seiner «Vollmacht» (ebd.) geschehen sei. Das Einlenken der lokalen Vertreter der *losango* ist nicht zuletzt im Kontext der militärischen Expeditionen des Deutschen Reiches zu verstehen, beispielsweise gegen die Duala 1884 oder die Abo in den Jahren 1891 und 1894

18 Möglicherweise wirkte die Wortmeldung des Angehörigen der Duala als Warnung vor der Auflehnung gegen die deutsche Kolonialverwaltung. Diese war – nach anfänglicher Zusammenarbeit mit den Duala – immer stärker gegen die einflussreiche Stellung der Duala vorgegangen, v.a. um deren Monopol im Zwischenhandel mit lokalen Produzent_innen zu brechen. Mit Petitionen versuchten Duala-Vertreter in Deutschland für ihre Rechte einzutreten und sich gegen Zwangsumsiedelungen in Küstengebiete zu wehren. Mit der Begründung des «Hochverrats» wurden Protagonisten des Widerstands von der Kolonialregierung hingerichtet (vgl. Bommarius 2015: 121; Zeller & Michels 2005: 239).

19 Da einige Objekte der Bünde «geheim» waren, gingen die Missionare davon aus, dass sie ihre rituelle oder spirituelle Macht verlören, wenn sie öffentlich gezeigt wurden (vgl. EHB 1935: 53).

(vgl. Hoffmann 2007: 40ff). Gleichzeitig weist Kellers Bericht auf einen Autoritäts- und Legitimitätsverlust alter Eliten hin, der nicht nur von Vertretern der Kolonialmacht und Mission herbeigeführt, sondern auch von einem Teil der lokalen Bevölkerung angestrebt wurde. Im Eingangsbuch der Missionssammlung sind im Jahr 1898 34 Objekte verzeichnet, die Keller und Mangamba zugeordnet sind (vgl. «Zuwachsbuch» Teil I). Dass es sich bei den Objekten zum Teil um Raubgut handelte, rechtfertigte Keller mit dem «Missionsberuf» (Keller 1898: 7): «In dem Krieg, den wir führen, haben wir nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigem, so giebt uns doch oft der Herr sichtbare irdische Sachen, die wir als Siegesbeute davontragen dürfen, hinter denen aber allerdings finstere Mächte des Satans verborgen sind. Von einem solchen Siegeszug, wo wir «viel Raub» davontrugen, will ich heute berichten» (ebd.). Da Kellers Bericht 1898 gedruckt und 1904 in einem Beitrag zu den «Basler Missionsstudien» neu aufgelegt wurde, ist davon auszugehen, dass das Missionskomitee Kellers Ansichten teilte und seine Sammlungspraxis unterstützte. Auch in den nächsten Jahren tat sich Keller als Sammler hervor. 1911 übergab er weitere Objekte aus dem «Aboland» («Zuwachsbuch» Teil 1), der Gegend um Mangamba. Bei der Ritualfigur auf Abb. 2 ist anzunehmen, dass Keller sie sich während seiner ersten Aktion gegen die *losango* im Abo-Gebiet angeeignet hatte.



Abb. 2: Geraubte Ritualfigur infolge der Entmachtung von Bünden; Abo; Mangamba, Kamerun; vor 1898; Holz, Glas, Pflanzenfaser, Farbe, Brandmusterung; Missionar Jakob Keller, Slg. Basler Mission; III 23939 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Derek Li Wan Po

Ein weiterer Sammler, auf den *losango*-Objekte in der SBM zurückgehen, ist Missionar Erwin Keller (1900-1982), der jüngere Bruder von Jakob Keller. Nach dem Ersten Weltkrieg ging E. Keller wie sein Bruder als Missionar der BM nach Kamerun. Die deutsche Kolonialzeit war beendet und Kamerun unterstand als Mandatsgebiet der britischen und französischen Kolonialmacht. Die BM konnte lediglich im britisch verwalteten Gebiet ihre Tätigkeit wieder aufnehmen. Dort existierten in den 1930er Jahren immer noch Bünde, die Bereiche des sozialen Lebens regelten. Im Bakossi-Gebiet²⁰ sei es 1934 nach Schilderungen des Evangelisten Hans Ntungwa (Lebensdaten unbekannt) und der Missionare Johannes Ittmann (1885-1963) und Erwin Keller zu einer kollektiven Konversion der Bevölkerung der Stadt Nyasoso gekommen. Im Anschluss an den Gottesdienst seien Ritualobjekte des *ahon*-Bundes²¹ dem Fluss Mungo übergeben worden, der sie zu ihren früheren Besitzer_innen, den Bafo, im flussabwärts gelegenen Bakundu-Gebiet zurückbringen sollte (vgl. Gardi 1994: 22). Bei den Objekten handelte

20 Kossi ist die Bezeichnung der Ethnie. In den Bantu-Sprachen wird die Silbe Ba- davorgesetzt, die so viel wie «Leute von» bedeutet. Daher wird Kossi und Bakossi synonym verwendet.

21 Der *ahon*-Bund wurde als «Bund der Reichen» bezeichnet und hatte grossen Einfluss im Bakossi-Gebiet. Er sei drei Generationen zuvor unter hohen Kosten durch die Bakossi von der Bafo-Ethnie abgekauft worden, entsprechend hoch waren auch die Beitrittselder (vgl. Gardi 1994: 22).

es sich um «eine Menge Ahon-Stäbe und andere Stäbe, ein Kleid des Tambimbe[-Bundes], Trommeln und Masken sowie Totenschädel. [...] Besonders fiel auf eine riesengrosse Tanzmaske, die einen Elefantenkopf darstellte» (EHB 1935: 54). 1936 sind im «Zuwachsbuch» der SBM 32 Ritualgegenstände verzeichnet, die E. Keller dem Missionsmuseum übergab, von denen ich anhand der Beschreibung 15 in der Sammlung am MKB zuordnen konnte. Darunter sind Masken, Figuren, Zeremonialstäbe, Hörner, Pfeifen, Schmuck und Waffen, aber auch Bastgeflechte sowie zwei menschliche Schädel. Die im EHB erwähnte Elefantenmaske (III 23935) ordnete E. Keller dem *ahon*-Bund zu, nach Missionar Ittmann sei sie aber von Angehörigen des *ngwe*-Bundes getanzt worden, da der Elefant das Symboltier des *ngwe*-Bundes gewesen sei (vgl. Huppenbauer 1944: 28). Der *ngwe*-Bund galt als höchste richterliche Instanz in den Dörfern des Bakossi-Gebietes, die in Streitfällen vermittelte. Wenn der *ngwe* in Elefantengestalt auftrat, musste sich die Bevölkerung in die Häuser zurückziehen. Der holzgeschnitzte Stab mit einem Kreis aus Figuren (III 23045) ist höchstwahrscheinlich ebenfalls ein Ritualgegenstand des *ngwe*-Bundes. Solche Stäbe wurden auf Reisen mitgeführt und sollten dem Schutz desjenigen Angehörigen des *ngwe*-Bundes dienen, der zwischen Dörfern Frieden stiften sollte (vgl. Gardi 1994: 57).²²

Die Objekte der Sammlung stimmen in der Beschreibung mit den Objekten überein, die nach Angaben im EHB zwei Jahre zuvor dem Fluss übergeben worden waren. Wie konnte E. Keller an die Objekte gelangen? Und wenn er sie aus dem Fluss holte, wie konnte er sie an sich nehmen, ohne davon abgehalten zu werden? Wie hätte er den Beteiligten erklärt, dass er sie als Sammlungsgegenstände für das Missionsmuseum wollte?

Weitere Recherche zeitigten verschiedene Versionen der Geschichte: In einer späteren Quelle zum selben Ereignis wird neben der Flussversenkung auch eine Verbrennung von Objekten erwähnt, zudem wird von der «Rettung» – nicht mehr der «Erbeutung» – von Trophäen gesprochen. So berichtete Huppenbauer (*1930) nach Angaben von Missionar Johannes Ittmann zur Provenienz der Elefantenmaske: «Diese wertvolle Maske konnte von Miss. Keller bei der stürmischen Auflehnung des Volkes gegen das Losangowesen im Jahre 1934 aus der Masse einer Verbrennung zusammengetragenen Losangosachen gerettet werden, sozusagen als eine Siegestrophäe, die nun im Museum der Basler Mission aufbewahrt ist» (Huppenbauer 1944: 29). Eine weitere Version der Geschichte geht aus einem Brief vom Sammler E. Keller selbst hervor. Er beschrieb den Objekterwerb als Schenkung: «Ich habe im Jahre 1936 ziemlich viele heidnische Kultgegenstände mit nach Hause gebracht. Die Masken etc. wurden mir geschenkt von den Alten in Nyasoso, wo ich 7 Jahre gearbeitet habe. Der Bakosistamm hatte nämlich in corpore dem Heidentum den Abschied gegeben. An einer grossen Volksversammlung wurde offiziell dem H[eiden]tum den Abschied gegeben. Ganze Berge von Schädeln, Knochen etc. wurden verbrannt und in den Fluss Mongo geworfen. Wenige Sachen konnte ich retten und nach Basel bringen» (MKB, diverse Sammlungsakten; E. Keller an Peter Valentin vom 14.3.1980).

Im Gegensatz dazu wurden im indischen Kontext zerstörerisches Vorgehen von Missionaren mit Kulturgut oder sakralen Orten von der britischen Kolonialregierung nicht befürwortet. Die britische Kolonialregierung propagierte eine Nicht-Einmischung in religiöse Angelegenheiten, um religiöse Konflikte zu vermeiden. Trotzdem belegen Archivalien zur Indiensammlung der SBM einen Fall, bei dem ein Missionar in Zuge von Verbrennungen an Objekte gelangte. Missionar Gustav Peter (1857-1938), Sohn eines Dorfschullehrers aus Zürich, war zwischen 1885 und 1913 auf verschiedenen Missionsstationen der BM in Südindien, am

²² *ngwe* bedeutet so viel wie «leise, überzeugend sprechen» (Gardi 1994: 57).

längsten in Cannanore (heutiges Kannur). Während eines Heimaturlaubs 1904 (vgl. BMA BV 1065) übergab er dem Missionsmuseum 45 Objekte von der Malabar-Küste (‹Zuwachsbuch› Teil I, S. 88-92). Anhand der Beschreibungen und ‹Originalnummern›, die im chronologischen Eingangsbuch der SBM und zum Teil auf den Karteikarten des MKB angegeben sind, konnte ich Gustav Peter acht Objekte zuordnen.²³ Parallel zur Sammlung für das Missionsmuseum legte Peter eine Privatsammlung an, die als Nachlass an das Völkerkundemuseum der Universität Zürich ging. Im ‹Zuwachsbuch› der BM sind nähere Informationen zum Erwerbshintergrund einiger Objekte von Peter notiert: «1 Hand – aus Holz, stammt aus dem Haustempelchen eines Teufelspriesters, welches Miss. Peter verbrannte; 1 Schwert – sichelförmig gebogen, mit glockenartigen und herzförmigen Anhängseln, bestrichen mit heiliger weisser Erde. (Kalk) – Es soll göttliche Kraft geben – stammt aus dem Haustempelchen eines Teufelspriesters (s.v. Nummer)» (ebd. S. 91). Die holzgeschnittene Hand ist in der Sammlung des MKB unter IIa 9202 inventarisiert, das Schwert unter IIa 9796. Die erwähnten Markierungen mit kalkhaltiger Erde sind noch heute sichtbar. Das Schwert ist mit einem Etikett der BM versehen. Darauf ist notiert, dass es dem Missionsmuseum 1904 von G. Peter geschenkt wurde und mit «heiliger Erde aus einem Götzentempel (Teufelspriester)» bestrichen worden ist. Es hat die typische Form eines *bhuta*-Schwertes (vgl. Abb. 3)²⁴ und wird mit einer Wasserschale und Öllampe in einem Schrein im Tempel verehrt. *bhuta* ist die sanskritisierte und anglisierte Form des Tulu²⁵-Wortes *buta*, das mit Geistwesen oder Gottheit zu übersetzen ist. Es bezeichnet lokale göttliche oder vergöttlichte Wesen, die grösstenteils auf mündlich überlieferte Texte (*paddana*) zurückgehen in Abgrenzung zu Hindugottheiten der vedischen Schriften oder der Puranas (wie Vishnu oder Shiva), die in Sanskrit mit *deva* bezeichnet werden (vgl. Brückner 1993: 143f).²⁶ Mit ‹Teufelspriester› meinte Gustav vermutlich den *daiva pathri*,²⁷ der sich um die Artefakte im Tempel kümmert sowie für den Ablauf des jährlichen Opferrituals verantwortlich ist. Der *daiva pathri* hatte grossen Einfluss auf die Gemeinschaft, so hofften die Missionare, wenn sie ihn von der Konversion überzeugten, würden weitere Angehörige der Gemeinschaft folgen (11. Bericht der Deutschen Evangelischen Mission 1851: 9). Die *daiva pathri* gehörten zur *billava*-Gemeinschaft, eine der grössten Konversionsgruppen der BM an der Malabar-Küste. Die *billava*-Community zählte nicht zur niedrigsten Schicht; sie war unter den *bunts* anzusiedeln, die sich aus Grundbesitzenden zusammensetzten und in Teilen von Kerala bis heute für die Finanzierung und Organisation von jährlichen Ritualen zuständig sind (Gespräch mit Parinitha Shetty, 6.03.2019). Zum alljährlichen mehrtätigen *bhuta*-Ritual, dem *nema* oder *kola*, wird das Schwert von der Person, die einen *bhuta* verkörpert, als Attribut verwendet. Mit dem Schwert werden die Gläubigen gesegnet, zudem symbolisiert es Macht und Schutzbereitschaft der Gottheit gegenüber den Gläubigen (Brückner 2012: 226). Aus Peters Tagebüchern geht nicht hervor, ob er den Zuständigen für die *bhuta*-Objekte und Rituale, den *daiva pathri*, bekehren konnte. Seine Aufzeichnungen lesen sich eher so, als ob er einen Tempel angezündet und die Objekte geraubt hätte: Er schrieb, dass er neben der «Verbrennung eines Götzentempels» (BMA C-10.54a, Abschrift Tagebücher Peter), «eine Geisterwohnung mit heimgenommen» (ebd.) und aus dem Tempel die «hölzerne Hand und ein rostiges Schwert aufbewahrt und einen heiligen Baum gefällt» (ebd.) habe. Eine Notiz

23 IIa 9209, 9226a+b, 9063, 9064, 9071a+b, 9828.

24 Wie auf Abb. 3 zu sehen, ist die Klinge oben geschwungen; besonders charakteristisch ist das Viereck am Griff, mit dem es auf dem Schrein *ujall* aufgestellt werden kann.

25 Tulu war bis dato eine ausschliesslich mündlich überlieferte Sprache.

26 Nicht zu verwechseln mit dem Tulu-Begriff *daiva*, der eine höfliche Variante für *buta* darstellt.

27 Er wird in der Tulu-Sprache auch *maani* genannt und ist in seiner Funktion vergleichbar mit dem *pujari* in Hindu-Tempeln, der für das Tempelritual zuständig ist.

seines Tagebuchs deutet auf Peters Zweifel hin, wenn er dort sein eigenes Vorgehen als «Heiligtumsfrevel» (ebd.) bezeichnet; daneben notierte er ausserdem: «Folgen: Idali Sunnestich» (ebd.). 1899 starb seine Tochter an den Folgen eines Sonnenstichs. Peters Notizen könnten so interpretiert werden, dass er einen Zusammenhang zwischen seinen Taten und dem Tod seiner Tochter herstellte (vgl. Leuchtmann 1993: 105). Möglicherweise sah er im Tod seiner Tochter eine Strafe Gottes; möglich wäre auch, dass er den indischen Gottheiten mehr Wirkkraft zumass, als er in seiner offiziellen Haltung und gegenüber der Missionsleitung zum Ausdruck brachte.



Abb. 3: Anhand der alten Etikette und den Kalkmarkierungen konnte das *bhuta*-Schwert Peter zugeordnet werden; Tulunadu, Kerala, Indien; vor 1904; Eisen, Kalk; Missionar Gustav Peter, Slg. Basler Mission; Ila 9796 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Isabella Bozsa

3.2 Bekehrungsbelege und Stars in der Missionsausstellung

Im Missionsgebiet Indien scheint bereits in den 1840er Jahren bei einigen Missionaren ein Wandel im Umgang mit lokaler materieller Kultur eingesetzt zu haben. Vor allem Skulpturen und Abbildungen von Gottheiten wurden zunehmend als Sammelgegenstände wahrgenommen. Dabei ist dem Sammler und Missionsförderer Christian Gottlob Barth erheblicher Einfluss zuzuschreiben. Er verfügte über ein weitverzweigtes Netzwerk innerhalb verschiedener Missionsgesellschaften und der Bevölkerung in und um Calw. Missionare besuchten ihn während ihrer Heimataufenthalte, um ihm bei dieser Gelegenheit Objekte für seine Sammlung zu übergeben (vgl. Pistorius 2007: 64). Wie erwähnt, bildete die Sammlung Barth den Grundstock für die ethnografische Sammlung der Basler Mission (vgl. Ziegler 1862: 1). Beispiel für einen Missionar, der für Barth sammelte, ist der in der Missionsgeschichte viel gerühmte Hermann Gundert (1814-1893), Grossvater des Schriftstellers Hermann Hesse, der von 1836 bis 1859 als Missionar in Südindien wirkte. Er ist vor allem für seine sprachwissenschaftlichen Arbeiten bekannt, wie «A Malayalam and English Dictionary», an dem er 25 Jahre gearbeitet hatte, bis es 1871 erschien.²⁸ Gundert besuchte Barth während eines Heimaufenthalts im Jahr 1846 und übergab ihm einige Götterstatuen. Diese Figuren können wegen fehlender detaillierter Beschreibung und Information heute leider nicht mehr eindeutig in der Sammlung identifiziert werden. Aber in Gunderts umfangreichem Nachlass ist überliefert, welche Bedeutung das Sammeln für ihn persönlich hatte: «Kann ich Gelegenheit finden, etwas heim zu senden (vielleicht durch Bernhard Schmid), so würde ich vielleicht einen Götzen mehr aus Indien hinausschaffen – wäre froh, wenn er damit auch aus den Herzen hinausgeschafft wäre» (zit.n. Frenz 1998: 206). Die indischen «Götzen» waren für die Mission bis Mitte des 20. Jh. Ausdruck eines «falschen Gottes», der von den «Heiden» angebetet und gefürchtet wurde, «der aber nichts ausrichten könnte» (EHB 1947: 25-29). Als Sammlungsobjekte wurden die Gegenstände ihrem Kontext und damit ihrer religiösen Funktion enthoben. Sobald sich die Gegenstände in der Missionsammlung, «in Gefangenschaft in Basel» (EHB 1898: 317) befanden, verloren sie nach Auffassung der Missionar_innen ihre Wirkkraft – in dieser Hinsicht ergänzten sich Sammeln und Mission.

Barth verfolgte mit der Aufstellung ethnografischer Objekte in seinen Privaträumen einerseits einen Bildungsauftrag, indem er den Besuchenden mithilfe dieser Objekte Einblick in

²⁸ Zu den herausragenden Leistungen auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft der Missionare ist anzumerken, dass diese bei ihren Übersetzungen immer auf die Hilfe indischer Mitarbeiter angewiesen waren, die häufig keine Erwähnung fanden (vgl. Algoti 2006: 159).

die Lebenswelten der Missionsgebiete geben wollte. Gleichzeitig dienten sie der Werbung und der Verbreitung des Missionsgedankens, indem er die nichtchristlichen Götterfiguren oder andere Objekte der religiösen Praxis als negatives Gegenbild zum Christentum darstellte: «Wer gern Gözen [sic] aus verschiedenen Ländern in ihrer hässlichen und verächtlichen Gestalt sehen will, der kann eine kleine Sammlung derselben auch bei dem Herausgeber dieses Blattes in Augenschein nehmen, die nun auch dazu helfen müssen, ihr eigenes Reich zu zerstören» (Barth 1834: 29). Der Kontrast zwischen dem Fremdbild der «Heiden», die erst durch Missionierung zu erretteten Brüdern und Schwestern werden konnten, und dem Selbstbild der bereits «Erweckten» sollte das pietistische Selbstverständnis und Gemeinschaftsgefühl stärken. Somit stand Barths Ausstellung im Dienst der «inneren und äusseren Mission» (Pistorius 2007: 69).²⁹ In der Missionsausstellung von 1908 hatten die Figuren indischer Gottheiten eine ähnliche Funktion: «Der Götzentempel enthält Originalgötzen, die grösstenteils ihre Geschichte haben und den Missionaren von Heiden übergeben wurden bei ihrem Uebertritt zum Christentum. Es sind also [...] Siegeszeichen des Christentums und der Mission» (Ziegler 1912: 13). Diese Lesart aussereuropäischer Gegenstände in der Missionsausstellung dauerte fort, wie ein Zitat aus dem Jahr 1928 zeigt: «Sobald man unter die Pforte der Halle trat, sah man sich wie mit einem Schlag ins Tropenland versetzt. So eigenartig und verschieden Bildung, Einbildung, Religion, und Sitte, Kultur und Geistesleben der Primitiven und der höherstehenden Asiaten erschienen, so staunten doch viele Zuschauer und Zuhörer darüber wie Christus durch die Macht des Evangeliums und den gesegneten Dienst seiner Friedensboten einen derartigen Einfluss ausüben kann, dass sie gleichmässig willig werden, ihrem alten Leben den Abschied zu geben. Wie stünde sonst all der Götzenkram als Trophäen des Sieges Christi in dieser Ausstellung?» (BMA QH-20.2, Knittel 1928).

Hermann Gundert bemühte sich auch in seiner eigenen Familie um «innere Mission» mithilfe von indischen Objekten. Er schickte seiner Familie «Götzen» und andere indische Ritualgegenstände, die seine Argumentation der christlichen Überzeugung und Notwendigkeit der Missionierung stützen sollten. In einem Brief an den jüngeren Bruder schrieb er 1837: «Lieber Ernst! [...] Es freut mich, daß Du am Götzen und den Teufelstänzerhosen³⁰ Gefallen gefunden hast. Noch mehr wird es mich einmal freuen zu hören daß wenn Du den Götzen ansiehst, Dich über den Vater der Lügen ergrimmet und über seine betrogenen Unterthanen die Heiden Dich erbarmest, daß wenn Du die Hosen besiehst, der Wunsch in Dir aufsteige, diese braunen Menschen möchten doch alle wie David vor der Bundeslade im Priesterlichen Kleid einherschreiten» (OAF Gundert an Ernst vom 13.8.1837).

In einem Brief an seine Frau Julie, geb. Dubois (1809-1885)³¹, beschrieb Gundert, wie er an einige religiöse Objekte gelangte. In einer handelsähnlichen Situation bemächtigte er sich einiger Opfertafeln, die für die weibliche zornvolle Gottheit Bhagavathi³² bestimmt waren: «Ich **nahm, raubte oder kaufte** [Hervorhebung durch Verfasserin] heute morgen eine hölzerne Götterstatue von einem unbedeckten Bhagavati-Tempel – der Mann, der nahe dabeistand,

29 Als «innere Mission» wurde die «Bekehrung der Ungläubigen im eigenen Land» (Kittel 2015: 58) bezeichnet.

30 Missionar Gustav Peter verwendete den Begriff «Teufelstänzer» (BMA QB G. Peter vom 11.4.1897) bei der Beschreibung der performativen Inszenierungen an einem Fest zu Ehren von Narasimha, der fünften Inkarnation von Vishnu. Die Hosen, die Gundert erwähnte, wurden möglicherweise zu einem ähnlichen Ritual getragen.

31 Julie Gundert war eine der ersten Missionarinnen der BM. 1859 wurde sie vom Basler Missionskomitee nach Indien gesandt, wo sie drei Jahre später Hermann Gundert heiratete. Gemeinsam mit ihrem Mann wurde sie dazu berufen, in Tellicherry (heutiges Thalassery) eine neue Missionsstation aufzubauen, wo sie für die Mädchenschule und die Missionsarbeit mit Frauen verantwortlich war (vgl. Jenkins 2015: 93). Sie kam aus Neuchâtel, was seit dem 17. Jh. berühmt für elaborente Klöppelspitzenfertigungen war, die als teure Luxus- und Prestigewaren gehandelt wurden. Diese «höheren weiblichen Handarbeiten» (Jenkins 2014: 5), zu denen das Klöppeln nach damaliger Ansicht zählte, gab Julie Gundert an ihre Schülerinnen in Indien weiter.

32 Eine spezifische Form der Gottheit Sarasvati, der Gottheit des Lernens und der Wissenschaften.

sagte, wenn ich etwas von den Opfern nähme, würde mich ein grosses Übel befallen, weil diese Göttin eine beachtliche Kraft hätte. Ich sagte, ich hätte gern etwas davon für Europa, wo es keinen solchen Gott gäbe. Nach alledem nahm er lachend meine eineinhalb Paisa, und ich schob noch zwei andere kleine Köpfe aus gebranntem Ton hinein, die sich unter einer Fülle solcher Opfer befanden und Tiere und menschliche Gliedmassen darstellte [sic]. Hände, Füsse usw. lagen ausserhalb des heiligen Bezirks. Da sie sehr klein sind, könnten wir sie nach Europa schicken» (OAF, H. Gundert an J. Gundert vom 16.10.1841). Opfergaben aus Tempeln stehen gemeinhin nicht zum Verkauf. Der Verantwortliche des Tempels liess sich auf einen Handel mit Gundert ein; die Objekte wurden dadurch von religiösen Gegenständen zur Handelsware. Gundert nahm allerdings mehr Gegenstände an sich, als ausgemacht war. Im Brief an seine Frau reflektierte er sein Verhalten insofern, als er sich nicht entscheiden konnte, wie er den Objekterwerb bezeichnen sollte (Hervorhebung im Zitat). Scheinbar überliess er das Urteil über sein eigenes Handeln seiner Frau oder dem christlichen Gott – zog er sein Verhalten in Zweifel, oder kann es als Aufkommen eines «schlechten Gewissens» oder «Reue» gelesen werden?

Der «Katalog über die ethnographische Sammlung im Museum des Missionshauses zu Basel» erschien 1862 und erfasst die zu der Zeit 1558 Stücke umfassende Sammlung. An einzelnen Stellen gibt der Katalog Hinweise auf die Erwerbsart der Gegenstände und lässt Rückschlüsse auf ihre Funktion in der Sammlung zu; so etwa bei den Angaben zu Objekten von Hermann Anandrao (auch Anandraja) Kaundinya (1825-1893), der in zahlreichen Missionsquellen als Beispiel einer erfolgreichen Missionierung in Indien vorgestellt wird. In der Beschreibung wurde explizit darauf hingewiesen, dass es sich bei den Figuren um «Hausgötze[n] des früheren Brahmanen, jetzigen Missionars, Hermann Kaundinja» (Ziegler 1862: 46) handelte. Auch in der Publikation zur Missionsausstellung von 1908 wurde Kaundinya weiterhin als positives Beispiel eines zum Christentum bekehrten Brahmanen hervorgehoben (vgl. Ziegler 1912: 5). Seine Abgabe von hinduistischen Götterfiguren, die vor seiner Konversion zu seiner religiösen Praxis und seinen Glaubensvorstellungen gehört hatten, untermauerten als materielle Belege die Narrative seiner persönlichen Bekehrungsgeschichte – vom Brahmanen zum Christen und Missionar. Kaundinyas Biografie, die er bei seiner Ordination am 20.7.1851 vortrug, liest sich wie eine Emanzipations- und Bekehrungsgeschichte im Sinne der Mission: Er wurde als Sohn einer wohlhabenden Brahmanen-Familie in Mangalore (Mangaluru), Karnataka, geboren. Entgegen der Wünsche und Erwartungen der Gemeinschaft der Sarasvat-Brahmanen³³ wollte er aber nicht – wie sein Vater – Anwalt werden, sondern entschied sich, die Basler Missionsschule zu besuchen, um sein Englisch zu verbessern. Was seinen persönlichen Glauben betraf, so seien ihm nach eigenen Aussagen bereits im frühen Kindesalter Zweifel an den hinduistischen Gottheiten gekommen. Dabei hätte sein Vater prägenden Einfluss auf ihn gehabt: «Er war ein nachdenkender Mann, war unbefriedigt mit dem Götzentum und den damit verbundenen Ceremonien und den Weisen zur Erlangung der Seligkeit. Er suchte daher u. meinte, (aus Mangel eines Bessern) in der indischen pantheistisch-nihilistischen Philosophie den erwünschten Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Welt gefunden zu haben. Er aber verlor sich und fand weder Gott noch sich selbst wieder. – In meinem väterlichen Hause befand sich eine Götzenstube, und man lehrte mich schon frühe, vor den Götzen ehrerbietig und sozusagen andächtig, die kl. Hände zu falten und hie und da vor denselben nieder zu fallen. Ich erinnere mich sonst nicht viel aus meiner Kindheit, was von Wert wäre,

33 Die Sarasvat-Community bezieht sich in ihrem Namen auf Saraswati, die Gottheit des Lernens und der Wissenschaften. Zudem grenzt sie sich mit ihrer Sprache, dem Konkani, von anderen Gruppierungen der Region ab.

hier anzuführen. Eines kann ich doch nicht übergehen. (Ich hielt schon als Kind nichts auf die Götzen. Wie ich zu einem klaren Gedanken über sie kam, weiss ich nicht mehr.) Als ich noch kaum 4 Jahre alt war, fragte ich einmal meinen Vater, mit dem ich als das jüngste Kind und als der einzige und daher Lieblingssohn oft in seinem Bett schlief, wie doch Gott aussehe? Dass ich die Götzenbilder meinte, konnte er wohl begreifen, denn diese sah ich jeden Tag in meinem Hause. Wie ich zu der Frage nach Gott kam, weiss ich nicht, vielleicht über die Götzenbilder selbst, vielleicht durch das, was ich meinen Vater über Gott und Gottes Wesen reden hörte. Jedenfalls muss ich mich geistig recht angestrengt und für die Sache interessiert haben; denn heute noch kann ich mir die Zeit, das Zimmer, vor allem aber die Unterredung selbst, lebhaft vorstellen. Seine Antwort lautete: «Gott ist wie eine Kugel, ohne Anfang und Ende, ohne Glieder wie wir. Er ist unaussprechlich, (ovacyu) formlos (nirakaru) eigenschaftlos (niguru) und unveränderlich (nirvikaru)». Diese 3 Worte machten einen gewaltigen Eindruck auf mich: Kugel, formlos, unveränderlich, ich meinte, ich wisse nun, was Gott sei. Von nun an hatte ich nicht die geringste Scheu vor den Götzen. Einen solchen Gott, glaubte ich, wie ihn mir mein 1. Vater beschrieben hatte. Doch als 4 jähr. Kind war ich nicht im Stande, weiter Gebrauch von dieser Erkenntnis zu machen» (Nachlass Reinhardt-Kaundinya Heft 1: 2). Weitere einschlägige Ereignisse in Kaundinyas Konversionsgeschichte waren der frühe Verlust seiner Eltern und eine daraus resultierende Sehnsucht nach einem «ewigen Leben» (ebd. 3) sowie seine Malaria-Erkrankung, die ihn zum christlichen Gott beten liess. Daraufhin erholte er sich von der Krankheit. Letzten Impuls gab Missionar Hermann Mögling (1811-1881), einer der ersten Basler Missionare in Indien, der für seine sprachwissenschaftlichen Leistungen in Kannada berühmt wurde. 1843 bekehrte er Kaundinya zum Christentum und wurde in den folgenden Jahren zu seiner wichtigsten Bezugsperson. Von Mögling liess Kaundinya sich auch taufen und erhielt den Namen «Hermann». In der brahmanischen Community löste die Konversion von Kaundinya Entsetzen aus, besonders seine Frau Lakshmi konnte nicht nachvollziehen, wie «ein Mann aus göttlichem Geschlecht [...] einem gekreuzigten Gott sich zu Füßen legen und der unreinen Kaste der Europäer sich erniedrigen könne» (ebd. S. 6). In den Kreisen der BM wurde die Taufe von Kaundinya mit zwei weiteren Brahmanen als besonderer «Missionserfolg» (Becker 2015: 162) gefeiert, da für die BM die Missionierung unter Angehörigen der Brahmanen-Gemeinschaft am schwierigsten war.³⁴ Kaundinya wurde aber nicht nur zum gläubigen Christen, sondern selbst Missionar und verbreitete später das Evangelium in Südindien. Das Streben eines Inders, Missionar zu werden und diese Ausbildung am Basler Missionshaus zu absolvieren, ging einem Teil der Missionsangehörigen allerdings zu weit: Erst nach einigen Widerständen wurde Kaundinya die Ausbildung als erster indischer «Zögling» am Basler Missionshaus vom Komitee gewährt. Während seines Aufenthalts in der Schweiz und in Deutschland besuchte Kaundinya auch Gottlob Barth in Calw, den er über Hermann Mögling kennengelernt hatte. 1846 übergab Kaundinya Barth einige Objekte für dessen Sammlung (vgl. Pistorius 2007: 89), die sich bis heute in der SBM befinden, darunter auch Bronzefiguren der hinduistischen Gottheiten Vishnu und Krishna. Da Kaundinya die beiden Gottheiten nicht mehr verehrte, wurden sie bereits in der Sammlung von Barth zu Beweisen seiner Abkehr vom hinduistischen Glauben und «Erweckung» im pietistischen Sinne. Anhand der Beschreibungen im Katalog konnte ich «Krischna, in der rechten Hand ein Stück gestohlener Butter haltend [...] sein rechter Fuss steht auf einer Lotosblume» (Ziegler 1862: 45) als Figur Nr. IIa 9250 in der Sammlung des MKB identifizieren und Kaundinya als Vorbesitzer zuordnen. In der feinen Verarbeitung hebt sich diese Figur von einigen anderen

34 Angehörige der Brahmanen-Communities waren häufig wohlhabend, hatten eine hohe Stellung und Privilegien in der Gesellschaft, die durch das Gleichheitsprinzip der BM infrage gestellt wurden; zudem bildeten materielle Gründe für sie keinen Anreiz zur Konversion (vgl. Algodí 2006: 143).

Darstellungen von Krishna als Baby mit der Butterkugel³⁵ in der SBM ab (Abb. 4).

Ein ganz anderer Erwerb einer Trophäe für die Missionssammlung aus Kamerun ist im Missionsmagazin von 1898 beschrieben. Das Absägen einer fast zwei Meter grossen Holzfigur (Abb. 5) wurde als «Sieg des Evangeliums, das die Basler Missionare den Schwarzen bringen» (EHB 1898: 48) bezeichnet. Bei den Balong, im Bakundu-Gebiet von Kamerun, bildete die Holzfigur «die Mittelsäule eines Götzenhauses» (MKB «Zuwachsbuch», Bd. I), das Ritualspezialisten und Ältesten als Versammlungsort diente. Nach Beschreibungen in den Missionsunterlagen hatte sie in der Dorfgemeinschaft von Ndo eine richterliche und soziale Kontrollfunktion, zudem habe sie für den Chief «einen gewissen Wert» (Ziegler 1912 II: 3) gehabt. Als in der Nähe die Missionsstation Bombe gegründet wurde, kam es zum Kontakt zwischen dem Chief des Dorfes und dem bereits erwähnten Missionar

Lauffer, der die Station leitete. Lauffer beschrieb den Erwerb der Figur als Tauschgeschäft: Der Chief bat den Missionar um einen christlichen Lehrer, der im Dorf Lesen und Schreiben lehren sollte. Im Gegenzug forderte Lauffer die Figur, *dikoki*, ein. Die Interaktion mit dem lokalen Herrscher verlief nicht ohne Reibungen: Nachdem der Missionar den Lehrer für das Dorf eingesetzt hatte, wollte der Chief die Figur nicht abgeben. In seinen Beschreibungen verurteilte Lauffer das Verhalten des Chiefs als unehrlich und sanktionierte es, indem er den Lehrer wieder abzog. Daraufhin habe der Chief auch auf Druck der Dorfgemeinschaft nachgegeben und zugelassen, dass die Figur abgesägt und in die «Christenkapelle» gebracht wurde, bis sie in die Schweiz gesandt werden konnte. Nach Lauffers Schilderungen erscheint der Objekterwerb zunächst wie ein Tauschgeschäft zwischen gleichen Partnern. Auf eine Machtungleichheit deutet hin, dass der Missionar die Bedingungen für den Tausch vorgab, indem er den Preis für den Lehrer festlegte und die *dikoki*-Figur als Gegenleistung forderte. Der Wunsch von Chiefs nach europäischer Bildung wurde von Missionaren häufig als Wunsch nach Missionierung fehlinterpretiert (vgl. BMA E-10.65, S. 33). Vermutlich hatte der Chief Interesse an einem Zugang zu europäischer Bildung, die Abgabe der Figur im Gegenzug erschien ihm jedoch trotz anfänglicher Zustimmung nicht angemessen. Im Missionsmagazin wurden die Figur und einige weitere Objekte von Lauffer als «Beutestücke des Stärkeren» (BMA E.Sch-1,19: 3) glorifiziert. In den Unterlagen zur Missionssammlung wurde die Figur als «Siegesbeute aus Kamerun» geführt (BMA Archivschachtel «Missionsmuseum», Abb. 6).



Abb. 4: Als «Bekehrungsbeleg» abgegebene Krishna-Figur nach Konversion, wurde für die Missionssammlung gesockelt und beschriftet; Karnataka, Indien; vor 1846; Bronze, Holz; Missionar Hermann Anandrao Kaundinya, Slg. Basler Mission; Ila 9250 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Omar Lemke

³⁵ Die Geschichte des Butterdiebstahls von Krishna ist ikonografischer Ausdruck von *bhakti*, der Hingabe an Gott: Als Krishnas Pflegemutter Yashoda Sahne rührte, um Butter herzustellen, stahl er ihr ein Stück Butter. Beim Nachsehen in seinem Mund erblickte Yashoda allerdings nicht die Butter, sondern das gesamte Universum. Da er die gesamte Schöpfung in sich trug, erkannte sie Krishnas göttliche Kraft.



Abb. 5: Fotografie von *dikoki* mit Zeremonialstäben und Maskenaufsätzen aus dem Kameruner Waldland (heutiges Littoral), inszeniert von der BM; um 1900; BMA Archivschachtel «Missionsmuseum», Aufnahme: Unbekannt, Foto: Isabella Bozsa

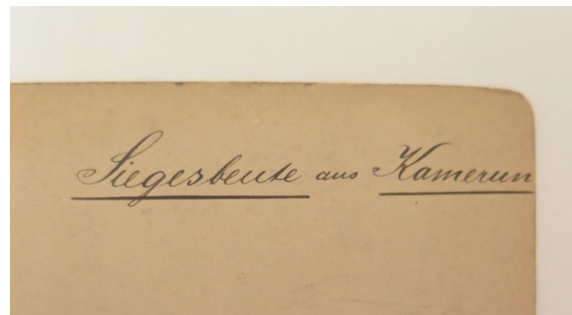


Abb. 6: Aufschrift auf der Rückseite des Fotos; Aufnahme: Unbekannt, Foto: Isabella Bozsa

In den Missionsausstellungen ab 1908 nahm die Figur als «Riesenfetisch Dikoki» (Ziegler 1912: 3) einen prominenten Platz ein. Einer Notiz im Eingangsbuch zufolge sei die Figur «zu einem unbekanntem Zeitpunkt zerbrochen und verkauft» (MKB Nummernkatalog der BM-Slg.) worden. Nachforschungen ergaben, dass sich die Figur heute in der Sammlung Barbier-Mueller in Genf befindet (Bozsa 2017: 21),³⁶ Spuren einer grösseren Beschädigung oder von Restaurierungsarbeiten sind nicht auszumachen. Nur das «Lendentuch» (Ziegler 1888: 187), das im Katalog der Missionssammlung von 1888 erwähnt und auf früheren Abbildungen zu sehen ist (siehe Abb. 1 und 5), fehlt heute. Im Musée Barbier-Mueller ist lediglich bekannt, dass die Figur vor 1939 von Josef Mueller angekauft wurde. Möglicherweise wurde sie gemeinsam mit einer hölzernen Büffelmaste aus Duala in der Galerie von Maria Wyss für afrikanische Kunst am Rheinsprung in Basel erworben.³⁷ Die Galerie war bis in die 1980er Jahre ein Knotenpunkt im Handel mit afrikanischer Kunst in Basel, auch zahlreiche Objekte der Afrika-Sammlung am MKB wurden von früheren Kurator_innen in der Galerie erstanden. Zudem geht aus den Akten hervor, dass Maria Wyss vom Basler Missionsmuseum als Sachverständige zur Schätzung von Kunst aus Kamerun konsultiert wurde (MKB BM-SA, Leuzinger an Missionsmuseum vom 10.5.1983). Möglicherweise erwarb Maria Wyss einige Objekte vom Missionsmuseum, die sie anschliessend weiterverkaufte. Aus dem Nummernkatalog der SBM geht hervor, dass einige Sammlungsgegenstände, die als «Dubletten» kategorisiert waren, an völkerkundliche Museen und im Verlauf des 20. Jh. auch an private Sammler_innen ver-

³⁶ Inventarnummer: 1018-123.

³⁷ Mailkontakt mit Anna Joëlle Nardin vom 9.2.2017.

kauf wurden. Für die *dikoki*-Figur ist ein Status als ‹Dublette› in der Sammlung aufgrund seiner Einzigartigkeit unwahrscheinlich. Naheliegender erscheinen ökonomische Gründe für die Veräußerung, da der ‹Star› der früheren Missionsausstellung sicherlich einen hohen Verkaufswert hatte. Zu dem Verkauf von ‹Dubletten› aus der SBM sind in den Akten kaum Informationen zu finden. Es scheint, als seien diese Transaktionen nicht sorgfältig dokumentiert worden. Die lückenhaften Objektbiografien können aber auch auf Zwischenhändler oder mündliche Absprachen innerhalb personeller Netzwerke zurückgehen.

Neben *dikoki* wurde in der Missionsausstellung eine leuchtend rote, über 50 cm grosse Ganesha-Figur, «das grosse rote Götzenbild im indischen Götzentempel» (Ziegler 1912: 6), prominent inszeniert. Die hinduistische Gottheit Ganesha wird mit einem Elefantenkopf und vier Armen dargestellt (IIa 8886, BM-Katalog 1862 Nr. 533). Im Katalog von 1862 heisst es: «Ganesa oder Ganapati (d. h. Herr der Gana's, einer Klasse von Geistern) ein indischer Götze, durch Br. Kies im Dezember 1856 von Guledgudd geschickt [...]» (Ziegler 1862: 36), nach der ikonografischen Beschreibung folgt die Schilderung von Funktion und Verehrungspraxis: «Ganapathi ist trotz seiner Hässlichkeit der Lieblingsgötze, der eigentliche Hausgott der heidnischen Hindu. Er ist der Gott, welcher jedem Unternehmen Segen und Gedeihen schenkt; man ruft ihn deshalb bei Allem, was man unternimmt, an, und selbst die indischen Schriften beginnen meistens mit dem Segensspruch: Om! Ganesaja namas! D.h. Om (die indische Dreiheit) Anbetung dem Ganesha!» (ebd.). Der Sammler Johann Gottlieb Kies (1821-1872) war als Missionar der BM von 1845 bis 1866 in Südindien tätig. Zunächst wirkte er auf der Missionsstation in Bettigerri – heutiges Bettageri –, dann von 1851 bis 1866 in Guledgudd – heutiges Guledagudda –, einem weiteren Dorf in der Nähe von Dharwad, im heutigen Bundesstaat Karnataka. In Guledagudda verbrachte er die längste Zeit seiner Missionstätigkeit. Dort starb seine Frau Marie Luise Steinhofer im Sommer des Jahres 1865. Ein Jahr später reiste Kies nach Süddeutschland. 1870 löste er seine Verbindung zur BM und wanderte in die USA aus. In einem Bericht wird beschrieben, wie Kies die Verehrung hinduistischer Gottheiten im Tempel erlebte: «Unseren Br. Kies ergriff beim Anschauen dieser Zeremonien in dem Tempelhof zu Sangameschwara ein heimlicher Schauer; er fühlte, dass hinter diesem leeren Gaukelspiel eine ernste Wirklichkeit versteckt sey, oder dass, wie der Apostel sagt, was die Heiden opfern, sie den Teufeln opfern. Ganz so fanden sie den Gemüthszustand der Festgäste bei ihren Reden an dieselben» (BMA Missionsmagazin QB 1956, S. 29). Am nächsten Tag sei ein Shiva-Anhänger zu ihm gekommen «durch die Predigt während des Festes abgeregt [...] zu einer eingehenderen Unterredung in das Zelt des Missionars» (ebd., S. 30). Zur Enttäuschung des Missionars hielt der Shiva-Anhänger aber an der Vedanta-Philosophie fest: «Alles, was Du gegen Götzendienst, Kastenwesen und Sündenleben predigst, ist wahr und gut. Nur fehlt Dir noch die allein folgerichtige Erkenntnis der Einerleiheit des Menschen und der Welt mit Gott, gegen welche die Deiner Darstellung zu Grunde liegende Unterschiedlichkeit der aufzuegebende, irrationale Standpunkt ist» (ebd.). Reformbewegungen des 19. Jh. interpretierten die ältesten vedischen Schriften und die Vedanta-Philosophie neu und begründeten einen hinduistischen Modernismus. Gründerpersonen von Bewegungen wie ‹Brahmo Samaj› oder ‹Swami Vivekananda› entwarfen ein ‹ursprüngliches› Gottesbild als Grundlage eines universalistischen Hinduismus³⁸ und verbanden sie mit sozialreformerischen Ideen. Die Schrift von Kies ‹Die Vedanta-Lehre vom Fall und Befreiung› (BMA C.226 Kies, G. 1860) ist im Kontext

38 Die Entwicklung des Begriffs ‹Hinduismus› und seine Festschreibung als Weltreligion beim ‹Ersten Parlament der Weltreligionen› in Chicago 1893 waren nicht zuletzt eine Reaktion auf die Präsenz europäischer Missionsgesellschaften und die langjährige britische Kolonialherrschaft über Indien. Gleichzeitig eigneten sich indische Denker auch christliche Werte und europäische Denkmodelle an.

der Auseinandersetzung der Missionar_innen mit diesen Reformbewegungen zu sehen und lässt darauf schliessen, dass er sich in den folgenden Jahren intensiver mit der Vedanta-Lehre auseinandersetzte. Nicht zuletzt zählte der ‚Brahmo Samaj‘ mit seinen sozialen Einrichtungen neben den katholischen Missionen zur Konkurrenz der BM (BMA QB H. Krauss vom 3.8.1908). Ob Kies' Studium des Vedanta seinen eigenen christlichen Gottesbegriff relativierte und wie er an die Ganesha-Figur gelangte, geht aus den Quellen nicht hervor.

Aufschlussreich für die unterschiedlichen Haltungen, die eine Person bei einer Objektgabe an die Missionare einnehmen konnte, ist die Erwerbsgeschichte einer Kraftfigur aus Kamerun. Die Figur gehörte zum Inventar eines Frauenbundes, dem medizinische Aufgaben und das Vollziehen von Fruchtbarkeitsritualen oblagen. Wie die Männerbünde waren sie hierarchisch strukturiert, wobei die Frau an höchster Position zugleich als Hebamme fungierte (MKB Sammlungsakten III_0236).³⁹ Im ‚Zettelkatalog‘⁴⁰ des Missionsmuseums findet sich eine Notiz zum Erwerb der Ritualfigur. Beschrieben ist, wie die Ritualspezialistin zögerte, die Figur abzugeben: «Erkl. z. Fetischfigur Kitiman (zu Ko gehörig), K. 5235. Abgabe 1910. Die Fet. Priesterin Ngohagebe wollte die Fetischfigur nicht selbst ausliefern – ‚man solle sie selber holen‘ zuerst grollte sie, dann wurde sie freundlich – sie leiste genug an die Kirche, es ist alle Aussicht vorhanden, dass sie Christin wird. Weiberfetische: weibl. Menschenkind, Kitiman Fetischfigur, weibl., 1 Stammesfetisch 23cm hoch, des Lognkol Stammes im Basa Gebiet, Befördernis der Fruchtbarkeit. Dorthin gehen die Frauen vom Basa Gebiet her, zu der Frau, die Besitzerin des Fetisches ist, eine Art Fetischpriesterin. Wer hingehet, erhält ein besonderes Farnkraut als Medizin. Es werden Tänze aufgeführt von Frauen zu Ehren des Kitiman u. ihrer Besitzerin. Der Höhepunkt der Zeremonie ist, dass Kitiman gezeigt wird, umwunden mit dem Medizinkraut (Farnkraut). Bezahlt wird Salz, Yams. Die Fetischpriesterin gibt der Frau Fetischmittel, d.h. sie bringt sie in das Gehöfte, [...] eines Häuptlings um teures Geld» (BMA, Museumskiste 66680, Zettelkatalog). Die Missionare vermuteten eine zukünftige Konversion der Frau, worauf sie auch ihre Bereitschaft der Abgabe des Objekts zurückführten. Indem die Besitzerin die Bedingung stellte, dass die Missionare die Figur selbst abholen mussten, bestimmte sie die Art des Objekttransfers mit. Ob sich die Hoffnung der Missionare auf Konversion der Ritualspezialistin zum Christentum erfüllte, ist nicht bekannt.

3.3 Sammeln oder missionieren? Missionare im Spannungsfeld

Erste Pläne, eine ethnografische Sammlung im Missionshaus aufzubauen, finden sich ab 1842 (vgl. Kemmler 1867: 267). Gezielte Sammelaufforderungen an die Missionare durch das Missionskomitee lassen sich in den Archivalien allerdings erst in den 1870ern nachweisen, nachdem der erste Katalog zur ethnografischen Sammlung bereits einige Jahre publiziert war. 1877 erreichte das Missionshaus ein Ersuchen von den «Königlich-Preussischen Museen zu Berlin», in dem gebeten wurde, 44 vergleichbare Objekte, die im Katalog der SBM aufgeführt waren, für die Berliner Sammlung zu beschaffen (Sammlungsakten MKB, Usedom an Missionskomitee vom 4.9.1877). Wenig später folgte ein Rundschreiben an die Missionare der BM aus der Feder von ‚Hausvater‘ Karl Friedrich Käser (1854-1926) «an unsere Stationen in Indien, Afrika u. China» (Sammlungsakten MKB, Käser an Stationare vom 11.9.1877), mit dem Verzeichnis

39 Zahlreiche Objekte des Frauenbundes *ko* sind Missionar Paul Rudolf Scheibler (Sen.) zuzuordnen. Auffällig sind die geschnitzten Tierfiguren, die den Frauenbünden vermutlich als Insignien und Embleme dienten (vgl. Casimir 1990: 314).

40 Der Zettelkatalog umfasst Vorarbeiten für eine überarbeitete Neuauflage der früheren Kataloge der SBM, die von Friedrich Ziegler erstellt worden waren (1862, 1883, 1888, 1912). Vermutlich kam die Arbeit an der Neuauflage des Sammlungskatalogs infolge der Weltkriege zum Erliegen, die Arbeit wurde jedenfalls nie vollendet; nach 1912 wurde kein neuer Sammlungskatalog publiziert.

der aus Berlin erwünschten Objekte und dem Auftrag diese «anzuschaffen». In Notizen zur «Anschaffung [von] ethnografischen Gegenständen» für das Missionsmuseum aus dem Jahr 1899 sind Korrespondenzen erhalten, in denen Missionare auf Käasers Aufforderung antworteten (vgl. BMA Museumsschachtel 66685, Korrespondenzen 1899). Zwischen der Erstellung des ersten Katalogs von 1862 und der Vorbereitungszeit der grossen Missionsausstellung 1908 lassen sich keine regelmässigen Sammelaufforderungen durch das Missionsmuseum ausmachen. Da Käser sich zuvor als Lehrer für Theologie und Ethnografie bereits um die Sammlung gekümmert hatte, setzte ihn das Komitee ab 1904 als «Missionsmuseumsbeauftragten» (BMA, PA Käser L 214) ein. Käser übernahm die Dokumentation und Erweiterung der ethnografischen Sammlung.⁴¹ Mit der Gründung der Missionsmuseumskommission 1904 kann ausserdem eine Professionalisierung der Sammeltätigkeit der BM konstatiert werden, die als Teil der Vorbereitungen für die zukünftige Missionsausstellung angesehen werden kann. Das Begehren aus dem Missionshaus, seine Sammlung zu vergrössern, stiess jedoch nicht immer auf Entgegenkommen bei den Missionaren. So antwortete etwa Missionar Gustav Arthur Jehle (1874-1957) aus Ghana: Er könne «keine Raritäten senden» (BMA Museumskiste 66685, Notizen vom 9.10.1899), weil «die Neger meinen, wir hätten Geld wie Heu» (ebd.) und «wir seien um der Raritäten willen gekommen, nicht um des Evang. Willen» (ebd.). Der Verkauf von Objekten an Missionare oder Kolonialbeamte war demnach nicht ungewöhnlich, wobei die lokale Bevölkerung den Preis der Objekte festlegte oder zumindest mitbestimmte. Weiterhin problematisierte der Missionar das Verhältnis zwischen dem Sammelauftrag des Komitees und seinem eigentlichen Missionsauftrag: Er befürchtete, wenn er zu stark auf das Sammeln fokussieren würde, könnte die Bevölkerung seine religiöse Mission nicht mehr ernst nehmen, denn «dass wir v. unserer Tätigkeit keinen Profit haben, verstehen nur wenige Christen [...]» (ebd.). Die zahlreichen Einträge im Eingangsbuch der SBM um die Jahrhundertwende belegen, dass der Zuwachs der Sammlung rege war und der Transfer von Objekten aus den Missionsgebieten nach Basel floriente, auch wenn dies in der Kommunikation der Mission nach aussen nicht thematisiert wurde. Auch in einem Brief von Missionar Georg Hässig (1873-1952) kommt zum Ausdruck, dass sich die Missionare mitunter in einem Spannungsfeld zwischen einem Sammel- und ihrem Missionsauftrag bewegten und sich die beiden Bereiche entgegenstehen konnten. Hässig lehnte die Bitte aus dem Missionshaus ab, «Losangosachen» (BMA «Unterrichtsmaterialien Ethnographie», Hässig an Käser vom 1.2.1907) aus Kamerun zu schicken. Als Begründung schrieb er, dass es ihm nicht möglich gewesen sei, Ethnografika zu erwerben, weil dies seine Missionstätigkeit erschwert und er mit dem Sammeln den Zorn der Besitzenden auf sich gezogen hätte. Ausserdem sei den Missionaren nichts Sammelwertes begegnet: «Kurz wir fanden nichts das wir hätten mitnehmen können. Was am meisten interessant war [...] waren Trommeln d.a. ausgehöhlte Baumstämme zum Teil von Menschengrösse. Die hätte es sich auch nicht gelohnt, nur nach Sakbayeme zu transportieren. Sie wurden dem Feuer übergeben das übrige war nur Wert in den nächsten Busch geworfen zu werden. Jetzt hoffe ich aber nicht dass nächstens ein amtliches oder halbamtliches Schreiben kommt in dem die Brüder ermahnt werden in Zukunft sorgfältiger zu sein mit Sammeln von Fetischgegenständen u. weniger schnell mit Wegwerfen u. Verbrennen etc. etc. Ich glaube sicher, dass jeder Bruder wenn er etwas interessantes zum zeigen daheim einigermassen brauchbares sieht es erbeuten wird» (ebd.). Den verzeichneten Objekteingängen im Eingangsbuch der Folgejahre nach zu urteilen, hatte Hässig entweder seine Ansicht geändert oder einige Gegenstände doch als «erbeutenswert» erachtet: Zwischen 1909 und 1913 übergab er dem Missionsmuseum über

41 Die Aufzeichnungen von «Hausvater» Käser variieren stark in ihrer Ausführlichkeit, über die Erwerbsumstände hatte er meist keine Informationen oder notierte sie nicht. Privat verfügte er über eine Mineraliensammlung (BMA PA Käser L 214).

100 Objekte, überwiegend von der Bassa-Ethnie aus Sakbayeme. Auch die Missionare Jakob Stutz (1875-1970) und Paul Rudolf Scheibler (1877-1951),⁴² die mit Hässig auf Sakbayeme (heutige Region Littoral) eingesetzt waren (vgl. Scheibler 1939: 81), traten in den folgenden Jahren als Sammler für das Missionsmuseum hervor.⁴³ Hässig hielt seine Erfahrungen als Missionar in Kamerun zudem literarisch in dem Roman «Unter den Urwaldstämmen in Kamerun. Ein Ringen um die Seele des Afrikaners» fest, der 1933 erschien.⁴⁴ In Form eines Alter Ego, Missionar Richter, beschrieb er das missionarische Leben, geprägt von Einsamkeit und Schmerz in der Fremde. Wie im Roman verstarb Hässigs Frau nur wenige Monate nach ihrer Hochzeit 1906 an einer tropischen Infektionskrankheit. Weiterhin beschrieb er Schöpfungs- und Ahnenvorstellungen sowie die soziale Organisation in den Bündeln des Kameruner Waldlands (heutiges Littoral). In seinem Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit der Kultur im Missionsgebiet verstand er sich einerseits als «Bringer [...] der Botschaft des Lichts und der Befreiung [...] in altes, finsternes Heidentum mit all seiner Angst und Hoffnungslosigkeit» (Hässig 1933: 86), andererseits konnte er die Rolle des «wissbegierige[n]Forschers» (Hässig 1933: 97) einnehmen, der die Bevölkerung nach ihren Glaubensvorstellungen befragte. Die Wahl des Namens lässt Raum für Spekulationen: Nahm Hässig Bezug auf einen richtenden Gott oder schlüpfte er in der Rolle als Missionar Richter gar selbst in eine richtende Rolle?

Neben Aufforderungen aus Basel wurde die Sammelpraxis von Missionar_innen auch von Ethnologen und Museumsmitarbeitern beeinflusst. Missionare waren eine der ersten Informationsquellen für Ethnologen, von denen einige wenige ab 1880, die meisten erst ab 1920 selbst ins Feld gingen (Ratschiller 2014: 248). In Kamerun arbeiteten Ethnologen und Missionare zusammen. Ein Beispiel ist Jonathan Striebel (1879-1953), der sich intensiv mit dem *lela*-Ritual⁴⁵ in Bali beschäftigte, das der Ethnologe Bernhard Ankermann (1859-1943) erforschte. Ankermann war zunächst Direktorial-Assistent am königlichen Museum für Völkerkunde zu Berlin und später Direktor dessen Afrika-Abteilung.⁴⁶ Seine «Anleitung zum Ethnologischen Beobachten Sammeln» von 1914 forderte Laien – darunter auch Missionare – auf, die Völ-

42 Im Folgenden Paul Scheibler (Sen.).

43 Stutz schickte am 13.1.1911 165 Objekte an das Missionsmuseum. Scheibler (Sen.) übergab dem Missionsmuseum im Jahr 1914 42 Objekte. Neben dem Missionsmuseum belieferte Scheibler (Sen.) auch das damalige Völkerkundemuseum Basel mit Objekten: In den Jahren 1910 und 1914 verkaufte und schenkte er dem Völkerkundemuseum Basel 99 Objekte. Die Objekteingänge im MKB erfolgten durch Leopold Rütimeyer (1956-1832), der über ein weites Netzwerk von Personen verfügte, die er bat, Objekte für das Völkerkundemuseum zu sammeln. Dazu gehörte auch Missionar Scheibler (Sen.) (MKB Sammlungsakten III_0236).

44 In Quartalsberichten an das Komitee kommen Hässigs rassistische Vorstellungen zum Ausdruck, die im mentalitätsgeschichtlichen Kontext der Kolonialzeit gängig und fest verankert waren: «Es hat jede Rasse ihre besonderen Rassefehler, aber mir scheint, die Schwarze habe die grössten und gefährlichsten, und sie werden nicht in dem Masse, wie es bei andern Rassen der Fall sein mag, durch entsprechende Rassenvorzüge in der Waage gehalten. Ja was an sich Vorzug wäre, wird durch die Art der praktischen Anwendung so leicht wieder Nachteil. So wird, um ein naheliegendes Beispiel zu nennen, ihre leichte Anpassungsfähigkeit zur Nachäffung und Karikatur, natürliche Sorglosigkeit zum Leichtsinne, Schlagfertigkeit zur Raffiniertheit im Lügen und Betrügen» (BMA E-9-1.3, b, Brüderkonferenz 1912).

45 Das *lela*-Ritual gehörte zu den wichtigsten Feierlichkeiten der Bali, es diente dem Schutz der Gesellschaft und eröffnete die Saison für Kriegszüge (vgl. BMA E-10.65: 23). Es fand zu Beginn der Trockenzeit, Ende Dezember, statt und ging über mehrere Tage. In einem Artikel des EHB beschrieb Missionar Striebel die Inhalte und Abläufe des Fests: die Tänze, Opferdarbringungen und Weihen ritueller Gegenstände wie Trommeln und Flöten durch die Ritualspezialisten *sama*. Ähnlich wie ein Ethnologe zeigte er Interesse an religiösen Praktiken und dem «religiösen Empfinden des Bali-Volkes» (EHB 1909: 81) und bemerkte: «Je länger man aber im Lande ist, je mehr man mit den Leuten in Berührung kommt, umso mehr Fetischgegenstände stösst man. Einen tieferen Einblick in das Heidentum gestattet nur die Kenntnis der Sprache» (ebd.). Erst im letzten Absatz wird ein polemischer Ton angeschlagen, wie er für den EHB typisch ist: «Es ist erfreulich zu sehen wie auch dieses Fest von Jahr zu Jahr an Bedeutung verliert. Unsere Hoffnung und Bitte zu Gott ist, dass es bald falle und mit ihm ein Hauptbollwerk des Heidentums in Bali» (EHB 1909: 81).

46 Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs sammelte sich eine grosse Menge an Objekten aus der deutschen Kolonie Kamerun im Berliner Museum an (vgl. Ivanov 2005: 42). Deutsche Kolonialbeamte waren dazu verpflichtet, gesammelte Ethnografika zuerst an das Berliner Museum abzugeben, von dort aus konnten sie ggf. an andere Museen weiterverteilt werden, etwa wenn es sich um «Dubletten» handelte; die Entscheidung darüber oblag aber der Direktion in Berlin (ebd.). Obwohl die Basler Mission von der deutschen Regierung als Kolonialmission (Altena 2003: 30) in Kamerun beauftragt war, galt dies nicht für die Basler Missionare; sie konnten für das eigene Missionshaus sammeln.

kerkundemuseen durch Sammeln zu unterstützen. Auch die ‹Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Oceanien› des Vorgängers von Ankermann am Völkerkundemuseum in Berlin, Felix von Luschan, wurde vom Basler Missionsmuseum berücksichtigt (MKB SBM-Eingangsbuch 20.6.1905). Die Missionare hingegen äusserten sich mitunter kritisch gegenüber Ethnologen oder der ‹ethnografischen Sammelwut› (zit. n. Binter 2017: 55) europäischer ethnografischer Museen. Missionar Karl Stolz (1867-1951) hatte zwar selbst einige Objekte an das Missionsmuseum geliefert, die Zerstörung von Ritualgegenständen aber gegenüber der Kritik von Ethnologen verteidigt. Er legitimierte ‹die Bekämpfung von Zauberei und Wahrsagerei› (EHB 1905: 20) durch die Mission und in diesem Zusammenhang auch die Verbrennung von Kultgegenständen: ‹Es ist schon von Ethnographen bedauert worden, dass bei solchen Gelegenheiten viele interessante Gegenstände vernichtet wurden, aber einerseits war dadurch der Gewinn für die Christianisierung und die Zivilisation des Landes unendlich grösser, als der allfällige Verlust für eine Sammlung ethnographischer Gegenstände, und andererseits waren solche gewaltsame Zerstörungen heidnischer Kultusgegenstände selten und werden jetzt dafür ganze Wagenladungen dieser Dinge für die Museen gesammelt› (EHB 1905: 20). Durch die Missionspublizistik wurde die Direktion des Museums für Völkerkunde in Berlin auf die Verbrennungen ethnografischer Objekte durch die Missionare aufmerksam. In einem Schreiben an das Auswärtige Amt übte sie Kritik am Vorgehen der Mission und betonte, wie wichtig es sei, die ‹für die betreffenden Völkerschaften in ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe charakteristischen Gegenstände› (zit.n. Schlatter III 1916: 259) zu bewahren. Infolgedessen schlug das deutsche Kolonialamt der BM vor, die Mission sollte sich die Objekte ausliefern lassen, um sie an Museen zu verkaufen. Das eingenommene Geld sollte wiederum Zwecken der Mission dienlich sein. Als Reaktion äusserte sich das Komitee der BM ähnlich wie Missionar Stolz: Die Mission sei ‹nicht in der Lage, von sich aus die Missionare zu Sammlern und Hilfsarbeitern der wissenschaftlichen Forschung zu machen, da ihr Beruf auf anderem Gebiete lag; sie konnte auch nicht unter allen Umständen verzichten auf die Vernichtung solcher Dinge vor den Augen der Heiden und auf die Wirkung eines derartigen Protestes; wohl aber lag es im Bereiche ihrer Möglichkeit, den Missionaren zur Entsendung derartiger Gegenstände nach Europa Gelegenheit zu bieten und zwischen ihnen und dem Museum in Berlin eine gewisse Vermittlung zu übernehmen› (ebd.).

4 Objekte für den europäischen Markt

Neben religiösen und rituellen Gegenständen befinden sich in der SBM kunsthandwerkliche Objekte aus dem 19. Jh., die für den Verkauf an Europäer_innen bestimmt waren. Dazu zählen Modelle, Modellfiguren, Malereien und Schnitzereien aus allen Missionsgebieten, besonders stark vertreten ist diese Objektkategorie in der Indiensammlung. Einige Gegenstände wurden von Missionar_innen in Auftrag gegeben oder explizit für die Missionsammlung angefertigt. Andere wurden als frühe Touristenkunst von Missionar_innen käuflich erworben. Produzent_innen in den Missionsgebieten bedienten die Nachfrage nach Dingen für den privaten Gebrauch oder Ausstellungen in Europa und richteten ihre Produktion nach europäischen Vorlieben aus. Mit der europäischen Nachfrage nach indischem oder westafrikanischem Kunsthandwerk entstanden ausserdem neue Räume für Kreativität und es gelangten lokal geprägte Formensprache und Ästhetik in europäische Sammlungen (Schwab 2017: 116).

4.1 Indien im Kleinen – Modelle und Modellfiguren

Ein grosser Teil der SBM besteht aus Modellen. Allein in der Indiensammlung befinden sich über 150 Modelle von Tempeln, Alltagsszenen und -geräten. Zudem sind 185 Modellfiguren verzeichnet, die unterschieden nach Geschlecht, Kaste, Beruf sowie ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, Stereotypen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen Indiens repräsentieren sollten. Diese können Modellfiguren als materialisierter Ausdruck eines Inventarisierungsprojektes der britischen Kolonialregierung verstanden werden, das darauf abzielte, alle in Britisch-Indien lebenden Gruppen zu erfassen (vgl. Jenni 2011: 159f). Durch die Versuche der kolonialen Administration, die indische Gesellschaft zu erfassen und gleichsam zu strukturieren, wurden Unterschiede betont und festgeschrieben, so auch das «Kastensystem» (vgl. u.a. Appadurai 1992). Jenni zufolge repräsentieren die Modellfiguren eine koloniale Sicht auf die indische Bevölkerung und zählen damit zu den kolonialen Wissensbeständen in der Missionssammlung. Sozioökonomisch war die massenhafte Herstellung von Modellfiguren eine Reaktion lokaler Künstler auf die Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem British Empire: Unter dem Einfluss der British East India Company (EIC) fertigten indische Künstler_innen und Kunsthandwerker_innen Modellfiguren an, die als Souvenirs von «fliegenden Händlern» (Haas 1988: o.S.) an Bahnstationen erworben werden konnten. Aufgrund ihrer Verflechtungen mit der EIC erhielt dieses Kunsthandwerk die Bezeichnung «Company Art» und gilt als frühe indische Touristenkunst. Herstellungsorte von Modellfiguren waren: Krishnagar (Westbengalen), Lakhnau (Uttar Pradesh), Jaipur (Rajasthan) und Pune (Maharashtra) (vgl. Mukharji 1888: 59ff).

Die Modelle und Modellfiguren sollten der Veranschaulichung des Alltagslebens in den Missionsgebieten und so der Vorbereitung der Missionare auf ihre zukünftige Lebenswelt dienen (vgl. BMA Museumsschachtel «Unterricht Indien», BMA QS-30.036.0010). Von «Hausvater» Karl Käser ebenso wie von Missionar und Lehrer Karl Epting-Baumann (1875-1955) ist bekannt, dass sie ab Ende des 19. Jh. im Missionsmuseum Unterricht in Ethnografie gaben (ebd.). Neben Abbildungen der nichtchristlichen Umwelt, die Missionsangehörige vorfinden würden, zeigten Modelle ausserdem die zukünftige Heimat im Missionsgebiet: In der Sammlung befinden sich Modelle ganzer Missionsstationen mit ihren einzelnen Gebäuden, wie das «Hôpital de la Mission de Bâle à Udipi (Indes)».

Eine weitere Funktion der Darstellungen im Modell war ihre Nutzung in der Öffentlichkeitsarbeit und Werbung, die von der Mission selbst als «Missionspropaganda» bezeichnet wurde. Die ethnografische Sammlung sollte «den Missionsfreunden ein möglichst getreues Bild des Zustandes, vor allem des religiösen Zustandes, der Völker, mit denen die Mission zu thun hat, zu geben und dadurch ihre Teilnahme an der Mission lebendig erhalten zu helfen, und die Mittel der Missionsgesellschaft, die für andere Zwecke gegeben sind, dürfen nur in sehr beschränktem Masse auf das Museum verwendet werden» (Ziegler 1888: 3). Mit dem Anspruch, Menschen in Europa aussereuropäische Religionen und Kulturen näher zu bringen, ging die Verbreitung des Missionsgedankens, aber vor allem das Einwerben von Spenden einher. Die Basler Mission war zur Finanzierung der immensen Kosten in den Missionsgebieten auf Spenden angewiesen. Sie verfügte über ein weit verzweigtes Netzwerk von Unterstützer_innen, das bedient werden musste (vgl. Jenkins & Thomas 2004: 99f). Zentrale Akteure in der Werbearbeit der BM waren sogenannte Reiseprediger:⁴⁷ Sie hielten Vorträge und Schulungen bei Hilfsvereinen und anderen Einrichtungen, machten Werbung für die Mission und sammelten Spenden. Gleichzeitig dienten diese Vorträge der «inneren Mission» (ebd.)

47 Die Begriffe Reiseprediger und Missionsprediger werden in der Missionsliteratur synonym benutzt.

in Deutschland und der Schweiz. Diese Aufgabe hatte das Komitee vor allem Missionaren übertragen, die aus den Missionsgebieten zurückgekehrt waren.⁴⁸ Mit ihren Darstellungen prägten diese Reiseprediger die Vorstellungen ihrer Zuhörer, denen sie von nicht-christlichen Kulturen und Religionen ferner Länder berichteten. Zur Illustration ihrer Erzählungen nutzten sie Gegenstände, die eigens zu diesem Zweck in «Missionskoffern» zusammengestellt worden waren (vgl. BMA Museumskiste 66680, Verzeichnis Missionskoffer Indien). Die Missionskoffer funktionierten demnach wie Miniausstellungen oder «mobile Museen» (Kittel 2015: 58): Von der Mission selbst wurden sie als «Missionsmuseum im Kleinen» (BMA Y.3004 vom 1.9.1905, S. 9) bezeichnet. Im Archiv der Mission 21 konnten einige Verzeichnisse von Missionskoffern ausfindig gemacht werden. Die Verzeichnisse für Indien zählen jeweils ca. 100 Objekte auf, darunter sind christliche Schriften, Gebete etc. in verschiedenen Landessprachen, «Schülerarbeiten» (siehe Kapitel hierzu), naturkundliche Objekte des jeweiligen Landes, Modelle von Werkzeugen, Arbeitsgeräten sowie religiöse, nichtchristliche Objekte zur Veranschaulichung des «Heidentums» (BMA Museumskiste 66680, Verzeichnis Missionskoffer Indien). Unterschieden wurden Missionskoffer in kleine und grosse – vermutlich je nach Anlass, später gab es auch Museumskisten sowie «Reservemissionskoffer». Die Missionskoffer konnten zu didaktischen oder Werbezwecken sogar von anderen Missionsgesellschaften geliehen werden. Modelle gehörten zum Inventar eines jeden Missionskoffers: Sie waren leicht und mobil und damit optimal geeignet für den reisenden Missionsprediger. Dass die Modelle der Ausstattung von Missionskoffern dienten, würde ihre grosse Anzahl ebenso wie Dopplungen in der Sammlung erklären: Die Objekte mussten mehrfach vorhanden sein, um die Missionskoffer bestücken zu können. 1905 wurde der Erfolg der Missionskoffer hervorgehoben, da sie «überall freundliche Aufnahme finden und Missionsinteresse wecken. Die Nachfrage ist so gross, dass ihre Zahl nun schon vermehrt werden muss» (ebd.). Die Popularität der Koffer und Vorträge der Reiseprediger ist im Kontext des öffentlichen Interesses an Exotik und fernen Ländern in der europäischen Gesellschaft um 1900 zu verstehen: Reisen waren für grosse Teile der Bevölkerung noch nicht möglich, ethnologisches Wissen wurde populär und Veranstaltungen wie Völkerschauen, Welt- oder Kolonialausstellungen dienten der Unterhaltung (vgl. Ratschiller 2014: 250). Ebenso kann das zu dieser Zeit in Europa wachsende Interesse an nichtchristlichen Religionen ein Grund für die Popularität der Koffer gewesen sein.

Bereits im Katalog zur SBM von 1862 sind die ersten 14 Modellfiguren erwähnt, die Missionar Huber⁴⁹ dem Missionshaus geschenkt hatte. 1888 war die Sammlung auf 36 Modellfiguren angewachsen. Bei dem Sammler handelte es sich vermutlich um jenen Johann Jakob Huber (1814-1881, BV 224), der als einer der ersten Indienmissionare ab 1842 in Indien stationiert war. Nach seiner Rückkehr in die Schweiz 1855 wirkte Huber als Reiseprediger in der Schweiz und im Elsass. Zudem hielt er zahlreiche populäre Vorträge zu religiösen, aber auch astronomischen Themen, wobei es ihm immer um «Gottes Reich» (Gelzer 1942: 57) gegangen sein soll. In Zusammenhang mit seinen Vorträgen werden physikalische Geräte zur Illustration erwähnt, nicht aber indische Modellfiguren.

1907 kamen weitere neun Modellfiguren in die Sammlung, die ebenfalls von einem Missionar Huber dem Missionsmuseum geschenkt wurden. Hier handelt es sich vermutlich um Johannes Huber (1834-1904), der drei Jahre zuvor verstorben war. Die Modellfiguren stammten

48 Von einigen Missionaren ist bekannt, dass sie sich gegen die Aufgabe des Reisepredigers zunächst wehrten. Georg Wilhelm Hoch widerstrebte die «Werbetätigkeit» (BMA Personalakte BV 277), fügte sich aber letztlich dem Willen «der [sic] Komitee» (ebd.).

49 Da im ausgehenden 19. Jh. bis zu fünf Missionare der BM in Indien stationiert waren, die den Nachnamen «Huber» trugen, ist eine eindeutige Identifikation der Person schwierig.

demnach aus seinem Nachlass. Johannes Huber trat 1852 ins Missionshaus ein und wurde nach den obligatorischen sechs Jahren Ausbildung nach Indien gesandt, wo er zehn Jahre für die Mission wirkte. Anhand von Notizen auf den Karteikarten und den Eingangsbüchern der BM können Huber 58 Figuren zugeordnet werden. Er erwarb die meisten Figuren in Mangalore und Calicut (heutiges Kozhikode), wo die ersten Missionsstationen der Basler Mission errichtet wurden. Diese Ortsangaben korrelieren mit den biografischen Angaben von Jakob Huber, der an beiden Orten eingesetzt war. Zum Erwerbkontext oder Sammelmotiv lieferten die biografischen Recherchen zu den Missionaren Johannes und Jakob Huber keine weiteren Hinweise.

Ein weiterer Sammler, dem Modellfiguren und andere Objekte aus Indien zugeschrieben werden, ist Missionar Philippe Charles Piton (1835-1905). Er trat 1859 in das Missionshaus ein und wurde in China stationiert. Nach seiner Rückkehr lebte der gelernte Kaufmann in Neuchâtel, der französischsprachigen Westschweiz. Im «Zuwachsbuch» ist vermerkt, dass er 1905 dem Missionsmuseum 51 indische Modellfiguren übergab sowie weitere 63 Gegenstände, darunter geschnitzte Modelle, aber auch einige Haushaltsgegenstände.⁵⁰ Unter seinem Namen ist «Missionsprediger» notiert, was auf seine Funktion nach der Rückkehr aus dem Missionsgebiet verweist und mit den Angaben im Brüderverzeichnis der BM übereinstimmt. Die Indienobjekte gehörten vermutlich zu seiner Ausstattung als Missionsprediger. Da er selbst nicht in Indien war, hatte er die Objekte möglicherweise von anderen Indienmissionaren erhalten. Piton verstarb 1905. Im selben Jahr kam seine Sammlung als Nachlass an das «Mutterhaus» (O.A. 1921: 93), wie das Missionshaus von den Missionaren bezeichnet wurde. Weitere Sammler von Modellfiguren waren der auch für seine sprachwissenschaftlichen Verdienste bekannte Hermann Mögling sowie Missionsinspektor Hans Anstein (1863-1940). Auf Anstein gehen Figuren aus Lakhnau (Nordindien) zurück, zudem erwarb er einige im «Victoria Technical Institute», das 1889 in Madras (heutiges Chennai in Tamil Nadu) zu Ehren von Queen Victoria gegründet wurde. Das Institut existiert bis heute und fördert indisches Kunsthandwerk.

Aufgrund ihres Materials und der feinen Schnitzereien fallen zwei Tempelmodelle aus Palmmark in der SBM auf (IIa 9843 und IIa 9844). Palmmark ist ein weiches und leichtes Material. Beide Schnitzereien sind massstabsgetreu existierenden Tempeln nachgebildet, wie es bei Architekturmodellen üblich ist. Dargestellt sind zwei Hindu-Tempel der Stadt Tiruchirappalli,⁵¹ Tamil Nadu. In einem Typoskript mit handschriftlichen Notizen zur Sammlung im Missionsmuseum wurde die indische Architektur positiv hervorgehoben: «Das Modell vermittelt einen Eindruck der hochentwickelten Baukunst der Hindus, ebenso auch das [...] Tempelmodell aus Palmmark» (BMA Museumsschachtel 66676, Katalog des Museums Asien, S. 25).⁵² IIa 9843 ist einer historische Festung und Tempelanlage nachgebaut, die aufgrund ihrer Errichtung auf und innerhalb eines Felsens «Rock Fort» genannt wird. Um die Haupttempel der Gottheiten Shiva und Ganesha in ca. 83 Meter Höhe zu erreichen, müssen 400 Stufen erklommen werden. Auf das Modell wurde im Missionsmuseum eine Beschreibung aufgebracht: «Shiwa-Tempel, hat d. Gestalt eines schlafenden Elephanten. Ueber 300 Stufen führen hinauf z. obersten Heiligtum, dort hinauf tragen d. Frauen die gr. Messinggefässe m. heil. Wasser, eine schwere Angelegenheit. Sind die Götzen gewaschen, so wird das übr. Wasser v. Felsen hinun-

50 Piton sind bisher nur 63 Objekte eindeutig zuzuordnen.

51 Unter britischer Herrschaft in Indien hiess die Stadt Trichinopoly.

52 Im Gegensatz zu afrikanischen Kulturen wurde den indischen in Bereichen der Architektur und Schriftkultur von der Mission eine «Hochentwicklung» zugesprochen.

ter gegossen, wo es schnell verdampft, doch freuen s. d. Frauen, dass ihr Wasseropfer angenommen wurde. Der Eleph. ist ein heil. Tier, darum sind viele Elephanten in diesem Tempel.» Die Tempelanlage war bereits im 19. Jh. ein Pilgerort für Shiva-Anhänger, gleichzeitig war sie eine Touristenattraktion für europäische Reisende und Kolonialbeamte. Ein Etikett auf dem Boden der Modelle gibt Hinweise auf einen herstellenden Betrieb: «T.S. Nagirathinam Pillai & Brothers» in «Trichinopoly».⁵³ Es kann angenommen werden, dass die Tempelmodelle von indischen Kunsthandwerkern in der Nähe des Tempels angefertigt und dort von einem Mitglied



Abb. 7: Beschädigtes Modell eines Tempels; Tiruchirappalli, Tamil Nadu, Indien; vor 1888; Palmmark; Sammler_ in unbekannt, Slg. Basler Mission; Ila 9844 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Isabella Bozsa

der Basler Mission erworben wurden. Da das Modell aus Palmmark im gedruckten Katalog der SBM von 1888 genannt ist (Ziegler 1888: 48), muss es vor 1888 hergestellt und erworben worden sein. Auf dem Etikett ist ausserdem zu entziffern, dass bei dem Unternehmen neben Tempelmodellen auch noch «other objects of curiosities» wie Bilder von Vögeln, Tieren, Insekten, Blumen und verschiedener Hindu-Kasten daneben Elfenbein-Schnitzereien und Schmuck aus Indien erworben werden konnten. Der Zusatz «required for Europeans and Eurasiens» verweist explizit auf die europäische Nachfrage. Bereits ab dem 18. Jh. kam in Europa ein Interesse an pittoresken Souvenirs und «Kuriositäten» aus Indien auf, und indische Kunsthandwerker bedienten diesen Markt (vgl. Archer 1992: 193f). Sie setzten Handwerksfähigkeiten aus anderen Berufszweigen ein und stellten Schnitzereien und Malereien her, deren Motive europäische Phantasien vom «Orient» bedienten und beflügelten (vgl. ebd.).⁵⁴ Das zweite Palmmark-Modell stellt ebenfalls einen Tempel aus Tiruchirappalli dar (Abb. 7). Meinen Nachforschungen zufolge befindet sich im Victoria & Albert Museum ein vergleichbares Modell aus Palmmark: der einzige Unterschied zwischen dem Objekt IS.12-1980 und der Schnitzerei Ila 9844 besteht in seinem konservatorischen Zustand.⁵⁵ Der desolate Zustand des Tempelmodells der SBM weist auf den pragmatischen Umgang der BM mit den Sammlungsobjekten hin, der mitunter eine Vernachlässigung konservatorischer Belange zur Folge hatte. Die verblüffende Ähnlichkeit der beiden Objekte spricht für denselben Hersteller oder gar für eine serielle Produktion, wie es bei Touristenkunst und Devotionalien üblich ist. Daneben wurden Tempelmodelle vereinzelt als architektonische Studienobjekte oder diplomatische Geschenke erworben⁵⁶ oder, wie jene aus Tiruchirappalli, in den Jahren 1873 und 1886 in Weltausstellungen gezeigt.⁵⁷

Der Erfolg der Missionsausstellung im Jahr 1908 liess das Sammeln von Modellen für das Missionsmuseum ansteigen. Allgemein waren Nachbauten und Modelle aussereuropäischer Lebenswelten in Ausstellungen um die Jahrhundertwende, wie in europäischen Kolonial- und Weltausstellungen, beliebte Exponate. Die Ausstellungen waren Publikumsmagnete; die Zurschaustellung des «Fremden» und «der gezügelten Wildheit» in den Kolonien waren dabei

53 Door Nr. 12, Fort, Pookulam Street, Trichinopoly.

54 Dies gilt auch für die Mika-Malereien, die ebenfalls zur frühen Souvenirkunst zählen und im folgenden Abschnitt behandelt werden.

55 Das Tempelmodell Ila 9844 in der Sammlung des MKB weist starke Beschädigungen auf. <http://collections.vam.ac.uk/item/O73928/architectural-model-unknown/> (13.1.2017).

56 <http://www.vam.ac.uk/content/articles/a/architectural-models-in-the-v-and-a-and-riba-collections/> (9.3.2018).

57 <http://collections.vam.ac.uk/item/O73928/architectural-model-unknown/> (13.1.2017).

wesentliche Elemente der Inszenierung (vgl. Zanella 2004: 24ff). Figuren *en miniature* sowie in Lebensgrösse unterstützten die Narrative, den globalen Süden als rückständig darzustellen und damit den Zivilisationsauftrag des Nordens mittels Kolonisierung und Mission zu legitimieren (vgl. Wolf 2010: 158). Im Katalog zur Missionsausstellung heisst es, dass die Modelle dazu bestimmt gewesen seien, «alle Lebensverhältnisse des indischen Volkes» (Ziegler 1912: 3) zu repräsentieren, wie «Wohnung, Kasten, Kultus, Reiseleben, Handel und Wandel, Handwerker und Oekonomie» (ebd.). In Bezug auf die Herstellung wird erwähnt, dass einige Modelle und Figuren explizit für die Missionsausstellung angefertigt wurden. Dienten Welt- und Kolonialausstellungen möglicherweise als Vorbild für die Missionsausstellung, so dass ähnliche oder sogar dieselben Modelle für die SBM angeschafft oder in Auftrag gegeben wurden? Gleichzeitig liess Barth bereits 1838 Modelle explizit für seine Missionsammlung anfertigen. Somit könnten einige Modelle auf diese frühe Zeit der Sammlung zurückgehen.

Inwieweit missionseigene Betriebe der Basler Mission an der Anfertigung von Modellen beteiligt waren, ist nicht bekannt. In der Missionsausstellung gab es einen Teil für «Proben aus den Missions-Werkstätten» (Ziegler 1912: 14), Modelle und Modellfiguren wurden separat präsentiert, daher ist nicht davon auszugehen, dass sie in den eigenen Werkstätten angefertigt wurden. Vermutlich gehörten Ausstellungsmodelle nicht zum Repertoire missionseigener Werkstätten, aber Ergänzungen konnten durchaus stattfinden: Beispielsweise wurde das Dach eines lebensgrossen «Brahmanenhauses [...] aus Malabar» (Ziegler 1912: 3) mit Falzziegeln aus der Missionsziegelei bestückt. Mit der Verwendung von missionseigenen Produkten in den Ausstellungen konnten aussereuropäische Lebenswelten und Arbeitserfolge in den Gebieten gleichermassen inszeniert werden.⁵⁸

4.2 Pittoreske Erinnerungen – Bilderalben mit Malereien auf Mika

Neben den Modellfiguren zählen Aquarelle und Gouache-Malereien auf Mika,⁵⁹ die in Alben zusammengefügt sind, ebenfalls zur «Company Art» (vgl. Haas 1988: o.S.). Indische Sujets wurden im Format von Postkarten gemalt. Themen waren das hinduistische Pantheon, indische Flora und Fauna, Alltagsszenen sowie verschiedene sogenannte «Volkstypen», d.h. Stereotype verschiedener Berufs- und Bevölkerungsgruppen. In ihrer Betonung eines pittoresken Indiens entsprachen sie europäischem Geschmack und wurden als Souvenirs an Angestellte der East India Company, Kolonialbeamte und europäische Reisende verkauft (Archer 1992: 16). In Indien wurden Malereien auf Mika bereits zuvor für Schmuck und Accessoires sowie für die Dekoration von Hochzeits- oder Prozessionslaternen eingesetzt (vgl. Archer 1992: 193f). Mit dem Aufkommen der Fotografie ab 1840 ging die Produktion der Mika-Bildchen zurück, da Fotos als Souvenirs für Europa vorgezogen wurden.⁶⁰ Die Bilder konnten in Ateliers oder an Verkehrsknotenpunkten erworben werden. Vermutlich waren die einzelnen Malereien von verschiedenen Missionaren aus Indien mitgebracht und erst im Missionsmuseum in Basel zu Alben zusammengestellt worden. Vier Alben (IIa 8586; IIa 8587; IIa 8588; IIa 8589) zeigen die Handschrift von «Hausvater Käser» (Straub 2002: 6), der ab 1904 die Sammlung des Missionsmuseums betreute. Auch der grün-schwarz marmorierte Bucheinband, der mit Bändern an den Seiten zugeknötet werden kann, deutet auf eine Bearbeitung durch Käser im Missionsmuseum hin, da er für die «Zettelkataloge» und die Bilder aus Missionskoffern

58 Siehe hierzu auch das Kapitel zu «Schülerarbeiten».

59 Mika (auch mica, Glimmer oder Glimmerplättchen) ist ein Schichtsilikat eines Minerals, das in Ostindien gewonnen wird. Es ähnelt einem sehr dünnen Plexiglas, wodurch die Gouache-Farben einen besonders leuchtenden Ausdruck bekommen.

60 Vgl. Marika Sadar 2004 http://www.metmuseum.org/toah/hd/cpin/hd_cpin.htm (13.1.2016).

(z.B. IIa 8681) denselben Einband verwendete. Käser versuchte, die Bilder zu systematisieren und mit Beschriftungen den südindischen Gottheiten zuzuordnen: Zum Teil sind sie eindeutig und enthalten neben der Sanskritbezeichnung auch den jeweiligen Namen in einer lokalen Sprache (z.B. IIa 8587.05). Andere enthalten mehrere Namen oder Fragezeichen (z.B. IIa 8587.28). Die Schwierigkeiten bei der Zuordnung mag für Käser an den zahlreichen variierenden lokalen Bezeichnungen und der Diversität der ikonografischen Darstellungen gelegen haben.

Stil, Farb- und Motivwahl der meisten Mika-Malereien deuten auf eine Herstellung um 1875 und auf Tiruchirappalli als Entstehungsort hin.⁶¹ In Tiruchirappalli bildete sich im 19. Jh. eine Maltradition mit einem eigenen Stil heraus. In der SBM sowie im Victoria & Albert Museum befinden sich vier Serien von Mika-Malereien im selben Stil und mit denselben Abbildungen. Sie wurden unter der Bezeichnung «Trinchinopoly Exports» an der ersten Weltausstellung, der «Great Exhibition» 1851 in London gezeigt. Ein weiterer Beleg dafür, dass sich das Inventar der SBM zum Teil mit dem von Weltausstellungen um die Jahrhundertwende überschneidet.

Bei zwei weiteren Bilderalben konnte ich ausserdem die sammelnden Missionare identifizieren. Beide Alben spiegeln die Persönlichkeiten der Sammler: Das Bilderalbum IIa 8591 von Missionar Johann Jakob Hunziker (1831-1923) enthält die bereits erwähnten Darstellungen von verschiedenen Berufs- und Bevölkerungsgruppen, überwiegend aber Abbildungen der indischen Tier- und Pflanzenwelt. Hunziker kam aus Bern, war gelernter Buchdrucker und wurde 1856 von der BM nach Mangalore geschickt, um dort in der Missionsdruckerei zu arbeiten, die Mitte des 19. Jh. zu einem grossen und einflussreichen Betrieb angewachsen war. Er war fasziniert von der indischen Pflanzenwelt und entwickelte ein Verfahren, bei dem er die gefärbten Blätter direkt auf Papier druckte, was als «exakter» und «authentischer» Naturselbstdruck bezeichnet wurde (vgl. Näf & Badenberger 2013: 19). In dem zweibändigen Werk «Mangalore Botanautography», das er später dem Missionsmuseum übergab, stellte er eine Sammlung indischer Pflanzen zusammen. Das botanische Werk zeugt vom Verständnis des Bildungsauftrags der Mission: «Man wollte lehrreich sein in beide Richtungen: Eine Bestandsaufnahme des fremden Landes in möglichst kompakt versammelter Form in die Heimat senden und die indischen Schüler der Missionsschulen vor Ort über die aus europäischer Sicht bedeutenden Charakteristika ihres Landes belehren» (Näf & Badenberger 2013: 20).

Das von Missionar David Berli (1855-1944) zusammengestellte Album (IIa 8590) enthält neben einigen Aquarellen und Zeitungsausschnitten überwiegend Mika-Malereien (Abb. 8). Es zeugt von der – eher ungewöhnlich – positiven und intensiven Auseinandersetzung eines Missionars mit der indischen Kultur. Unter dem Titel «Indische Phantasie und Kunst» stellte Berli alles zusammen, was ihm interessant oder bemerkenswert erschien: vom hinduistischen Pantheon über indische Bauwerke bis hin zu Intellektuellen, Dichtern und Naturwissenschaftlern. Darüber hinaus kombinierte er Bilder von hinduistischen Gottheiten mit den dazugehörigen Geschichten und zitierte dazu aus verschiedenen hinduistischen Schriften: den Puranas, der Bhagavadgita sowie den Heldenepen Ramayana und Mahabharata. Die Kombination von Bild und Text belegt nicht nur die intensive Auseinandersetzung Berlis mit dem hinduistischen Pantheon, sondern auch seine profunden Sprachkenntnisse. Für ihre Predigten mussten die Missionare die lokalen Sprachen erlernen, aber nicht die Sprache

61 <http://collections.vam.ac.uk/search/?slug=mica&material=671&offset=15> (25.1.2017).

der heiligen indischen Schriften, das Sanskrit, aus dem Berli ins Deutsche übersetzte. Die sorgfältige Gestaltung des über hundert Seiten umfassenden Albums zeigt seine Faszination für die indische Kultur. Das Album kam mit Berlis Nachlass in die SBM. Erst nachdem er gestorben war, übergab es seine Schwiegertochter dem Missionsmuseum. Möglicherweise hatte er das Album bei Vorträgen als «Hilfsprediger» der BM zur Illustration verwendet. Möglich ist aber auch, dass er das Album für sich selbst zur persönlichen Erinnerung an sein Leben in Indien zusammengestellt hatte.

4.3 Tauschhandel in Kamerun

In der SBM befinden sich neben zeremoniellen Objekten königlicher Herkunft auch Gegenstände, die weniger prestigeträchtig sind und auf Kauf- oder Tauschprozesse hinweisen. Dazu gehören tönernen Tabakspfeifenköpfe, Teller, Schalen, Kelche und Taschen. Eine Fotografie des Berliner Ethnologen Bernhard Ankermann von 1908 zeigt, wie Angehörige der Bevölkerung von Foumban

zahlreiche Objekte auf die Missionsstation brachten, um sie dort zu tauschen oder zu verkaufen (Abb. 9). Auch aus anderen Quellen ist bekannt, dass Missionsstationen als Umschlagplätze für afrikanische und europäische Objekte dienten (vgl. Thorbecke 1914: 54). Die lokale Bevölkerung nahm dabei eine aktive Rolle ein und tauschte ihre Gegenstände gegen europäische Produkte, die aus europäischer Perspektive keinen hohen Wert hatten: Vorhängeschlösser, Spiegel oder Perlen. Missionar Karl Eugen Schuler (1866-1906) berichtete beispielsweise, dass im Königreich Bali Militärknöpfe besonders beliebt gewesen seien. Sie wurden als Verzierungen auf Gürtel angebracht (vgl. BMA E-2.16, S. 17f). Zusätzlich konnte der Verkauf von ethnografischen Objekten an Europäer für die lokale Bevölkerung eine Einnahmequelle darstellen. Stosszähne, Dolche, Pfeifen, Taschen und weitere Gegenstände wurden in der Nachbarstadt Banota als Raritäten an europäische Interessenten verkauft. Im Gegenzug erwarb die lokale Bevölkerung europäische Produkte wie Parfum, Gewehre, Baumwollstoffe oder kleinere Gegenstände wie die oben erwähnten (vgl. BMA E-2.16, S. 18). In Bali entwickelte sich schon früh ein Markt, auf dem Europäer tönernen Tabakspfeifenköpfe aus verschiedenen Orten des Graslandes (heutige Regionen West und Nordwest) kaufen konnten. Die getöpften Pfeifenköpfe in Form stilisierter Menschen oder Tiere wurden zu frühen und begehrten Sammlerstücken und als «Balipfeifen» in Europa bekannt. Getöpft wurden die Pfeifenköpfe im kleinen Königreich Bamessing und anderen Königreichen des Graslandes (vgl. Knöpfli 2008: 84; Valentin 1981: 147). Die Zuschreibung der Tabakspfeifen zum Königreich Bali hatte sich irrtümlich in der späteren Fachliteratur durchgesetzt, da sie von dort aus nach Deutschland transportiert wurden, denn Bali war das Hauptquartier der deutschen Kolonialverwaltung im Kameruner Grasland (vgl. Knöpfli 2008: 86). Die Tabakspfeifen in der SBM sind in



Abb. 8: Die Malerei wurde von Berli mit «Maha Vishnu. Der Erhalter» und «Mahâ=groß» untertitelt. Tamil Nadu, Indien; vor 1919; Gouache auf Mika; Missionar David Berli, Slg. Basler Mission; Ila 8590.06 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Derek Li Wan Po

der Dokumentation mit Bali verknüpft. Diese Verbindung bezieht sich vermutlich auf den Erwerbs-, aber nicht auf den Herstellungsort. Der Erwerb als Neuware auf dem Markt würde erklären, dass viele der ca. 60 Pfeifenköpfe keine Gebrauchsspuren aufweisen.



Abb. 9: Angehörige der Bamum-Bevölkerung mit Verkaufsgegenständen und Missionarin auf einer Missionsstation; Bamum-Königreich, Westkamerun; 1908-1909; Aufnahme: Bernhard Ankermann; VIII A 5329 © Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin (CC BY-NC-SA 3.0 DE)

Für das Bamum-Königreich ist bekannt, dass bereits zur Zeit von König Njoya (1860-1933) zahlreiche Gegenstände für den Export und den europäischen Markt hergestellt wurden, wobei schnell und flexibel auf den sich verändernden Geschmack eingegangen wurde. Die besten Stücke blieben jedoch dem königlichen Palast vorbehalten (vgl. Förster 1988: 185f). Die exakte geografisch-ethnische Zuordnung ist aufgrund ähnlicher Ikonografie in den Königreichen des Graslands schwierig. Figürliche Darstellungen sind im gesamten Grasland verbreitet, während Tiermotive im Bamum-Gebiet besonders verbreitet sind. Symbole, wie das Spinnen-, Schlangen-, Frosch- oder Speermotiv, waren in Bamum zunächst ausschliesslich dem Königshaus vorbehalten. Mit Ankunft der Deutschen 1902 und dem steigenden Interesse europäischer Museen und privater Sammler_innen lockerte König Njoya sein Monopol auf das Kunsthandwerk und die visuelle Kultur (vgl. Geary 2007: 140): Symbole und Materialien, die zuvor Künstlern am Königshof vorbehalten waren, wie Glasperlen und Metalle, durften fortan von der gesamten Bevölkerung verwendet werden. In der Folge nahm die künstlerische und kunsthandwerkliche Produktion stark zu, es wurde mit neuen Formen experimentiert und Objekte explizit für die Nachfrage aus Europa hergestellt. Entsprechend muss das mit königlichen Emblemen und Messingguss verzierte Trinkhorn (III 23491), das um 1911 erworben wurde, nicht unbedingt aus dem Fundus von Njoya stammen, sondern kann für den Verkauf hergestellt worden sein. Im Quartalsbericht von 1911 beschreibt Missionar Matthias Hohner (1875-1898) eindrücklich das Treiben auf dem Markt vom Fouban, wo Missionare Objekte erwerben konnten: «Am Samstag findet grosser Wochenmarkt statt.

Wir ritten nachmittags hin, um allerlei Andenken einzukaufen und uns das Treiben anzusehen. Welches Gedränge auf dem weiten Marktplatz! Hunderte und aber Hunderte von Männern, Frauen und Kindern sitzen und stehen herum, handeln und feilschen, preisen ihre Waren an und streiten sich um die geringsten Dinge. Da gab es alle im Grasland erdenklichen Lebensmittel [...] da waren alle möglichen Stoffe ausgestellt, von den einfachen, in den Faktoreien zu kaufenden Lenden- und Kopftücher, bis zu den mit aller Kunst und Feinheit fertiggestellten Bamumgewändern⁶² z.T. mit reicher, geschmackvoller Stickerei selbsterfundener Stils versehen. Die zahlreichen Hausahändler stellten ihre Lederwaren und Waffen aus: Gürtel, Messerscheiden, Geldbeutel, Schnupftabaksbehälter aus feinem Leder mit bunten Fransen, Amulette etc.; dazu schöngeschmiedete Messer und Schwerter mit geschnitzten Griffen, scharfe und spitze Speere etc.etc. An einer anderen Stelle gabs kunstvoll geflochtene Körbe mit den verschiedensten Mustern und Formen, geflochtene Teller in bunten Farben, die Farbenbrühe selbst, grün, rot, gelb, schwarz, in Tontöpfchen nicht zu vergessen. Allerlei hübsche Tonwaren: Aschenbecher, Henkeltöpfe, dazu allerlei komische Figuren als Zierstücke, machen der Geschicklichkeit der Bamum alle Ehre. Der Markt giebt einen Überblick über die ganze Industrie der Bamum. Leider waren die schön gegossenen Messingpfeifen, der Stolz der Bamum, gerade an jenem Tag nicht vorhanden» (BMA E-2,34 QB und JB 1911, Hohner über Reise nach Foumban, S. 5).

Auch aus anderen Quellen geht hervor, dass die lokale Bevölkerung Begehrlichkeiten der Sammelnden für ihre eigenen Interessen nutzte. In einem Interview sagte ein Chief aus dem Bakossi-Gebiet, dass die lokale Bevölkerung *juju*- bzw. *losango*-Objekte an europäische Interessenten verkaufte, wenn es möglich war (Okia 2014: 181). Ähnliches kommt in einem Bericht von Missionar Heinrich Bohner (1842-1905) zum Ausdruck. Die Balong, die in der Nähe der Missionsstation Bombe lebten, besaßen geschnitzte oder aus Lehm gebrannte Figuren. Zunächst sei es für Sammelnde nicht möglich gewesen, in den Besitz einer derartigen Figur zu kommen, da sie für die Balong spirituelle Bedeutung hatten und nicht abgegeben wurden. Nachdem aber eine Arbeitsmigration in die Hafenstadt Douala einsetzte, hätten zahlreiche Personen ihre Figuren verkauft: «Fast jeder, der Aussicht hatte, als Ruderer nach Douala zu gehen, suchte sich solche zum Verkauf zu verschaffen und kistenweise wanderten sie nach Europa, teils ins Missionsmuseum nach Basel, teils an Freunde und Bekannte, die sich dafür interessierten. Und nicht allein von einzelnen, sondern auch von Körperschaften wurden jetzt die Götzen verkauft» (BMA EM Bohner 1898: 367, 382).

5 Missionseigene Produktion

Neben Objekten, die Missionar_innen von der lokalen Bevölkerung «erworben» hatten, gibt es eine Kategorie von Objekten in der SBM, die vom Kulturtransfer der Mission in die Missionsgebiete zeugt: Textilien. Dazu gehören zum einen Stickereien und Häkelarbeiten, die von Schülerinnen an den Missionsschulen hergestellt und im Missionskontext als «weibliche Handarbeiten» oder «Schülerarbeiten» (Ziegler 1912: 14) bezeichnet wurden. Das Anfertigen von Handarbeiten galt in Missionskreisen als wichtige Fähigkeit einer christlichen Hausfrau. Entsprechend wurden Näh-, Stick-, Strick- und Häkelpraktiken mit Hilfe der Missionarinnen in den Missionsgebieten implementiert. Zum anderen verweisen Stoffmuster in der Sammlung auf die Textilindustrien der BM und die Basler-Handlungs-Gesellschaft in Südindien. Die Fabriken halfen, die Kosten der Missionsstationen zu decken, schafften Einkommens-

⁶² Der Missionar bezeichnete die Hausa-Gewänder, welche die Bamum trugen, als «Bamumgewänder». Nach der Konversion Njoyas zum Islam übernahm er die Gewänder der muslimischen Hausa, die für ihre Stickereien bekannt sind.

möglichkeiten und dienten der christlichen Erziehung. Handarbeitsunterricht ebenso wie die Einführung kapitalistischer Arbeitsweisen in Fabriken können zur «Zivilisierungsmission» (Ratschiller 2016a: 48) der BM gezählt werden, mit der ein Wandel der Gesellschaften nicht nur im religiösen, sondern auch im sozialen und kulturellen Bereich angestrebt wurde. Die christliche Nächstenliebe und Wohltätigkeit drückten sich nach diesem Verständnis in der Angleichung der Kulturen an ein vermeintlich höheres christlich-europäisches Kulturniveau aus, wobei nach pietistischer Ansicht Handarbeiten die Höhe einer Kultur und damit den «Zivilisierungsgrad» anzuzeigen vermochten. In Kamerun wurden Missionswerkstätten für Holzarbeiten gegründet, in denen Gegenstände für den Verkauf angefertigt wurden und ähnlichen Zwecken wie die Fabriken der BM in Indien dienten. Durch das Reagieren lokaler Schnitzkünstler auf die Nachfrage nach Souvenirs entstanden zum Teil neue Formen, die sich in der Sammlung finden.

5.1 «Schülerarbeiten» und Handarbeiten

An den Missionsschulen der BM gehörten neben dem Schreiben, Rechnen und Zeichnen auch handwerkliche Arbeiten bei den Jungen sowie Handarbeiten bei den Mädchen zum Curriculum. Die sogenannten «Mädchenanstalten» spielten zudem eine entscheidende Rolle bei der Transformation «heidnischer» zu christlichen Mädchen. Welche Funktion die Mädchenschulen und dabei auch das Erlernen von Handarbeitstechniken für den christlichen Heiratsmarkt in Kamerun (hier Edea 1904) einnahmen, wurde eindrücklich von Missionar Paul Scheibler (Sen.) beschrieben: «In dieser wurden ältere Mädchen, meist Bräute von Lehrern und Christen zu christlichen Frauen unterrichtet und erzogen. Es waren alles Heidenmädchen, da noch kein christlicher Nachwuchs aus den Christengemeinden vorhanden war, denn diese Gemeinden waren erst im Entstehen begriffen. Da unsere jungen Lehrer keine Gelegenheit dazu hatten christliche Mädchen zu heiraten, so liegt es auf der Hand, welche grosse Bedeutung eine solche Anstalt für die Gründung christlichen Ehe- und Familienlebens hatte. Die Mädchen waren meist einige Jahre in der Anstalt, wurden in schreiben, lesen, rechnen, singen und biblischer Geschichte unterrichtet, sie erhielten Taufunterricht und wurden dann getauft. Dann erhielten sie auch Unterricht in Handarbeit und hatten das Vorbild christlichen Familienlebens in der Familie des Missionars vor Augen» (Scheibler 1941: 87).

In der SBM befinden sich Stoffe aus Kamerun, die ca. 20 verschiedene Textiltechniken zeigen, die die Mädchen lernen mussten: Bei den meisten handelt es sich um kleine Deckchen mit Stickereien und verschiedenen Stichen (Kreuzstich, Vorstich etc.), aber auch Näharbeiten sowie Arbeiten mit komplexeren Techniken, wie die Häkelspitze. Zum Teil wurden deutsche Schriftzüge oder europäische Motive gestickt, die im tropischen Kontext von Kamerun skurril anmuten, wie etwa ein Schneemann (Abb. 10).

Kleine Etiketten geben bisweilen Aufschluss über ihre Herstellerinnen und die Dauer ihres Lernprozesses: «von Hilda, nach Drei-



Abb. 10: Auf der Etikette steht: «Gesticktes Tuch aus einer Mädchenanstalt in Kamerun». Datierung und Sammler_in unbekannt, Slg. Basler Mission; III 26456 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Isabella Bozsa

viertel-Jahr bei Frau Miss. Gutbrod, 1904» (III 26342). Die Handarbeiten können als Leistungsnachweise interpretiert werden, an denen der Lernfortschritt der Mädchen abgelesen werden konnte.

Zu weiblichen Handarbeiten aus afrikanischen Ländern heisst es im Ausstellungskatalog, dass diese als Exponate den Fortschritt und Ausbau des Schulwesens der Mission belegen sollten (vgl. Ziegler 1912: 11f). Entsprechend wurden sie als Arbeitsproben von den Missionschulen nach Basel geschickt, um in Unterstützerkreisen die Erfolge der BM in den Missionsgebieten zu präsentieren. Gleichzeitig wurde der individuelle Ausdruck einiger Arbeiten betont und damit auf Prozesse hingewiesen, wie sich afrikanische Mädchen europäische Techniken aneigneten, um daraus später ihre eigene Mode zu kreieren. Neben Handarbeiten, Schreibheften und Zeichnungen sind im Katalog auch Proben von Flecht- und Schreinerarbeiten erwähnt, die die «Handfertigkeit von Lehrlingen der Missionschreinerei» (Ziegler 1912: 12) zeigen sollte. Diese handwerklichen Arbeitsproben und «Schülerarbeiten» der Jungen können in der Sammlung bisher nicht eindeutig identifiziert werden. Möglicherweise hatte die Mission sie wegen Platzmangel aus der Sammlung entfernt oder gar vernichtet, ein Vorgang, der etwa 1941 von der Museumskommission diskutiert wurde (vgl. BMA Q-8-4,2a MMKP 1904-1947). Es handelte sich bei den Arbeiten um Tische, Wandbretter und Bücherständer – möglicherweise auch Modelle. Neben den Ausstellungen wurden Hand- bzw. Schülerarbeiten bei Werbeveranstaltungen wie Vorträgen gezeigt oder gehörten zum Inventar eines Missionskoffers. Auch hier dienten die Textilien als Leistungs- und Fortschrittsbelege der Missionsarbeit und zu Werbezwecken der Mission. Des Weiteren wurden die textilen Handarbeiten als «Verkaufsgegenstände» (Ziegler 1912: 14) zur finanziellen Unterstützung der BM bei der tourenden Missionsausstellung, auf Missionsfesten oder Kirchenbasaren angeboten. Zu kaufen gab es Küchenaccessoires oder Wäscheklammersäcke, wie III 26346 mit der Aufschrift «Gut Wetter».

«Zivilisierungserfolge» (Ratschiller 2014: 257) anhand von Schülerarbeiten zu demonstrieren, wurde ebenfalls in der deutschen Kolonialausstellung umgesetzt, die Teil der grossen Gewerbeausstellung von 1896 war. Die Gewerbeausstellung war ein Grossevent im Treptower Park von Berlin, wo Deutschland als Industrienation, die nun auch über Kolonien verfügte, präsentiert werden sollte.⁶³ In der Kolonialausstellung wurden Erzeugnisse und Menschen aus den deutschen Kolonien gezeigt, um für die Kolonien Deutschlands zu werben. In einem Heftchen mit der Bezeichnung «Anschaffungen» fanden sich Belege, dass die BM aus Deutschland aufgefordert wurde, Schülerarbeiten aus dem Missionsgebiet Kamerun für die Kolonialausstellung von 1896 zu liefern: «Allgemeines: Veranlassung z. [...] solcher Schülerarbeiten bildete das Bedürfnis für die Col. Ausstellung: Berlin 1896. Folge: Man wandte sich zunächst an Togo und Kamerun [...]» (BMA Museumskiste 66685, B.I. Anschaffungen von Schülerarbeiten). Angesichts der Stellung der BM als «Kolonialmission» (Altena 2003: 30; Wild 2002: 103) des Deutschen Reiches in Kamerun verwundert die personale Vernetzung zwischen Verantwortlichen der Kolonialausstellung und der Basler Mission ebenso wenig wie ihre Zusammenarbeit für deutsche Kolonialausstellungen. Infolge der Anfrage versendete der Museumsvorsteher Käser ein «Gesuch an die Brüder [...] – um Schüler u Gehilfsarbeiten – für Miss. Abtl. des Colon. Mus. in Berlin cf. Umschlag 9.9.» (BMA Museumskiste 66685, B.I. Anschaffungen von Schülerarbeiten). Neben der Kolonial- und Gewerbeausstellung in Berlin trat die BM

63 Auf der Berliner Afrika-Konferenz, die vom 15.11.1884 bis zum 26.2.1885 stattfand, erklärte das Deutsche Reich seine «Schutzherrschaft» über «Deutsch-Südwestafrika» (heutiges Namibia), Kamerun und Togo gegenüber den europäischen Mächten (vgl. Eckert 2013: 137).

auch in der Schweiz als Leihgeber auf: Das Missionsmuseum lieferte im selben Jahr «Schülerarbeiten» für die Schweizerische Landesausstellung in Genf. Auch in den folgenden Jahren wurden neben der Durchführung der eigenen Missionsausstellungen ab 1908 Leihgesuche bedient, so 1914 für die Schweizerische Landesausstellung in Bern sowie eine Ausstellung im Reichstagsgebäude Berlin (BMA Museumskiste «Missionsmuseum», Miss.-Ausstellung. Museum III, 160-163, 165, 170).

5.2 Textile Missionsindustrie in Südindien

In den 1840er Jahren entstand an der Malabar-Küste ein gewerbliches Engagement der BM, das mit den sozialen und ökonomischen Folgen einer Konversion begründet wurde: «In Indien [...] heisst die Kaste verlieren so viel als Freunde, Versorger, Familie, Vermögen, Credit, Anstellung, Arbeit zu verlieren. Mag dies auch in neuerer Zeit an manchen Ort sich etwas gemildert haben, so ist die Lage eines solchen Ausgestossenen noch hart genug» (zit.n. Christ 2015: 111). Die einfache Kausalität, dass ein Übertritt zum Christentum zwangsläufig den «Ausschluss aus der Kaste» nach sich zog, erscheint angesichts der sozialen Komplexität der indischen Gesellschaft zur Kolonialzeit fragwürdig (vgl. Schmid 2015a: 157). Vielmehr erscheinen die Kontrolle und Führung von Konvertiten als Hauptmotive für die Gründung der Missionsindustrien naheliegend (vgl. Stenzl 2012: 49). Die BM forderte als Bedingung für eine Konversion die strikte Ablehnung der Kaste und zielte damit auf eine Abkehr vom gesamten früheren Leben und eine Isolation vom früheren sozialen Umfeld ab (vgl. Stein 2002: 212). Konvertierte sollten für eine erfolgreiche Missionierung von ihrem früheren nicht-christlichen Umfeld getrennt werden, z.B. sollten Palmsaftzieher keinen Alkohol mehr verkaufen. Angehörigen niedrigerer Schichten, wie der Thiya-Community, die als Palmbauern arbeiteten, drohte mit einer Konversion der Verlust des Anteils am Familienbesitz, da eine Teilung des Erbes auf individueller Basis nicht vorgesehen war. Allerdings verbot ein Gesetz der Kolonialregierung von 1850 die Enterbung einer konvertierten Person (vgl. Leuchtmann 1992: 68). Konvertierte aus der Cheruman-Community, die sich zuvor als Landarbeitende verdingten, konnten ihre Arbeit verlieren. In solchen Fällen konnten sich Missionare an Advokaten wenden und mit ihrer Hilfe versuchen, die Gutsbesitzenden umzustimmen. Stenzl (2012: 51) zufolge sei das Argument vom «Verlust der Kaste» durch das Komitee der BM so betont worden, weil es in Unterstützerkreisen der Mission werbewirksam war, europäischen Erwartungen eines rigiden Kastensystems in Indien entsprach und die Betonung dieser kulturellen Differenz zu Europa das christliche Gemeinschaftsgefühl stärkte. Darüber hinaus dienten die missions-eigenen Betriebe der Erziehung der Angestellten zu «christlichen Arbeitern» (Köller 2017: 121). Die Arbeitsform in den Betrieben ermöglichte die Vermittlung protestantischer Werte wie Fleiss, Disziplin, Pünktlichkeit, Sparsamkeit. In diesem Zusammenhang stand ökonomischer Erfolg der christlich-pietistischen Überzeugung der Missionare nicht entgegen, sondern ergänzte die Vorstellung einer christlichen Neuordnung der Welt (vgl. Raghaviah 2018: 44f). Frömmigkeit und Arbeitseifer gehörten im süddeutsch-schweizerischen Pietismus zusammen, und so galt die Vermittlung des Arbeitsethos als wichtiger Teil der Missionsarbeit der BM, die neben dem «Evangelisieren» auch das «Zivilisieren» beinhaltete (vgl. Köller 2017: 121). Nach dem Aufbau kleinerer Betriebe von Handwerken wie Weben, Tischlern, Uhrenherstellung oder Buchbinden mündeten die ökonomischen Bestrebungen der Mission in den Aufbau grosser industrieller Fabrikanlagen in den südindischen Distrikten. Es wurden Webereien aufgebaut, bei denen eine Spezialisierung der verschiedenen Arbeiten erfolgte, kapitalistische Arbeitsrhythmen implementiert und Techniken nach europäischen Vorbildern eingesetzt wurden. Die erste Weberei, in der Schnellschützenwebstühle (*flying shuttles*) ver-

wendet wurden, wurde 1952 vom «europäischen Webermeister» (Schlatter II 1916: 159) Johannes Haller (1825-1878) in Mangalore gegründet. Auch die Entwicklung des Khaki-Stoffs geht auf den «Handwerkerbruder» zurück: dabei handelt es sich um ein dichtes Baumwollgewebe, das mit Maulbeerbaumrinde gefärbt und später für britische Uniformen verwendet wurde (vgl. Christ 2015: 113). Ausserdem wurden Textilien wie Tischtücher und Servietten aus Leinen oder Baumwolle für europäische Haushalte hergestellt. Anhand von Musterbüchern konnten die Produkte von Kund_innen in Europa und



Abb. 11: Einband eines Musterbuchs der Missionsweberei; Kannur, Kerala, Indien; vor 1914; Baumwolle, Papier; Sammlungsakten MKB © Museum der Kulturen Basel, Foto: Isabella Bozsa

Indien ausgewählt und in britischen Grösseneinheiten (*inch, yard*) bestellt werden. Die SBM enthält einige dieser Musterkataloge mit Materialproben aus den Fabriken der BM. In den Sammlungsakten zur SBM befindet sich ausserdem der Einband eines Musterkatalogs. Er beinhaltet einige Muster des Werkes in Kannur, das 1852 gegründet wurde (Abb. 11).

Der Weberei in Mangalore folgten weitere Fabriken 1852 in Cannanore (heutiges Kannur), 1859 in Calicut (heutiges Kozhikode), 1860 in Tellicherry (heutiges Thalassery) sowie weitere kleine Betriebe. Neben Webereien waren Ziegelfabriken die grössten Industriebetriebe, gefolgt von Schreinereien und mechanischen Werkstätten. Um Absatzmärkte für die Produkte zu erschliessen, arbeitete die Missionsindustrie mit der 1859 gegründeten Missions-Handlungs-Gesellschaft zusammen, die im Grosshandel mit Rohstoffen wie Palmöl, Kakao und Baumwolle tätig war. Das Handelsnetz war global: Die in Indien gefertigten Textilien wurden in das British Empire ebenso wie den Mittleren Osten, Sri Lanka, Myanmar, Australien und die westafrikanischen Länder Ghana und Kamerun exportiert (vgl. Raghaviah 2018: 27). 1882 fusionierten Missionsindustrie und Missions-Handlungs-Gesellschaft und die BM wurde zu einem der wichtigsten Wirtschaftsfaktoren in der südindischen Textilindustrie des 19. Jh.⁶⁴

Als nachträgliche Schenkung aus dem Archiv der Mission 21 kamen 2017 zwei gewebte Baumwolltextilien in die Sammlung des MKB, die von der Missionsgeschichte der Textilindustrie erzählen. Sie tragen die maschinell eingewebte Aufschrift: «MADE BY THE BASEL MISSION WEAVING ESTABLISHMENT CALICUT» sowie eingewebte Symbole, die als «typisch indisch» gelten: Pfau, Elefanten, das Taj Mahal und ein Shiva-Tempel im drawidischen Baustil. Das Textil kam erst im 20. Jh. ins Missionshaus und wurde von einem Nachkommen von Missionar_innen an das Archiv übergeben. Es gehörte nicht zur historischen Missionsammlung und wurde vermutlich nie ausgestellt. Es kann sein, dass derartige Muster und Schriftzüge, die wie Werbung für die Missionsindustrien anmuten, erst nach der Rückkehr der BM nach Indien, also nach 1927 gefertigt wurden. Gleichzeitig könnte die Verwendung des alten Namens der Stadt Kozhikode auf eine Entstehung des Textils vor 1949 hinweisen, da Calicut in diesem Jahr zu Kozhikode – der Malayalam-Variante des Namens – umbenannt wurde.

64 Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs enteignete Grossbritannien die BM, und auch die Missionsarbeit kam in Indien zum Erliegen. Deutsche Angehörige der Mission wurden interniert und schweizerische des Landes verwiesen. Die von der BM aufgebaute Textilindustrie in Südindien entwickelte sich jedoch weiter, ebenso wie die Missionshandelsgesellschaft. In den 1920er Jahren konnten einige Betriebe wieder zurückerlangt werden, zudem trennte sich die Handlungs-Gesellschaft von der Basler Mission und hiess fortan «Basler Handelsgesellschaft», wobei ein Teil des Gewinns nach wie vor an die BM ging.

Im Verhältnis zur ökonomischen Bedeutung der Missionsindustrie und der Basler-Handlungs-Gesellschaft für die BM sind die industriell hergestellten Textilien in der SBM unterrepräsentiert. Dies hing möglicherweise damit zusammen, dass nicht alle Mitglieder der Mission die industrielle Produktion in Indien begrüßten und die Überbewertung ökonomischer Gewinnorientierung im Gegensatz zum christlichen Missionsauftrag befürchteten (vgl. Christ 2015: 114f). Ebenso ist vorstellbar, dass die industriell hergestellten Textilien nicht als sammelwürdig erachtet wurden.

Zudem sollten mit den Missionsausstellungen die Notwendigkeit der Missionsarbeit untermauert und Spenden generiert werden. Zu diesem Zweck lag der Fokus der Missionsausstellung auf der Darstellung ›heidnischer‹ Praktiken, der Betonung der Differenz zum Eigenen und kulturellen Praktiken, die mit Rückständigkeit assoziiert waren. So wurden für Indien soziale Ungleichheiten und Ausbeutung, (strukturelle) Gewalt gegen Frauen, insbesondere die Witwenverbrennung und Zwangsheirat der «Tempeldirnen» (Ziegler 1912: 7), sowie autoaggressive religiöse Praktiken, wie das Hakenschwingen, betont. Der indische Teil der Ausstellung enthielt Nachbildungen: einer ›indischen Strasse‹, eines ›Brahmanenhauses‹, eines ›Tempel[s] mit Teich‹, einer ›Tempelschule‹, eines ›Reisehaus[es]‹, ›Verkaufsbuden‹, ›Bauernhäuser‹, ›Brahmanenküche, Hausheiligtum und Schlafräum‹ sowie eines ›Götzentempels‹. Die modernen Industrieanlagen und die globalen Handelsnetzwerke der Missions-Handlungs-Gesellschaft wurden in der Ausstellung nicht abgebildet. Ein Teil der Ausstellung war zwar den «Proben aus den Missions-Werkstätten» (Ziegler 1912: 14) gewidmet, wobei es hier – vergleichbar mit den Schülerarbeiten aus Kamerun – vermutlich eher darum ging, die handwerklichen Errungenschaften der Missionierten mithilfe der Missionar_innen zu vermitteln und nicht den industriellen Wandel des Landes, den die Mission mit ihren unternehmerischen Aktivitäten beeinflusste, zu thematisieren.

5.3 Ein ›Gruss aus Mangamba‹ in die Schweiz

Geschnitzte Hocker belegen die Arbeit und Innovationen in Missionswerkstätten in Kamerun. Dort wurden jungen Männern europäische Schreinertechniken beigebracht, um Möbel für ankommende Missionar_innen herzustellen. Gleichzeitig wurden lokale Handwerks-techniken weitergeführt (vgl. EHB 1899: 4ff). Infolge von Aneignungsprozessen durch lokale Schnitzer entstanden neue Formen, wie ein Hocker aus der Werkstatt von Mangamba (III 23009) zeigt. Er weist zunächst die typische Form eines Duala-Hockers auf: geschwungener Sitz mit flacher Basis und einem geschnitzten Motiv an der Vorderseite. Im subsaharischen Afrika sind Hocker persönliche Gegenstände; sie können soziale, politische oder religiöse Bedeutung haben, und ihre Nutzung ist meist dem Besitzenden vorbehalten (vgl. Sieber 1980: 107). Mit dem Einsatz spezifischer Techniken und in der Gestaltung der Motive drückten Schnitzer Rang und Prestige der besitzenden Person aus. Das zentrale Motiv wurde figürlich gestaltet, mit einem oder mehreren Tieren, und konnte auf besondere Ereignisse hindeuten, wie eine Hochzeit, die Inauguration eines Herrschers oder die Geburt eines Kindes. Mit der Präsenz von Missionen und deutschen Kolonialbeamten in Kamerun änderten sich nicht nur die Motive der Duala-Stühle, auch die lateinische Schrift ging ins Repertoire von kamerunischen Schnitzern ein. In einen Hocker wurden die Buchstaben NDONGO BPKI geschnitzt, was dem Namen der Lieblingsfrau eines Chiefs entsprach (vgl. Wilcox 1998: 6). Auf dem erwähnten Stuhl der SBM ist MANGAMBA zu lesen; der Name einer Missionsstation im Abo-Gebiet von Kamerun. Aufschluss über die Funktion des Stuhls liefert aber vielmehr die Rückseite des Objekts, auf der zu lesen ist: GRUSS AUS. Folglich konnten Missionar_innen mit dem Stuhl wie mit einer Postkarte einen ›Gruss aus Mangamba‹ nach Hause schicken

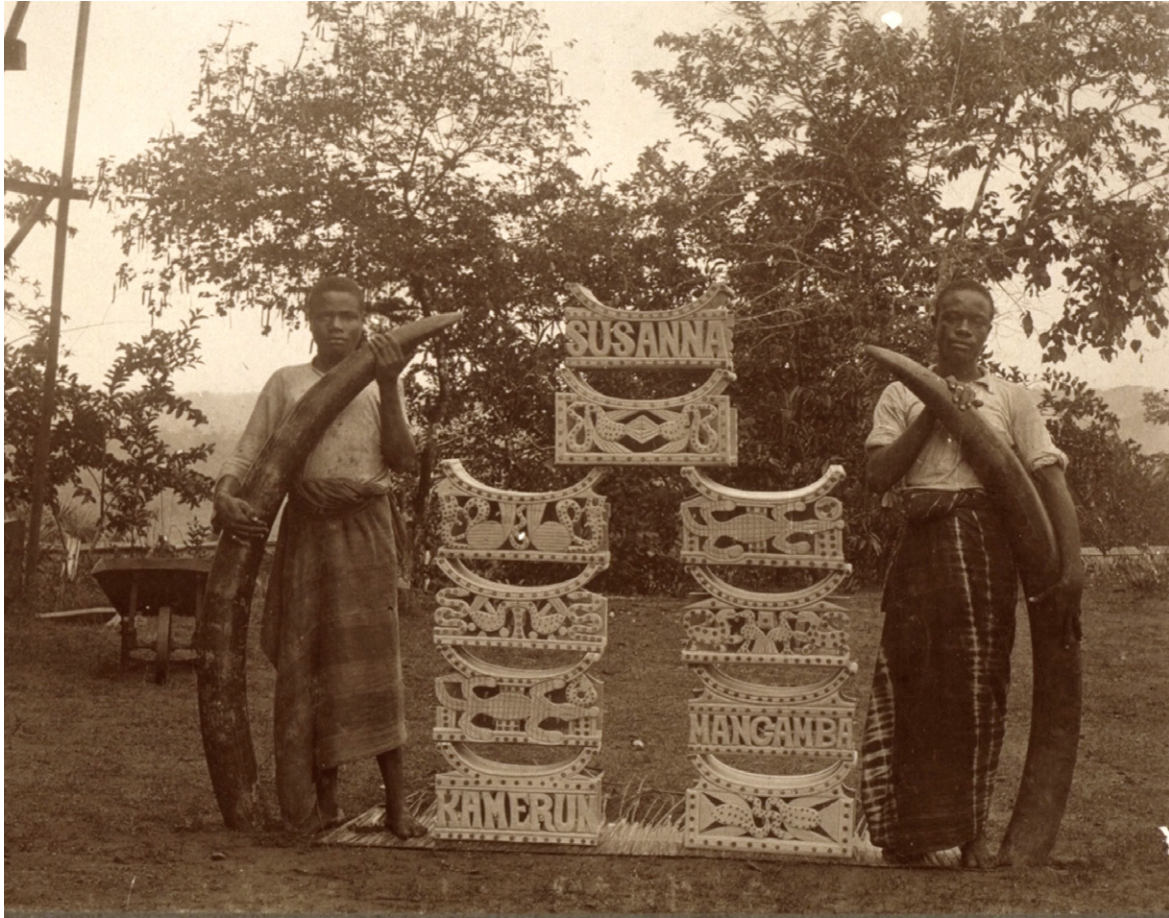


Abb. 12: Inszenierung von geschnitzten Hockern für den Verkauf mit 2 Elefantenzähnen; Mangamba, Littoral, Kamerun; zwischen 1900 und 1906; Aufnahme: Missionar Johannes Wahl; BMA QE-30.029.0013

oder ihn als Andenken mitnehmen. Auch von Duala-Hockern aus anderen europäischen Sammlungen ist bekannt, dass sie als Souvenirstücke fungierten. So trägt ein Hocker aus der Sammlung des Ethnologischen Museums in Berlin (III C 4329) die Aufschrift ›Berta‹ und ›Kamerun‹ auf der Rückseite. Die Personalisierung der Hocker mit deutschen Namen deutet darauf hin, dass es sich um Auftragsarbeiten handelte, die vermutlich in Missionswerkstätten gefertigt wurden. Die weitere Recherche bestätigte dies: Auf dem Foto mit der Bildunterschrift ›Stuhlmacher von Mangamba‹ (BMA E-30.49.012) sind vier Schnitzer bei der Anfertigung von Hockern zu sehen. Als geschnittene Motive sind stilisierte Tiere zu sehen, und auf einem Hocker ist der Name ›Thomson‹⁶⁵ zu lesen. Anhand der Information, dass es sich bei dem Bild um Schnitzer der Werkstatt von Mangamba handelte, kann für den ›Gruss aus Mangamba‹ dieselbe Provenienz angenommen werden. Mangamba war bereits vor der Ankunft der Missionare für Schnitzereien bekannt. Durch die Beliebtheit von Duala-Hockern in Europa – vor allem in Deutschland und der Schweiz – wurden sie in das Repertoire der Missionswerkstätten mitaufgenommen (vgl. Wilcox 1998: 19). Ein anderes Foto zeigt die Verwendung eines Hockers mit Schriftzug in einem kamerunischen Missionshaushalt (BMA QQ-30.039.0004): Der Hocker ›Martha‹ diente der Missionarsfrau als Wohnaccessoire und Ablagefläche. Auch die durch Missionar Johannes Wahl (1875-1953) zwischen 1900 und 1906 inszenierte Aufnahme zeigt eine Auswahl von ›Mangamba-Stools‹ (BMA QE-30.029.0013),

⁶⁵ Bisher konnte nicht eruiert werden, um welchen ›Thomson‹ es sich handelte. Ein gleichnamiger Missionar der BM ist nicht zu finden.

die für den Verkauf bestimmt waren (Abb. 12). Auf der nachcolorierten Postkarte mit der Ausstellungsansicht der ‹Kameruner Dorfstrasse› ist die Vorderseite des Hockers mit der Aufschrift ‹Gruss aus Mangamba› zu sehen (Abb. 1). In der Missionsausstellung sollte der Stuhl den Unterstützerkreisen und Besuchenden veranschaulichen, was in den Missionsgebieten unter dem Einfluss der BM erreicht worden war, und sie zu weiteren Spenden ermutigen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. wurde die Idee, mit der Gründung von Werkstätten lokales Kunsthandwerk zu fördern und Einkommensmöglichkeiten zu schaffen, von Hans Knöpfli (*1927), der über 30 Jahre als Missionar und Pastor der BM in Nordwestkamerun wirkte, wieder aufgenommen. Er gründete in den 1960er Jahren Handwerkszentren in Bali und Bamezing, wo bis heute Gegenstände für den lokalen Markt, aber auch für den Export via das Fair-Trade-Unternehmen ‹Prescraft› produziert werden.

6 Prestigeobjekte und diplomatische Geschenke aus dem Kameruner Grasland

In der Kamerunsammlung der SBM sind königliche Insignien, Prestigeobjekte und exklusive Kunsthandwerk enthalten. Sie weisen auf eine besonders im Westen und Nordwesten von Kamerun verbreitete kulturelle Praxis hin: das diplomatische Geschenk. Im Gebiet, das seit der Kolonialzeit auch als ‹Grasland› bezeichnet wird, dienten Geschenke der Bildung oder Aufrechterhaltung von Allianzen. Mit Geschenken aus wertvollen Materialien wie Elfenbein, Leopardenfell, oder Kunsthandwerk wie Masken, Textilien, Keramiken, Throne versicherten sich lokale Herrscher, Handelspartner oder Eliten der gegenseitigen Loyalität. Sie konnten Ausdruck des Dankes für militärische Kooperationen sein oder die Beziehung zwischen Bündnispartnern festigen.⁶⁶ Missionare der BM konnten für lokale Herrscher interessante Verbündete im Hinblick auf den Zugang zu europäischer Bildung, Absatzmärkten oder die Vermittlung zur deutschen Kolonialverwaltung sein. Bei einigen Objekten aus Kamerun geben Archivalien Aufschluss über die Erwerbungsart als Geschenke, über die Vorbesitzer und ihr Verhältnis zum Missionar oder zur Missionarin, bei anderen – darunter auch Prestigeobjekte – ist die Provenienz und der Erwerbkontext ungeklärt.

6.1 Geschenke und Insignien aus Bali

Als erste Missionsstation der Basler Mission in Westkamerun wurde 1903 die Station im Königreich Bali, auch Bali Nyonga genannt, gegründet. Das Grasland war zur Zeit der Kolonisierung in zahlreiche Königreiche gegliedert, von denen viele bis heute fortbestehen. Die Königreiche sind hierarchisch organisiert mit einem königlichen Oberhaupt und Räten aus Notablen oder Ältesten, die neben dem königlichen Herrscher (*mfon*) Einfluss auf die Politik nehmen. In der SBM sind ca. 100 Objekte erhalten, die von Missionaren in Bali gesammelt wurden. Darunter befinden sich neben Tabak- und Jagdpfeifen auch Prestigeobjekte, die dem königlichen Palast oder den Notablen zuzuordnen sind. Dazu gehören glasperlenbesetzte Objekte, bestickte Gewänder und Zeremonialgegenstände. In einem Reisebericht schilderte der Vorsteher der Basler Kamerunmission, Missionar Eugen Schuler, wie der damalige Herrscher Fonyonga II (1901-1940) ihn und seine zwei Begleiter Jakob Keller und Gottlieb Spellenberg (1870-1925), beschenkte. Bei der ‹Expedition› der drei Missionare von 1902, bei der sie die Möglichkeit der Gründung einer Missionsstation prüfen wollten, wurden sie von Fonyonga II herzlich empfangen. Der König hatte bereits seit längerem den Wunsch nach einer Missionsstation in seinem Herrschaftsgebiet gehegt, da er sich vermutlich erhoffte, seine politische

⁶⁶ Vgl. Oberhofer 2009, <https://www.about-africa.de/kamerun-nigeria/108-tradition-innovation-geschichte-bamumsammlung-berlin> (24.8.2017).

Macht in dem Gebiet mithilfe der Mission stärken zu können (vgl. Altena 2003 II: 125). Weiterhin beschreibt Schuler, wie ihm von Fonyonga II ein Gewand mit Herrscherabzeichen geschenkt wurde, mit dem er bei einer Versammlung erscheinen sollte, um von den Beteiligten als Teil der Herrscherelite von Bali anerkannt zu werden. Nach mehrfacher Bitte zog Schuler das Gewand zur Freude von Fonyonga II schliesslich an: «Mit dem königlichen Gewand wollte er mir eine Ehre erweisen und freute sich nun, dass er mich auf der Versammlung so zeigen konnte, wie er mir dann in seinem Kauderwelsch von Englisch etlichemale zuflüsterte: ‹You be so good, you be king› = Du bist so schön in dem Gewand, du bist ein König» (BMA, E-2.16, S. 31). Ob Fonyonga II Schuler primär eine Ehre erweisen wollte, wie dieser vermutete, ist fraglich. Vielmehr scheint das Geschenk Teil eines Plans gewesen zu sein: Der Herrscher wollte für alle sichtbar die Allianz mit den Missionaren ‹verkünden›; die Übergabe von wertvollen Geschenken war gängige Praxis bei Bildung und Festigung von – vor allem politischen – Allianzen.⁶⁷ Dies galt auch bei Vertretern der deutschen Kolonialregierung. Bereits der Vorgänger von Fonyonga II, Galega I (1856-1900), beschenkte Kolonialbeamte in Bali Nyonga. Galega I war der erste *mfon* von Bali, der mit deutschen Gouverneuren kollaborierte.⁶⁸ Zur Festigung und Bestätigung des Bündnisses mit ihnen schenkte er deutschen Kolonialoffizieren neben Prestigeobjekten wie Textilien und beschnitzten Elfenbeinzähnen auch Frauen und Kinder (Merz u.a. 1997: 119). Für die Geschenke des Herrschers Fonyonga II an die Missionare kann eine ähnliche Intention angenommen werden: Sie sollten der Allianzbildung und der Versicherung gegenseitiger Loyalität dienen.

Zum Abschied liess Fonyonga II den drei Missionaren weitere Geschenke bringen: drei Elfenbeinzähne, darunter ein grösserer für Schuler, den Vorsteher der Graslandmission, und zwei kleinere für die Missionare Spellenberg und Keller. «Es war ein königliches Abschiedsgeschenk, das unsere Geschenke an Wert überwog» (BMA, E-2.16, S. 32). Der spätere Verbleib der Elfenbeinzähne sowie der weiteren Geschenke an Schuler, die im Bericht erwähnt wurden, ist anhand der Dokumente nicht nachzuvollziehen. Neben zwei grossen Stosszähnen, die anderen Missionaren zugeordnet sind, gibt es einen kleineren Zahn ohne weitere Informationen; seine Beschriftung deutet jedoch nicht auf Keller oder Spellenberg hin.⁶⁹ In den Eingangsbüchern des Missionsmuseums sind sie nicht verzeichnet, daher ist unklar, ob sie überhaupt in die Sammlung des Missionsmuseums eingingen. Möglicherweise sollten sie verkauft werden, um die Missionsstationen zu unterstützen, oder sie blieben in Privatbesitz der Missionare.

Bevor die Missionare Bali verliessen, bat Fonyonga II sie nochmals zu sich. Schuler beschrieb die Begegnung eindrücklich: «Auf einem Felsblock in jenem 2. Hofe sass er, seiner schön verzierten langen Messingpfeife mächtige Rauchwolken entlockend. [...] Er rief einen auf der Seite sitzenden 6jährigen Knaben, der tiefverbeugt herankroch. Er fasste ihn am Arm und sagte: Das ist mein eigener Sohn, ich schenke ihn Dir» (ebd.). Die Missionare hinterfragten das menschliche Geschenk nicht und nahmen den Jungen mit, der ihnen «fröhlichen Herzens folgte [...] Dann schenkte er jedem noch eine schön verzierte Balipfeife, und wir reichten ihm die Hand zum Abschied» (ebd.). Die bereits zuvor erwähnten ‹Balipfeifen› gehörten zum Inventar des Herrschers (vgl. BMA E-10.65, S. 28). Einfachere Pfeifen nutzte auch die einfache

67 Vgl. Oberhofer 2009, <https://www.about-africa.de/kamerun-nigeria/108-tradition-innovation-geschichte-bamum-sammlung-berlin> (24.8.2017).

68 Galega I, König von Bali Nyonga von 1856 bis 1901, wurde von der Kolonialregierung als Chief über zahlreiche andere Ethnien in dem Gebiet eingesetzt (vgl. BMA E-10.65, S. 117). Die Vorherrschaft von Bali über andere Ethnien in diesem Teil des Graslands wurde durch die Waffengewalt deutscher Kompanien gestützt. Bali wurde zum Rekrutierungsort von Streitkräften zur Verstärkung deutscher Truppen sowie als Ausgangsort von militärischen Interventionen gegen die Königreiche Mankon und Bafut, die dem ‹Erdboden gleichgemacht› (Hoffmann 2007: 205) wurden.

69 Der Zahn ist unter der Nr. III 27860 inventarisiert und enthält die Aufschrift: O. Sch KII.

Bevölkerung; ihre Verbreitung reichte bis ins Waldland (vgl. Hutter 1902: 420). Das Rauchen hatte rituelle Bedeutung. Während sonstige Töpfergegenstände von Frauen gefertigt wurden, war die Fertigung von Pfeifenköpfen Männern vorbehalten (vgl. Ankermann 1910: 305). Zwei der im Bericht von Schuler erwähnten «Balipfeifen» gingen an das Missionsmuseum; sie konnten in der Sammlung identifiziert werden. Die Übereinstimmung von Sammlern, Daten und Beschreibung lässt vermuten, dass es sich bei zwei Pfeifenköpfen in figürlicher Form (III 23400, 23401) um Geschenke des Königs von Bali handelte. Trotz der Geschenke ist anzunehmen, dass das Verhältnis der Missionare zum *mfon* zwiespältig war: Einerseits ermöglichte er ihnen Zugang zur lokalen Gesellschaft, andererseits war er ihr Gegenspieler, da er als zentrale Instanz im Reich die zu bekämpfende «heidnische» Lebensweise verkörperte.

Weitere Objekte mit Verbindung zum Palast sind glasperlenbesetzte Tanzschürzen, *ngwasi*, (III 23945, III 23946). Die Zickzack- und Dreiecksmuster zeugen ikonografisch von königlicher Herkunft. Neben Elfenbein, Taschen aus wertvollen Tierfellen oder aufwendig verzierten Tabakpfeifen waren auch glasperlenbestickte Gegenstände dem König, der Königsfamilie oder Assoziierten vorbehalten. In Europa hergestellte Glasperlen wurden während der Kolonialzeit vorwiegend von deutschen Händlern verkauft, waren aber bereits viel früher über mobile Fulbe- oder Haussa-Händler ins Grasland gelangt (Vierke 2004: 343). Sie waren teuer und galten als Luxusgüter. Auch europäische Spiegel (III 23945) waren begehrte Dekorationsobjekte im Grasland. Tanzschürze, *ngwasi*, wurden von Frauen der königlichen Familie, insbesondere Töchtern des Chiefs, beim Tanz getragen. Sie galten in Bali als Äquivalent zu Hockern der Männer oder Pfeilern von Palasteingängen (vgl. Hutter 1902: 420). Mit den Schmuckstücken wurden an jährlichen Festen, wie dem *lela*-Fest, dem *kati-nikob* – der «Opferzeit für Gott» (Valentin 1974: 188) – oder den Feierlichkeiten des *voma*-Bundes, hoher Status und Reichtum ausgedrückt. Die *ngwasi* in der SBM wurden von J. Keller 1911 mit 17 weiteren Stücken aus Bali eingeliefert. Anhand der Quellen lässt sich nicht feststellen, wie Keller in ihren Besitz kam. Da an anderer Stelle erwähnt ist, dass Keller für das Missionsmuseum einen Objektankauf getätigt habe (BMA Museumskiste 66685, Notizen), hielt ich es für möglich, dass er den Tanzschmuck von den Besitzerinnen abkaufte.⁷⁰ Der Vertreter des heutigen Königshauses von Bali, Titayebit Galega, widersprach meiner Annahme: Einen Verkauf der Tanzschürzen hielt er für unwahrscheinlich, da es sich um Prestigeobjekte handelte, die spezifischen Personen, nämlich Frauen und Töchtern des Königs, gehörten (Gespräch mit T. Galega am 6.8.2017).

6.2 «Crossdressing» – Aneignung von Textilien durch Missionare

Unter den Textilien der Kamerunsammlung befinden sich Gewänder aus Bali, die von Missionaren selbst getragen wurden, aber ohne Aufforderung durch einen *mfon* wie im Fall von Eugen Schuler. Diese Form des «crossdressing» war ungewöhnlich: Gemeinhin war es infolge der kolonialen «Politik der Differenz» zwischen Europäer_innen und Kolonisierten auch für die Missionare üblich, sich mit europäischer Kleidung von der lokalen Bevölkerung abzugrenzen. Ein völliges «going native» hätte dem Missionsauftrag widersprochen, zudem gab es die rassistische Befürchtung einer «Verkafferung» von Europäer_innen durch die Übernahme lokaler Praktiken (vgl. Conrad 2008: 75). Gleichzeitig war es ein Anliegen der Mission, dass sich die Bekehrten in europäische Kleider hüllten und mitunter mehr von ihrer Haut ver-

⁷⁰ Hans Knöpfli (*1927) berichtete mir von Verkäufen aus dem königlichen Fundus von Bali in den 1960er Jahren (Interview in Kriegstetten, Solothurn, am 2.2.2018). Dies galt für holzgeschnitzte Säulen des alten Königspalastes, der aus Holz war und über ein Grasdach verfügte, während der neue Palast nach europäischer Bauweise – aus Stein und Zement – gebaut wurde, was als Sinnbild für Modernität gegolten hätte.

deckten, als dies vor dem Eintreffen der Missionare üblich war. Konvertiten in europäischer Kleidung wurden als Beleg der ‹Zivilisierung› durch die Missionare betrachtet.⁷¹ Deutsche Kolonialbeamte und Angehörige der Missionsstationen kleideten sich meist in Weiss.⁷² In den Farben der Kleidung spiegelt sich das Denkmuster binärer Oppositionen wider, das den kolonialen Diskurs allgemein und auch die Mission prägte (vgl. Conrad 2008: 13): Die christliche Botschaft war mit Licht assoziiert, das die Missionare in die ‹Finsternis des Heidentums nach Afrika› (EHB 1898: 48) brachten.

Als Bruch zu den eindeutigen Abgrenzungen zwischen einem konstruierten europäisch-christlichen ‹Wir› und einem afrikanisch-heidnischen ‹Anderen› stehen Fotografien, auf denen die Missionare Jakob Keller und Gottlieb Spellenberg in Gewändern hoher Würdenträger aus Bali, *toghu*, abgebildet sind (BMA E-30.25.039, E-30.25.037, E-30.25.017). Fotografien von Missionaren in afrikanischen Gewändern kommen im Bildarchiv der Mission 21 nur selten vor (vgl. Jenkins 1996: 293). Warum sich die Missionare in die Bali-Gewänder hüllten, wurde kontrovers diskutiert.⁷³ Es wurde angenommen, dass es sich um eine Inszenierung für den Fotografen handelte oder dass der Herrscher von Bali-Nyonga die Missionare in sein Herrschaftssystem integrieren wollte. Spätere Forschungen ergaben, dass die Integrationsannahme wohl auf das Gewand von Eugen Schuler (siehe oben) zutreffen könnte, aber nicht auf jenes von Spellenberg und Keller (vgl. Merz 1997: 122). Da deren Gewänder in Berichten an das Komitee nicht als Geschenke erwähnt wurden und die Fotografien vermutlich erst nach der Bali-Expedition 1902 entstanden, ist davon auszugehen, dass die beiden Missionare die Kleider selbst erworben hatten; womöglich hatten sie sich die Bekleidung schneidern lassen, wie dies bei deutschen Kolonialbeamten gängige Praxis war (vgl. ebd.). Dann könnte das Erwerbsmotiv ihre Begeisterung für die Textilkunst in Kamerun gewesen sein, nicht aber die Entgegennahme eines Geschenks. Auch dass die Fotografie von Keller neun Jahre später als seine Reiseberichte – erst 1911 – nach Basel gelangte, weist darauf hin, dass das Foto nicht für das Komitee der BM bestimmt war. Auf einem anderen Foto zeugen Gebrauchspuren auf den Textilien von einem längeren Marsch durch den Wald (BMA E-30.25.037); somit ging die Bekleidung über eine einmalige Inszenierung für den Fotografen hinaus. ‹Crossdressing› konnte Ausdruck einer Sehnsucht nach imaginärer Identifikation mit einer anderen Kultur sein. Gleichwohl war die Aneignung von Insignien lokaler Herrscher eine Strategie europäischer Kolonialbeamter, den eigenen Herrschaftsanspruch zu artikulieren (vgl. Conrad 2008: 77f). Dies kann für Jakob Keller geltend gemacht werden, dessen früheres Auftreten in Susa auf einen Herrschafts-, wenn nicht gar auf einen Überlegenheitsanspruch des Missionars gegenüber der lokalen Bevölkerung hinweist (vgl. Keller 1898).

In der SBM befinden sich zwei Bali-Gewänder (III 26466, III 26467), die mit Stickereien am Halsausschnitt verziert sind und damit auf Statussymbole hoher Würdenträger hindeuten (Gespräch mit Titayebit Galega am 6.7.2017). Bei keinem der Gewänder handelt es sich um das Geschenk an Missionar Eugen Schuler oder um Kleidungsstücke der Missionare Keller und Spellenberg auf den Fotografien. Gemäss den Angaben in den Eingangsbüchern wurden die Textilien auch nie an das Missionsmuseum übergeben. In einem Eingangsbuch ist zwar ein ‹Bali-Kleid› verzeichnet, das Spellenberg 1908 dem Missionsmuseum schenkte und das

71 Dass Kameruner auch in europäisch-bürgerlicher Kleidung (und Bildung) Europäern gegenüber nicht als gleichwertig angesehen wurden, verdeutlicht die rassistische Bezeichnung ‹Hosennigger› (Bommarius 2015: 95; Conrad 2008: 75) im Deutschen Kaiserreich.

72 Dies ist auf zahlreichen historischen Fotografien zu sehen, vgl. zum Beispiel BMA COE-30.007.0024.

73 Gardi 1994; Jenkins 1996. Merz & Meyer 1997.

bis heute in der Sammlung des MKB erhalten ist (III 26466). Bei dem *toghu* in der Sammlung handelt es sich aber nicht um jenes, das Spellenberg auf den Bildern trug.⁷⁴ Dass Spellenberg das Gewand in seinem Privatbesitz behielt, könnte für eine persönliche Beziehung zu dem Textil sprechen.

Wie Spellenberg behielt auch Jakob Keller das Gewand, das er in Kamerun trug (BMA E-30.25.037) zunächst in seinem Privatbesitz, bis er es 1935 verkaufte.⁷⁵ Keller war ein besonders aktiver Sammler. Er belieferte nicht nur das Basler Missionsmuseum, sondern auch Museen in Deutschland mit ethnografischen Sammlungen: das Naturhistorische Museum in Nürnberg⁷⁶, das Ethnologische Museum in Berlin und das Übersee-Museum Bremen. An das Ethnologische Museum in Berlin soll Keller bereits 1897 oder 1898 24 Objekte gesendet haben, als Kamerun noch deutsche Kolonie war.⁷⁷ Obwohl Sammeltätigkeiten der Missionare für andere Institutionen nicht erwünscht waren (vgl. BMA Q-8-4, 26, 1910: 8), konnten die BM diese Praxis nicht unterbinden.⁷⁸ Nachdem Keller während des Ersten Weltkrieges Kamerun verlassen musste, zog er wieder nach Heidelberg (Deutschland) und behielt zahlreiche Gegenstände aus Kamerun in einer Privatsammlung. In den 1930er Jahren wandte er sich an den «Verband der deutschen Museen für Völkerkunde» in Leipzig, mit dem Anliegen, seine Sammlung zu verkaufen. 1935 verkaufte er schliesslich dem Übersee-Museum Bremen 69 Objekte, darunter auch das Bali-Gewand. Keller machte dem Museum ein schriftliches Verkaufsangebot, dem er eine aktuelle Fotografie von sich in dem Bali-Gewand beilegte (vgl. Briskorn 2005: 143). Auf dieser Fotografie (P07169) inszenierte er sich mit besticktem Gewand, Kopfbedeckung und Insignien wie der Servalfelltasche und Zeremonialpfeife in seiner Heidelberger Wohnung (Schröderstrasse 57) als hoher Würdenträger von Bali (Abb. 13).

Die Fotografie wirft weitere Fragen auf: Wieso inszenierte sich Keller im Bali-Gewand und mit den Attributen eines Herrschers für das Übersee-Museum Bremen? Wollte er illustrieren, wie die Gegenstände im kamerunischen Bali verwendet wurden und quasi einen «Kontext» nachahmen? Welches Verhältnis zur Kultur von Bali stand hinter Kellers Selbstinszenierung und wie passte diese zu seinem Vorgehen gegen die Bünde in Susa?

Die Sammlung im Übersee-Museum Bremen enthält zahlreiche Prestigeobjekte, wie Terrakottapfeifen, glasperlenbesetzte Tanzschürzen und königliche Kopfbedeckungen, von denen eine sogar vom «Häuptling» (ÜMB J. Keller, Beschreibung Gegenstände vom 21.2.1935) selbst getragen worden sein soll. Möglicherweise waren unter den Objekten tatsächlich persönliche Gegenstände des *mfon* von Bali, Fonyonga II. In jedem Fall lässt die Sammlung auf ein starkes

74 Das Bali-Gewand, *toghu*, auf der Fotografie war mit mehreren Stickereien verziert und hatte karierten Stoff auf der Innenseite, während das am MKB nur am kreisförmigen Halsausschnitt Stickereien aufweist und die Innenseite von III 26466 mit einem blau-gelb gepunkteten Stoff ausgekleidet ist. Das *toghu* befand sich bis in die 1990er Jahre und befindet sich möglicherweise noch heute im Besitz der Familie Spellenberg (vgl. Jenkins 1996: 293).

75 Im Übersee-Museum Bremen ist das Gewand von J. Keller unter der Signatur B04676 inventarisiert.

76 Die Sammlung von Keller in Nürnberg umfasst 29 Objekte, darunter acht Figuren, eine Maske und ein Maskenkostüm (vgl. Kecskési 1985: 54).

77 Die Objekte wären vermutlich zerstört worden, wenn sie nicht während des Zweiten Weltkriegs zum Schutz aus Berlin ausgelagert oder von der Roten Armee nach Leningrad transportiert worden wären. Ende der 70er Jahre wurden die im Krieg erbeuteten Objekte von der UDSSR an die damalige DDR, an das Museum für Völkerkunde in Leipzig gegeben, das sie nach der Wiedervereinigung Deutschlands wieder an das Berliner Museum zurückgab (vgl. Oberhofer 2009, <https://www.about-africa.de/kamerun-nigeria/108-tradition-innovation-geschichte-bamum-sammlung-berlin> (24.8.2017)). Möglicherweise befinden sich Kellers Objekte unter den ca. 22'000 als verloren klassifizierten Stücken, was noch zu prüfen ist.

78 Aus dem Missionsgebiet Kamerun lieferten mindestens vier Missionare Objekte an das Völkerkundemuseum Basel: Neben Jakob Keller sind Friedrich Ebding (1874-1962), Jakob Stutz und Paul Scheibler (Sen.) als Sammler für das MKB bekannt.

Interesse Kellers für Königsinsignien schliessen. Objekte der Bünde, der *losango*, enthielt seine Privatsammlung hingegen nicht. Möglicherweise spiegelte sich im Unterschied zwischen den Objekten, die er privat behielt, und denjenigen, die er an das Missionsmuseum abgab, sein Kulturverständnis der verschiedenen Kulturen Kameruns wider. Im deutschen Kolonialdiskurs wurden die lokalen Herrscher des Kameruner Graslands aufgrund ihrer Kollaboration positiver rezipiert als die widerständigeren Kulturen des Waldlands, wie die Abo (vgl. Hoffmann 2007: 68). Die Herrscher des Graslands wurden als eine Art «edle Wilde» romantisiert (vgl. Wuhrmann 1925). Zudem konnte die hierarchische Struktur der Königreiche mit deutschen Monarchie-Erfahrungen verknüpft werden, während die dezentrale Organisation der Gesellschaften des Waldlands den Missionaren sowie deutschen Kolonialbeamten weniger vertraut erschien. Möglicherweise teilte Keller diese Ansichten und behielt die Objekte aus dem Grasland, deren Kultur er wertschätzte, im Gegensatz zu Ritualobjekten des Waldlandes, die er als Belege des «Heidentums» an das Missionsmuseum abgab. Bei seiner Veräusserung der Sammlung in den 1930er Jahren können ebenfalls ideologische Gründe ausschlaggebend gewesen sein: Während der NS-Zeit vertrat Keller geschichtsrevisionistische Ansichten und äusserte sich als Verfechter der deutschen Kolonien (vgl. ÜMB, Keller an Direktor vom 3.4.1935). Keller erhoffte sich, dass seine Sammlungsgegenstände im damaligen Kolonial- und Übersee-Museum Bremen eine Art Werbung für die ehemalige deutsche Kolonie Kamerun werden könnten: «Wünsche daß die ausgestellten Gegenstände neues Interesse für unsere ehemalige Kolonie Kamerun wecken u. deren Rückgabe intensiver als seither von unseren Feinden verlangen möchten» (ebd.). Ebenso ist denkbar, dass Keller den Verkauf der Objekte aus ökonomischen Gründen vornahm. Immerhin bezahlte ihm das Übersee-Museum Bremen insgesamt 1.000 Reichsmark (vgl. Briskorn 2000: 246). Da die Missionare nach ihrer Rückkehr aus den Missionsgebieten in Europa finanziell durch die Basler Mission nicht abgesichert waren, war der Verkauf von Objekten eine Möglichkeit, finanzielles Einkommen zu generieren.



Abb. 13: Missionar Jakob Keller im «Crossdress»; 1930er Jahre; Heidelberg, Deutschland; Bildarchiv Übersee-Museum Bremen, P07169, Aufnahme: Unbekannt

6.3 Perlenbesetzte Figur aus dem Königspalast von Bali?

Herausragendes Objekt der Kamerunsammlung ist eine 80 cm grosse Figur (III 23947, Abb. 15), die mit runden blauen, weissen sowie roten länglichen Glasperlen besetzt ist und eine Schale auf dem Kopf trägt. Neben den kleinen, runden Glasperlen (*memmi*), auch Samenperlen genannt, waren die länglichen Stabperlen (*ntam*) seltener und daher besonders wertvoll. Bei einem Palastbesuch in Bali 2017 stellte ich fest, dass im Fundus des Königs, Dr. Ganyonga III (Dr. Dohsang Galega), eine Thronfigur existiert, die ähnlich mit Perlen besetzt ist wie die im MKB (Abb. 14). Zudem handelt es sich bei dem Objekt um eine männliche Figur, während die Figur der SBM eine weibliche Figur darstellt. Möglicherweise war die weibliche Figur

das Gegenstück zum männlichen Thron? Im Eingangsbuch der SBM (Bd. III, S. 378) ist der Ort Bali als Herkunft des Objekts eingetragen,⁷⁹ was mit den biografischen Angaben des Missionars Jonathan Striebel korreliert, der von 1908 bis 1909 in Bali stationiert war. Stilistisch weist die Figur allerdings mehr Ähnlichkeit mit einer sitzenden Figur aus dem Königreich Baham auf, die im Weltkulturen Museum Frankfurt ist.⁸⁰ Da Missionare mobil waren und Predigtreisen in verschiedene Gebiete unternahmen, könnte die Figur aus einer Werkstatt von Bali oder Baham stammen. Ebenso war das Kunsthandwerk mobil: Zwischen den künstlerischen Werkstätten gab es einen regen Austausch, was die Zuordnung anhand des Stils erschwert (vgl. Homberger 2008: 17).

Zu den Umständen, wie Striebel an das Prestigeobjekt gekommen ist, gab es in den Quellen bisher keinen Hinweis. Ein Geschenk des *mfon* an Striebel ist unwahrscheinlich, da dies vermutlich in Berichten an das Missionskomitee erwähnt worden wäre. Nach Aussagen des heutigen Prinzen Titayebit Galega von Bali müsse der Besitzer betrogen worden sein, freiwillig wäre ein solch wertvolles Objekt niemals abgegeben worden (Gespräch mit T. Galega am 6.8.2017). Mitunter hätten Missionare auch Kinder oder Dritte angestiftet, Objekte für sie zu stehlen. «Missionaries were trickster!» (ebd.). Auch von Ethnologen und Sammlern für Völkerkundemuseen ist bekannt, dass sie bisweilen unlautere Methoden anwendeten, um an



Abb. 14: Männliche Thronfigur mit Glasperlen im königlichen Palast; Bali, Nordwestkamerun; 2017; Foto: Isabella Bozsa



Abb. 15: Weibliche Prestigefigur in der Sammlung des MKB; Bali, Nordwestkamerun; vor 1914; Holz, Jute, Glasperlen; Missionar Jonathan Striebel, Slg. Basler Mission; III 23947 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Omar Lemke

⁷⁹ Der langjährige Afrika-Kurator des MKB Bernhard Gardi hatte die Figur versehentlich anderen Objekten aus Bangwa zugeordnet, mit denen Striebel die Figur an das Museum gegeben hatte. Christraud Geary ordnete die Figur anhand des Stils dem Baham-Königreich zu, das zu den Bamiléké-Ethnien zählt (Korrespondenz 2014). Vgl. dazu auch MKB 2014: 58.

⁸⁰ Figur mit Schale aus Baham, NS 29720, um 1860, erworben 1906 durch den Kolonialoffizier Hans Glauning (1868-1908), Weltkulturen Museum Frankfurt.

begehrte Objekte zu kommen (vgl. Sarreiter 2012: 58). Der Sammler Hans Himmelheber beispielsweise übte Druck auf den *mfon* von Bali, Fonyonga II, aus, um an einen perlenbesetzten Leopardenhocker (III 1092) zu gelangen. Nur so konnte er an das Stück für die Sammlung des Museums für Völkerkunde Basel kommen (vgl. Cladders 2015: 17). Der Ethnologe Bernhard Ankermann ermutigte die Leserschaft seiner Sammellanleitung dazu, sich besonders begehrte Dinge auch gegen den Willen ihrer Besitzenden anzueignen: «man muß dazu die Hütten der Eingeborenen durchstöbern, denn die Leute bringen selten alles von selbst zum Verkauf, und es gibt Dinge, die man auch bei längeren Aufenthalten im Lande niemals zu Gesicht bekommt, wenn man nicht selbst auf die Suche geht» (Ankermann 1914: 9).

2015 schenkten Nachkommen von Striebel dem MKB ein weiteres Prestigeobjekt aus dem Kameruner Grasland. Offensichtlich hatte Striebel den Leopardenthron (III 27807) nicht dem Missionsmuseum übergeben, ihn stattdessen in seiner Privatsammlung behalten und schließlich weitervererbt. Die Farbe der importierten Glasperlen geben Aufschluss über das Alter des Objekts: Schwarze, weiße, rote und blaue Glasperlen waren bereits im 19. Jh. nach Kamerun gelangt, während rosa- und orangefarbene, wie sie besagten Hocker zieren, erst mit deutschen Händlern nach der Jahrhundertwende das Grasland erreichten (vgl. Geary 2008: 36). Woher der Leopardenthron stammt und wie Striebel an ihn gelangte, ist unbekannt. Anhand des Stils kann er lediglich einem Königreich von (Nord-)Westkamerun zugeordnet werden.

6.4 Allianzen zwischen der Basler Mission und dem Königshaus von Bamum

Geschenke an Missionare und Missionarinnen sind auch aus dem Bamum-Königreich bekannt, das Bali ab 1905/06 als wichtigsten Bündnispartner der deutschen Kolonialregierung ablöste (vgl. Hoffmann 2007: 218). Die Missionsstation in Foumban wurde 1906 als zweite Station im Grasland gegründet. Auch in Bamum waren Kunstformen eng mit höfischem Ritual und Zeremoniell verbunden und sollten Macht sowie Reichtum des Herrschers zum Ausdruck bringen (Förster 1988: 182ff). Sultan Njoya Ibrahim, Herrscher des Bamum-Königreichs von 1887 bis 1931, gilt als besonderer Förderer von Kunst und Kultur, er brachte zahlreiche Innovationen hervor und zeigte ausserdem Geschick im Umgang mit der deutschen Kolonialmacht (vgl. Homberger 2008: 17). Auf ihn geht die Gründung des ersten Museums in Kamerun, das Palastmuseum von Foumban zurück. Es wurde als Teil des Palastes errichtet, der 1913 gebaut wurde und bis heute erhalten ist. Das Gebäude verbindet Elemente preussischer und islamischer Architektur und ist eines von vielen Beispielen, die auf die enge Kollaboration des Herrschers mit der deutschen Kolonialverwaltung sowie seine kreative Aneignung anderer kultureller Elemente hinweisen. Gegenwärtig ist ein neues Museum im Bau, das in Form einer Spinne und einer doppelköpfigen Schlange konstruiert ist, die als königliche Symbole⁸¹ gelten. Damit wird an die Tradition angeschlossen, die Macht des *mfon* visuell zu repräsentieren. Kunstgegenstände aus der königlichen Palastsammlung von Foumban wurden schon früh zu begehrten Sammelobjekten in Europa. König Njoya war sich dieser Begehrlichkeiten bewusst und tauschte einige Objekte als diplomatische Geschenke mit Europäern oder verkaufte sie (vgl. Geary 2008: 49). Auch die Königinmutter – mächtigste Frau im Bamum-Königreich – machte diplomatische Geschenke, etwa an den deutschen Kolonialoffizier Hans Glauning.⁸² Bekanntestes Beispiel aber ist das Geschenk des königlichen

81 Die Erdspinne, *ngame*, spielt bei Weissagungen eine zentrale Rolle und ist daher ein Symbol für Weisheit (vgl. Geary 1994: 21). Die doppelköpfige Schlange, *mfiuet*, geht auf ein historisches Ereignis zurück, als der Bamum-König Mbuembue siegreich an zwei Fronten kämpfte, und steht daher für Stärke und Wehrhaftigkeit (vgl. Geary 2008: 33). Der Doppelgong ist ein Ritualgegenstand und wird in königlichen Zeremonien gespielt.

82 Die Tasche befindet sich heute in der Sammlung des Ethnologischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin, III C 23748.

Throns, *mandu yenu*, an den preussischen Kaiser Wilhelm II. Der Thron befindet sich im Ethnologischen Museum von Berlin. Der damalige Direktor des Völkerkundemuseums, Felix von Luschan (1854-1924), war erpicht auf den prachtvollen Thron des Vaters von Njoya, der sich letztlich zum Verschenken des Thrones überreden liess (vgl. ebd.). Nachkommen Njoyas zweifeln inzwischen die Freiwilligkeit des Throngeschenks an, mit dem Hinweis auf die ungleiche militärische Ausstattung des Bamum-Königreichs und der deutschen Schutztruppen sowie die ungleichen Machtverhältnisse unter kolonialer Herrschaft im Allgemeinen (vgl. Njoya 2017: 67). Vermutlich tätigte der *mfon* Njoya das Geschenk infolge strategischen Abwägens, zudem fügt es sich in die kulturelle Praxis der diplomatischen Geschenke ein: Es war Teil von Njoyas Loyalitätsbekundungen gegenüber der deutschen Kolonialverwaltung, mit der er als Bündnispartner – ähnlich wie das Bali-Königreich – seine Macht festigte und wirtschaftliche Vorteile erhielt. Zudem wollte Njoya eigentlich eine Kopie des Bamum-Throns verschenken, die aber nicht rechtzeitig fertig wurde, so dass er doch seinen eigenen Thron weitergab. Die kaiserliche Erwiderung erscheint nicht als Ausdruck von Anerkennung eines ebenbürtigen Bündnispartners mit vergleichbarem Wert: Als Gegengabe wurde Njoya ein Porträt des Kaisers sowie ein Musikautomat mit preussischen Militärmärschen übergeben.⁸³ Involviert in die Objekttransaktion zwischen Njoya und dem «Königlichen Museum für Völkerkunde» in Berlin war Missionar Martin Göhring (1871-1959). Göhring war von 1906 bis 1911 von der BM als Stationarius in Foumban eingesetzt, d.h. in leitender Funktion für die Missionsarbeit in Bamum zuständig. Während dieser Zeit entwickelte sich zwischen Göhring und Njoya ein enges Verhältnis. Göhring wurde ausserdem zu einer vermittelnden Figur zwischen Njoya und der deutschen Kolonialregierung, da er Njoyas Briefe übersetzen konnte. Er beherrschte die von Njoya eigens erfundene Bamum-Schrift *shü mom*. Göhring übersetzte auch einen Brief von Njoya an den deutschen Kaiser, in dem es um den königlichen Bamum-Thron ging. Für den Duala-König Rudolf Duala Manga Bell (1873-1914) hingegen wurde das enge Verhältnis zwischen Njoya, Göhring und der deutschen Kolonialregierung zum Verhängnis. Bell suchte Bündnispartner im Widerstand gegen die deutsche Kolonialpolitik und liess bei Njoya anfragen. Njoya informierte die Missionare in Foumban von Bells Vorhaben. Diese trugen die Information weiter, woraufhin das deutsche Bezirksgericht Duala Manga Bell wegen Hochverrats im August 1914 hinrichten liess (vgl. Zeller & Michels 2005: 239).

Die Sammlung von Göhring aus Foumban erzählt von der Phase enger Zusammenarbeit zwischen ihm, König Njoya und dessen Mutter, die von gegenseitiger Unterstützung geprägt war. In dieser Zeit wurde auch das Foto (Abb. 16) aufgenommen. Zwischen 1900 und 1933 übergab Martin Göhring 39 Gegenstände an das Missionsmuseum. Bisher können anhand der vorliegenden Informationen 28 Objekte in der Sammlung identifiziert werden. Darunter befindet sich eine Mütze (III 26292) der einflussreichen Mutter des *mfon*, Njapndounke, die mit europäischen Glasperlen und Seidenstickereien verziert ist. Njapndounke war es letztlich, die ihren Sohn von der Kooperation mit der Basler Mission überzeugte. Die Tiermotive sind mit grüner Seide gestickt. Möglicherweise handelt es sich um Kröten oder Frösche. Sie sind das Symbol der Fruchtbarkeit in der Bamum-Ikonografie, in vielen Fabeln werden sie als besonders schlau dargestellt (vgl. Geary 1983: 92). Auch zwei weitere Objekte, die Göhring 1907 an das Missionsmuseum lieferte, können anhand ihrer Materialien und Ikonografie königlicher Herkunft zugeordnet werden: eine mit hellblauen und schwarzen Glasperlen überzogene Kalebasse (III 23944) und eine Tabakpfeife (III 24204) mit Terrakotta-Pfeifenkopf,

⁸³ Ausstellung: Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart. Deutsches Historisches Museum Berlin, 14.10.2016-14.5.2017.

die mit Glasperlen und Aluminium verziert ist.⁸⁴ Statussymbole mit importierten Glasperlen aus Europa wurden von Künstlern und Kunsthandwerkern des königlichen Palasts hergestellt. Bei öffentlichen Anlässen wurden sie zur Schau gestellt und drücken Reichtum und Macht des Herrschers aus (vgl. Geary 2008: 41). Die Objekte erhielt Göhring vermutlich als Geschenke, die der Allianz zwischen dem Königshaus und der BM dienen sollten. Als Hintergrund können wiederum diplomatische und politische Erwägungen von Njoya und seiner Mutter angeführt werden (vgl. Altena 2003 II: 116). Gleichzeitig profitierte die BM von einer guten Beziehung zu Njoya neben der allgemeinen Förderung der Missionsarbeit auch ökonomisch: Göhring konnte den König davon überzeugen, die Elfenbein- und Kautschukbestände von Bamum fortan nicht mehr an die Händler in Foumban, sondern zu besseren Bedingungen an die Missions-Handlungs-Gesellschaft in Victoria zu verkaufen (vgl. Altena 2003: 347f). Im Gegenzug vertrat Göhring Njoyas Interessen gegenüber der deutschen Kolonialmacht bei der Beschwerde über das repressive Verhalten deutscher Kaufleute.



Abb. 16: Missionar Martin Göhring, Ibrahim Njoya, Königinmutter Njapndounke, Margarethe Göhring-Kalmbach mit Söhnen vor lokaler Bevölkerung; Foumban, Westkamerun; zwischen 1907 und 1912; Aufnahme: Missionar Eugen Schwarz; BMA E-30.29.034

84 Die königliche Herrschaft wurde ikonografisch artikuliert, so deutet ein gewundenes Motiv am Stiel einer grossen Pfeife auf Hühnereingeweide hin und damit auf das Huhn als Opfertier in königlichen Zeremonien (vgl. Geary 1983: 94).

Von königlichen Geschenken, die der Allianz zwischen dem Bamum-Königreich und der BM dienen sollten, zeugt auch ein Objekt aus der naturkundlichen Sammlung des Missionsmuseums. Njoya schenkte dem Komitee «zum Dank, dass das Komitee die Geschwister Göhring nach Bamum gesandt hatte» (BMA Museumkiste 66678, Zettelkatalog, Nat. K. 899) einen grossen Elefanten-Stossezahn (III 27845). Der 149 cm lange Zahn hatte 1911 den Wert von 600 Mark, was 750 Schweizer Franken entsprach (ebd.). Göhring übergab den Zahn während seines Heimurlaubs am 25.6.1911 an das Komitee im feierlichen Rahmen. An diesem Tag begann die Festwoche, in der das «Schwesternhaus» eröffnet wurde, das fortan Missionarinnen für Vorbereitungskurse und Unterkunft während des Heimurlaubs diente.⁸⁵ Anhand der noch erkennbaren Beschriftung auf dem Zahn «Göhring-Hamburg. Passagiergut» konnte ich den Zahn der Notiz aus den Archivalien zur Sammlung im Archiv Mission 21 zuordnen. Göhring reiste mit der deutschen Schiffslinie über den Hamburger Hafen, daher passt die Beschriftung auf dem Zahn zu den Angaben im Brüderverzeichnis der BM. In der Notiz ist weiterhin vermerkt, dass die Königinmutter Missionar Göhring noch 200 Mark «für die Christen in Basel» (ebd.) mitgegeben hatte.

Neben Kunst- und Prestigeobjekten des Königshofes übergab Göhring einige Bücher an das Missionsmuseum, die aus der königlichen Bibliothek von König Njoya stammen. Unter den heutigen Inventarnummern III 23000-23007 sind eine verzierte Ledertasche (verschiedenfarbiges Leder) und 7 Bücher zu finden, deren einzelne Seiten jeweils im Etui mit Band zusammengehalten werden. Die Schriftstücke sind historische Belege strategischer Aneignungsprozesse des Königs: Der Koran in arabischer Schrift (III 23001) verweist auf die Konversion des Königshofes zum Islam, nachdem dieser seine Vorherrschaft über das Bamum-Reich mit militärischer Hilfe der muslimischen Fulbe gesichert hatte (vgl. Geary 2008: 31). Der Koran und damit die arabische Schrift kamen erstmals mit islamischen Hausa-Händlern nach Fouban und inspirierten den König zur Entwicklung der eigenen Bamum-Schrift. Die weiteren Bücher wurden von der BM als «Gebetsbücher» und «Zauberrezepte» bezeichnet und enthalten arabische Schrift, aber auch Diagramme und Amulette. Schriftamulette sind in der islamischen Welt weit verbreitet, sie wurden vielfach von afrikanischen Kulturen angeeignet und transformiert. Sie beinhalten Verse aus dem Koran, einen der 99 Namen Allahs oder verehrter Persönlichkeiten, die mit Quadraten, Pentagrammen und Spiralen, Kreisen o.Ä. kombiniert werden.⁸⁶ Der Inhalt von vier Blättern mit Amuletten wurde entschlüsselt: Eines gibt den Thronvers in arabischer Schrift auf einer Spirale wieder, die möglicherweise auf die Schlange eines Dschinn (Geistwesen) hinweist, ein anderes zeigt den Gottesnamen *ya 'azim* und zwei weitere dienen dem Schutz vor Besessenheit durch Zauberei und sollen Kraft verleihen (vgl. Gardi 2000: 58f).

Die Dokumente geben keine Hinweise darauf, wie Göhring an die Schriftstücke gekommen ist. Möglicherweise hing der Erwerb mit Göhrings Interesse an der Bamum-Schrift zusammen: Er war einer der ersten Europäer, die von der Bamum-Schrift erfuhren und sie selbst erlernten. In einem Artikel des EHB von 1907 beschrieb er die Bamum-Schrift und löste da-

85 Die Ausbildung von Frauen für die Arbeit in den Missionsgebieten war allerdings sehr viel kürzer als die sechsjährige Ausbildung der Missionare am Missionshaus: Die Kurse gingen zehn Monate, und es wurde nur einsatzspezifisches Wissen gelehrt, wozu Bibelkunde, Glaubenslehre, Missionsgeschichte, Englisch und Singen gehörten (vgl. Lienau 2015: 14). Zudem galt bei Frauen die Auflage für den Missionsdienst, dass sie eine Lehrerinnen- oder Diakonissenausbildung absolviert hatten.

86 Bei westafrikanischen Amuletten spielt der Ritualspezialist eine zentrale Rolle: Er hört sich das Anliegen des Fragenden an und wählt ein Wort oder einen Satz aus dem Koran aus, den er ggf. mit weiteren Zeichen kombiniert und aufschreibt, bevor das Papier in Leder verpackt und am Körper getragen wird (vgl. Hamès 2017: 120). Den Träger_innen sollen sie Schutz gewähren, Böses abwehren oder Glück und Erfolg bringen. Bei der Sichtung der Objekte konnte bisher kein Schriftzeichen aus der Bamum-Schrift erkannt werden, nichtsdestotrotz kann die Verwendung der Amulette in der Praxis Bamum-spezifisch gewesen sein.

mit eine Sensation in der wissenschaftlichen Community aus (vgl. Geary 1983: 35). Nachdem Göhring bereits mehrere Jahre nach Deutschland zurückgekehrt war und als Reiseprediger arbeitete, schenkte er 1933 dem Missionsmuseum drei gedruckte Schrifttafeln, welche die Bamum-Schriftzeichen mit ihrer deutschen Übersetzung zeigen (III 26278).⁸⁷ Das Schriftsystem von Bamum ist einzigartig; seine Erfindung beeinflusste das soziale und politische Leben, da ab dem Zeitpunkt die eigene Geschichte, Erzählungen und administrative Angelegenheiten niedergeschrieben und gedruckt wurden. Unter französischer Kolonialherrschaft wurde die Schrift 1924 verboten. Heute wird sie kaum noch verwendet und es gibt nur wenige Versuche, wenigstens das damit verbundene linguistische Wissen zu erhalten (vgl. Galitzine-Loumpet 2017: 156).

Weitere Prestigeobjekte aus Bamum übergab Anna Rein-Wuhrmann dem Missionsmuseum. Wuhrmann war eine der ersten ledigen Frauen, die vom Basler Komitee in den Missionsdienst nach Kamerun geschickt wurden.⁸⁸ Ab 1911 arbeitete sie in Foumban, um den Kontakt der Mission zu Frauen und Mädchen zu fördern (vgl. Wuhrmann 1925: 1). Ihre Erfahrungen als Missionarin im Kameruner Grasland gingen in einige Berichte ein, die nach ihrer Rückkehr in Basel gedruckt wurden. Zudem hinterliess sie ein umfangreiches, einzigartiges fotografisches Werk. In Foumban arbeitete sie als Missionslehrerin und baute eine enge Beziehung zu Njoya sowie dessen Mutter auf. Ihre Nähe zur Königsfamilie drückte sich in Privilegien aus: Als eine der ersten europäischen Frauen durfte sie am Begräbnis der Königinmutter teilnehmen (vgl. Wild 2002: 110). Die Begräbnisriten der Bamum fanden in den Innenräumen des Palastes statt, zu denen europäische Personen normalerweise keinen Zugang hatten. In ihren Publikationen schilderte sie ihre Erfahrungen bei den Bamum und beschrieb Njoya in kolonial-romantischer Manier als eine Art «edlen Wilden»⁸⁹. Ein weiterer Beleg für ihr enges Verhältnis zu den Bamum sind ihre Porträtfotografien ((F)III 4889-5045). Die abgebildeten Personen haben einen starken individuellen Ausdruck, im Gegensatz zu den meisten Fotografien der Kolonialzeit, auf denen die Personen als anonyme Repräsentanten einer bestimmten Gruppe gezeigt wurden oder exotisch Erscheinendes betont wurde. Viele Objekte hatte Wuhrmann nicht gesammelt,⁹⁰ dafür zeugen diese aber von der herausragenden Qualität des königlichen Fundus: Zwei Kalebassen, *nka'a ndü* (III 23949, III 23950), die mit Glasperlen und Kaurischnecken überzogen sind. Wie Glasperlen wurden Kaurischnecken über Handelsrouten nach Kamerun importiert, waren ähnlich wertvoll und dienten neben der Schmuckherstellung als Zahlungsmittel. Zeremonielle Palmweingefässe aus Kalebassen spielten eine wichtige Rolle bei Ritualen, sie waren ausschliesslich für den Gebrauch des Königs bestimmt und wurden an offiziellen Anlässen gezeigt (vgl. Gardi 1994: 108). Die Ikonografie verweist auf die königliche Herrschaft von Bamum: Das geometrische Motiv von acht zweifarbigen Dreiecken, das die Kalebasse (III 23944) und den Hals des Palmweingefässes (Abb. 17) ziert, wird «vier Köpfe» (*gbatu gbatu*) genannt und geht entweder auf eine frühere Män-

87 Die Bamum-Schrift *shü mom* besteht aus 80 Piktogrammen und Ideografien, wobei zoomorphe Zeichen auf den sozialen Rang verweisen, spiralförmige stehen für Zeitangaben und kreisförmige Zeichen haben weitere Bedeutungen.

88 Alleinstehende Frauen wurden erst ab 1901 als Missionarinnen in die Missionsgebiete geschickt. Als der Wert ihrer Arbeit in der Frauen- und Mädchenerziehung für die Mission erkannt wurde, öffnete sich die stark patriarchalisch geprägte Basler Mission langsam weiblichen Missionsarbeiterinnen, die nicht Missionsbräute waren. Hintergrund dafür war u.a. der Kampf der Missionen gegen die Polygamie: Als Vertreterinnen der christlichen Liebes- und Eheform sollten die Missionarinnen den nichtchristlichen Frauen ein Verständnis und Bewusstsein der «Sünde» vermitteln. «In einem kulturübergreifenden Mechanismus patriarchaler Herrschaftssicherung wurde die bereits domestizierte europäische Frau zur Domestizierung ihrer Schwestern in den Kolonien eingesetzt» (Wild 2002: 113).

89 Vier Jahre im Grasland von Kamerun, Basel 1917; Mein Bamumvolk im Grasland von Kamerun, Stuttgart 1925; Fumban, die Stadt auf dem Schutte. Arbeit und Ernte im Missionsdienst in Kamerun, Basel 1948; Liebes und Leides aus Kamerun, Stuttgart 1931.

90 Lediglich sieben Objekte von ihr sind im BM-Eingangsbuch Bd. III, S. 536f, verzeichnet.

nerfrisur oder – wie häufiger in der Literatur angenommen – auf das Fell des Leoparden zurück (vgl. Geary 1981: 42). Die Bedeutung von Tiermotiven, die für den König stehen, leitet sich aus den Eigenschaften der jeweiligen Tiere ab. Der Leopard ist eines der Symbole des Königs und steht für Stärke. Den Verschluss des Gefäßes ziert ebenfalls ein Leopard aus blauen und gelben Glasperlen. Das Spinnenmotiv auf dem Bauch der Flasche verweist auf die Erdspinne (*ngame*), die bei Weissagungen als Mittlerin zwischen der Welt der Lebenden und der Ahnen fungiert (vgl. Geary 1994: 5). Infolge Wuhrmanns enger Beziehung zur Königsfamilie kann angenommen werden, dass sie die Kalebassen als Geschenke von der Königsfamilie erhielt. Geschenke von Njoya wurden von Deutschen allerdings häufig als Freundschaftsbekundungen interpretiert, auch wenn ihnen politische Strategien zugrunde lagen. Den Geschenken an Wuhrmann könnte ebenfalls eine Allianzabsicht zugrunde liegen; ihrer spezifischen Rolle als Frau im kolonialen Gefüge müsste noch weiter nachgegangen werden. Wuhrmann kehrte 1920 aus Kamerun zurück und behielt die Objekte zunächst in ihrem Privatbesitz. 1938 übergab sie Teile ihrer Sammlung an das Missionsmuseum.

In den Jahren 1911/1912 kühlte sich das Verhältnis zwischen Mission und Königspalast stark ab, da Njoya mit der Arbeit der BM nicht mehr zufrieden war und sie ihm nicht die machtpolitischen Vorteile mit der Kolonialregierung gebracht hatte, wie er sie angestrebt hatte (vgl. Altena 2003 II: 116). Göhring musste schliesslich zusehen, wie die Kapelle der BM im Zentrum von Foumban abgerissen wurde. Um keinen völligen Bruch mit Njoya zu riskieren, liess er den Abriss geschehen. Die Missionare hatten in ihren Berichten stets respektvoll von Njoya als Herrscher berichtet, seinen Innovationsgeist, Intelligenz und würdevolle Erscheinung betont und ihn als vorbildlichen Kooperationspartner für die Mission bezeichnet. Gleichzeitig bemerkten sie aber neben der ausgeprägten Deutschfreundlichkeit von Njoya auch dessen Offenheit gegenüber dem Islam, der «dem Negercharakter mehr zu[sage], als das ernste Christentum mit seinen hohen sittlichen Idealen» (BMA E-2,34 Hohner an das Komitee 1911); schliesslich befürchteten sie Wankelmut bei Njoya. Im Ersten Weltkrieg wendete sich Njoya schliesslich von der Mission ab, die Station wurde zwangsgeräumt und er liess das Christentum verbieten, was die Verfolgung der Christen nach sich zog.



Abb. 17: Zeremonielles Palmweingefäss; Foumban, Westkamerun; vor 1938; Kalebasse, Glasperlen, Kaurischnecken; Anna Rein-Wuhrmann, Slg. Basler Mission; III 23949 © Museum der Kulturen Basel, Foto: Markus Gruber

Eine weitere Objekt- und Geschenkgeschichte zeugt von der Zwischenposition der Missionare im Gefüge von lokalen Herrschern und deutscher Kolonialregierung. Aus den Ausführungen von Missionar R. Wodmaier (Lebensdaten unbekannt) wird deutlich, wie Missionare von dieser Position profitieren konnten. Wodmaier schrieb von den Verwüstungen und der Gewalt deutscher Truppen in der Stadt des Königreiches von Bafut⁹¹ im Kameruner Grasland (BMA Museumskiste «Missionsmuseum», Wodmaier an Käser am 13.1.1908). Er berichtete von Verschleppungen von Menschen, die als Zwangsarbeitende zum Eisenbahnbau eingesetzt wurden, von tausenden Toten («aus Gründen, die man am liebsten verschweigt» (ebd.)), der Vergewaltigung von Frauen und der Inhaftierung des Königs. Auf Einsprache der Missionare bei der deutschen Kolonialregierung sei der König entlassen worden und habe sich grosszügig bei den Missionaren bedankt. Neben Unterkunft und Palmwein spendete er der BM Geld, um den Ausbau der Missionsarbeit zu unterstützen. Darüber hinaus wollte er den Missionaren noch einen Elefantenzahn als Anerkennung überlassen, was diese angesichts der Plünderung der Stadt ablehnten. Daraufhin sicherte der Herrscher den Missionaren zu, er wolle für die Missionshandlung «die nötigen Stücke beschaffen» (ebd.). Objekttransfers zwischen lokalen Herrschern und Missionar_innen waren in die politischen Prozesse im kolonialen Kamerun und die Interessen der Akteure eingebunden. Mithilfe der Missionare erhoffte der Herrscher vielleicht, sein Verhältnis zur deutschen Kolonialregierung stabilisieren zu können. Die Missionar_innen pflegten im Allgemeinen eine gute Beziehung zur deutschen Kolonialregierung. Konflikte und Zerwürfnisse kamen zwar vor, mitunter konnten sie auch als Verteidiger der Interessen der lokalen Bevölkerung auftreten. Kritik an der Kolonialverwaltung oder Dissens mit der Kolonialregierung blieben aber die Ausnahme. Wenn sich Missionar_innen gegen Gräueltaten oder grobe Menschenrechtsverletzungen in der deutschen Kolonie Kamerun einsetzten, dann meistens im Interesse der Missionsarbeit (vgl. Zimmermann 2000: 304f).

Fazit

Erwerbskontexte und Machtverhältnisse

In den Archivalien der Mission wird als Erwerbsform von Objekten für die SBM am häufigsten die Abgabe infolge von Übertritten zum Christentum erwähnt. Dies galt für religiöse Gegenstände, Schmuck oder andere Dinge, die als unvereinbar mit der christlich-pietistischen Lebensführung angesehen wurden und von Konvertierten infolge ihrer Bekehrung abgegeben werden mussten. Die vorliegende Forschung hat allerdings gezeigt, dass die Erwerbskontexte von Objekten der SBM vielfältig waren: Die Spannweite reicht von Raub über Tauschhandel, Kauf und Abgabe bis zum Geschenk. Das Verfolgen der Dinge in seinen sozialen Beziehungen und Wirkweisen hat einzelne Erwerbsgeschichten zu Tage gefördert, die von komplexen Prozessen begleitet waren. Als strukturelle Bedingung des missionarischen Sammelns fungierten die politischen Machtverhältnisse in der deutschen Kolonie Kamerun und Britisch-Indien. Die Missionar_innen agierten dabei zwischen Interessen und Vorgaben der Missionsleitung in Basel, der Kolonialregierungen sowie Machthabern und Akteur_innen der lokalen Gesellschaften.

Der koloniale Rechtsrahmen in Kamerun begünstigte das Sammeln von Objekten durch Missionare. Die Zerstörung und Auslieferung von Ritualgegenständen wurden durch ein deut-

91 Das Königreich Bafut existiert noch heute und wird von seiner Majestät, dem 11. König, *mfon* Abumbi II repräsentiert. Im Jahr 2004 betonte er bei einer Ansprache zu Ehren einer Übersetzung des Neuen Testaments ins Bafut die positiven Folgen der Zusammenarbeit der früheren Könige mit der Mission und sprach sich auch für die zukünftige Evangelisierung der Bevölkerung von Bafut aus (vgl. http://www.jesus.ch/magazin/international/afrika/116930-gott_spricht_zu_uns_auf_bafut_hoert_hin.html (6.8.2017); <https://www.aargauerzeitung.ch/panorama/vermishtes/ein-mann-mit-einer-grossen-mission-1821591> (6.8.2017)).

sches Kolonialgesetz gefördert, das die exklusiven Bünde, *losango*, die im vorkolonialen Kamerun religiöse und juristische Autoritäten waren, verbot. Es kam zu plünderungsähnlichen Aktionen durch Missionare und konvertierte Christen. Vor den anschließenden Objektzerstörungen (Verbrennungen, dem Wasser übergeben und Ähnliches) sicherten Missionare einzelne Stücke oder ganze Konvolute für die Sammlung. In Indien ergänzten sich die Absichten der Basler Mission weniger mit denen der britischen Kolonialregierung, die sich nach einschlägigen Erfahrungen der Maxime «Nicht-Einmischung in religiöse Angelegenheiten» verschrieben hatte. Es kam zwar ebenfalls zu Objektaneignungen durch Missionare im Zuge von «Autodafés», sie kamen aber seltener vor und wurden von der Regierung nicht unterstützt.

Handelsbeziehungen, ökonomische Interessen, handwerkliche Fähigkeiten und Kreativität prägten die Erwerbkontexte: Modelle, Malereien und Schnitzereien waren eine lokale Antwort auf europäische Nachfragen nach Exotika und Objekten für ethnografische Sammlungen. Innovationen kamerunischer und indischer Kunstschaffender, die die Nachfrage für sich zu nutzen wussten, wurden gefördert. Die Produktion richtete sich aber nicht nur am europäischen Geschmack aus, sie befeuerte auch die Entstehung neuer Märkte in Kolonial- und Missionsgebieten – verbunden mit Tauschhandel und Kaufprozessen.

Zirkulierende Gegenstände repräsentierten die bestehenden Machtstrukturen und konstituierten sie gleichzeitig: Prestigegegenstände und rituelle Objekte repräsentierten in Kamerun und Indien religiöse und mitunter auch politische Autorität. Mit der Aneignung der Objekte durch Missionare und deren Ausstellung in Europa wurden von der Mission neue religiöse Ordnungen in den Kolonien begründet und eine europäisch-christliche Überlegenheit postuliert. Kamerunische Herrscher konnten hingegen ihre politische und militärische Stellung mithilfe von geschenkten Prestigeobjekten an Missionar_innen oder Kolonialbeamte sichern. Allerdings kann nicht bei allen Prestigeobjekten ein Geschenk als Erwerbform angenommen werden, so Galega, Repräsentant des Königshauses von Bali. Seine Aussage deutet darauf hin, dass orale Geschichtsüberlieferung in den Herkunftsgebieten und die Überlieferung in den missionarischen Quellen nicht notwendigerweise deckungsgleich sind. Betrügerische Strategien beim Objekterwerb, die er anführte, konnten nur in einzelnen Fällen in Tagebüchern und persönlichen Briefen gefunden werden, nicht aber in publizierten Quellen der Mission. Die unterschiedlichen Deutungen der Geschichte belegen einmal mehr, dass die Sammlungsgeschichte der SBM ein komplexes Geflecht «geteilter Geschichten» (Randeria 2002) ist. Um die eurozentrische Perspektive der archivalischen Quellen zu überwinden und alternative Erzählungen als Korrektive für gängige Interpretationen zu erarbeiten, sind ein weiterführendes «gegen den Strich Lesen» der Quellen und Feldforschungen in den Sammelgebieten erforderlich.

Handlungsmacht (*agency*) der lokalen Bevölkerung

Die ausgewerteten Quellen geben Aufschluss über Formen von Handlungsfähigkeiten, *agency*, der Missionierten: Jenseits der Narrative von «Missionserfolgen» konnte auf Strategien von lokalen Akteuren geschlossen werden, bestehende Machtverhältnisse im kolonialen Kontext zu unterwandern. Der Erwerbshintergrund eines Stabs in Kamerun belegt dies: «Auf ganz ungerechte Weise wurde einmal ein Christ durch den Stab belästigt. Es wurde dem Christ vorgeworfen, er habe betrogen. Sich nicht fürchtend, riss er den Stab, der vor seiner Hütte stand, heraus, und brachte ihn dem Missionar Bohner. Als dieser merkte, dass es sich um eine Verleumdung handle, ging er mit dem Christen vor das Kolonialgericht, wo bald die Unschuld

des Christen bewiesen war. Den Losango-Leuten wurde nun die Auflage gemacht, Schafe und Ziegen zu geben, sonst bekämen sie den Stab nicht mehr. Da lachten sie laut und sagten: «Den Stab kann Sango [Herr] Bohner behalten, der hat für uns keinen Wert mehr, denn jedermann weiss nun, dass man ihn anrühren kann, ohne umzufallen und tot zu sein». Missionar Bohner schenkte den Stab dem Basler Missionsmuseum» (Ziegler 1912: 7). In ihrem Vorgehen gegen die Bünde konnten die Missionar_innen von der engen Zusammenarbeit mit der deutschen Kolonialregierung profitieren. In der Auseinandersetzung um den *losango*-Stab wurde die Machtposition des Missionars durch das für ihn unberechenbare Verhalten der *losango*-Vertreter aufgeweicht. Als Vertreter des Christentums wollte er sich der Autorität und Richtbarkeit der *losango* nicht unterwerfen und suchte Unterstützung bei der Kolonialregierung. Offenbar hatte er die religiöse Bedeutung und Wirkkraft des Stabs aber überschätzt, so dass der Versuch, mit dem Kolonialgericht Druck auf die *losango*-Vertreter auszuüben, scheiterte und stattdessen in Spott über ihn selbst mündete. Spott und Humor konnten also Strategien sein, um Missionar_innen auflaufen zu lassen und Machtverhältnisse unter kolonialer Herrschaft infrage zu stellen oder zeitweise ausser Kraft zu setzen.

Ebenso äusserte sich *agency* der lokalen Bevölkerung im Verkauf ritueller Gegenstände. Infolge des Interesses der BM und völkerkundlicher Museen an ethnografischen Gegenständen entschieden sich einige Konvertiten dazu, ihre Ritualobjekte zu verkaufen, nachdem sie zum Christentum übergetreten waren. Weitere Gruppen änderten im Zuge von Arbeitsmigration ihre spirituellen Praktiken und entschieden sich, ihre Objekte an Sammelnde zu veräussern. In anderen Fällen von Objekterwerbungen waren die Handlungsspielräume lokaler Akteur_innen eingeschränkter; wenn sie ihre Ziele erreichen wollten, mussten sie Kompromisse eingehen oder sich gar vollständig den Forderungen von Missionaren unterwerfen, wie das Beispiel mit *dikoki* aus Kamerun gezeigt hat. In jedem Fall spielten taktische Erwägungen der Besammelten eine Rolle: Sie bestimmten die Form des Objekterwerbs und die Bedingungen mit. Bei anderen Beispielen erscheinen Objektgaben eher als Nebenschauplätze zu Konversionsmotiven: Der Übertritt zum Christentum konnte für manche Personen Emanzipation von restriktiven Beziehungsstrukturen und erhöhte soziale Mobilität bedeuten.

Sammeln und Missionieren

Die Sammelpraxis von Missionar_innen ist eine Art «secondary collecting» (O'Hanlon 2000), da das Sammeln nebenbei geschah. Trotz Rundschreiben an die Leiter der Missionsstationen, in denen die Missionare zum Sammeln aufgefordert wurden, und der Institutionalisierung der systematischen Erweiterung der SBM hatte der Missionsauftrag im Verhältnis zum Sammeln stets Priorität. Umso mehr erstaunt, dass sich die Missionsleitung sowie einzelne Missionare immer wieder mit dem Thema Sammeln auseinandersetzten. Dabei spielten widersprüchliche Topoi wie die Bewahrung materieller Kultur und Ablenkung vom eigentlichen Auftrag, Beschlagnahme des «Heidentums» und Wirkmächtigkeit von Objekten, Auseinandersetzung mit Ethnologen und ethnologischen Institutionen einerseits und Missionsammlung als Marketinginstrument, ästhetische Erfahrungen sowie pietistisches Sendungsbewusstsein andererseits eine Rolle. Einige Missionare äusserten sich selbst kritisch gegenüber zeitgenössischen Ethnologen, die sich für das Bewahren materieller Kultur aus den Missionsgebieten aussprachen, oder führten an, dass das Sammeln ihrem eigentlichen Missionsauftrag widerspreche, wenn sie dem zu viel Aufmerksamkeit schenken würden.

Gleichwohl entsprach das Sammeln ethnografischer Gegenstände gelegentlich missionarischen Überzeugungen. Dies galt besonders für das Sammeln religiöser oder ritueller Ge-

genstände, die als ‹Götzen› oder ‹Fetische› bezeichnet wurden und denen nach pietistischer Ansicht teuflische Kräfte innewohnten. Wenn die Objekte ihrem Kontext enthoben, nach Europa geschickt und in die Sammlung eingeordnet wurden, verloren sie nach Auffassung der Missionar_innen ihre spirituelle Wirkkraft. Missionar Hermann Gundert bezog das Sammeln ethnografischer Gegenstände auf seine intrinsische Motivation und sein missionarisches Sendungsbewusstsein: «Kann ich Gelegenheit finden, etwas heim zu senden [...], so würde ich vielleicht einen Götzen mehr aus Indien hinausschaffen – wäre froh, wenn er damit auch aus den Herzen hinausgeschafft wäre» (zit.n. Frenz 1998: 206).

In ideologischer Hinsicht konnten sich Sammeln und Missionieren ergänzen, wenn Missionar_innen ethnografische Gegenstände als ‹Trophäen des Christentums› interpretierten. In der Missionsausstellung und der missionarischen Publizistik dienten die Sammlungsobjekte als ‹Bekehrungsbelege› für ‹Missionserfolge› bei gleichzeitiger Vermittlung einer Notwendigkeit christlicher Bekehrung. Diese Interpretationsschemata wurzelten in «postmillenarischen [sic] Vorstellungen» (Klein 2005: 80) und der Konzeption der ‹Reich-Gottes-Arbeit› (ebd.) im Pietismus, bei denen davon ausgegangen wurde, dass die Christianisierung zu einer moralischen Besserung führen und damit eine Lösung aller Missstände nach sich ziehen würde. Zudem war die Basler Mission geprägt von einem konservativen Biblizismus, der auf einem scharfen Dualismus zwischen ‹Licht› und ‹Finsternis› gründete. In der Terminologie verbanden sich diese Vorstellungen mit kriegerischen Begriffen: Der Mitbegründer der BM, Christian Gottlieb Blumhardt (1779-1838), führte die Bezeichnung eines Missionars als ‹Soldaten Christi› ein, der in den Kampf gegen den ‹Fürsten der Finsternis› ins Feld ziehe. Der Missionsförderer Christian Gottlob Barth griff diesen Topos auf und verfasste das Lied ‹Zieht fröhlich hinaus zum heiligen Krieg›, das vor jedem Aufbruch von Missionar_innen im Missionshaus zum Abschied gesungen wurde. Missionar Jakob Keller stilisierte sich auch beim Sammeln von Gegenständen als ‹Krieger›. Indem er sich Objekte für die Missionssammlung aneignete, transformierten sich die nichtchristlichen Gegenstände zur ‹Siegesbeute› des Christentums: ‹In dem Krieg, den wir führen, haben wir nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigem, so giebt uns doch oft der Herr sichtbare irdische Sachen, die wir als Siegesbeute davontragen dürfen, hinter denen aber allerdings finstere Mächte des Satans verborgen sind› (Keller 1898: 7).

Koloniale Wissensbestände und Imaginationen

Neben den Verflechtungen der BM in kolonialen Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen der Missionsgebiete weist diese Forschung auch auf koloniale Verstrickungen auf kultureller und epistemologischer Ebene hin. Ausgehend von der postkolonialen Grundannahme, dass ein kolonialer Diskurs und daraus resultierende kulturelle Dispositionen eine koloniale Expansion und Herrschaft überhaupt erst möglich machten, sind Strukturen kolonialer Wissensproduktion in die SBM eingeschrieben. Objektbeschreibungen und Klassifikationen wie ‹Fetisch›, ‹Aberglauben›, ‹Heidentum› und ‹Zivilisierung› enthalten wertende Denk- und Interpretationsschemata und spiegeln «sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen» (Osterhammel & Jansen 2009: 20). Objektbestände wie Modelle von Alltagsszenen, Darstellungen von Bevölkerungsgruppen als Figuren oder auf Malereien prägten die Bilder eines kulturell ‹Anderen› und wurden unter anderem in der Missionsausstellung, in Publikationen oder den Vorträgen der Reiseprediger verbreitet. Als Orte kolonialer Imaginationen wirkten Ausstellungen, Publikationen und Vorträge an den Vorstellungen des Aussereuropäischen mit und trugen damit auch zur Konstruktion europäischer Identitäten bei. Institutionelle

Verflechtungen weisen zudem darauf hin, dass sich die BM an anderen kolonialen Repräsentationsformen der Zeit, wie Welt- und Kolonialausstellungen, orientierte und in Austausch mit anderen Ausstellungsträgern stand. «Schülerarbeiten» und andere Objekte aus der SBM wurden als Leihgaben für Welt- und Kolonialausstellungen zur Verfügung gestellt.

Mit ihren Berichten und Erläuterungen zu Objekten beteiligten sich Missionar_innen am kolonialen Wissenstransfer; auch sie prägten Vorstellungen vom «Fremden» und «Eigenen». Mit ihren Aufzeichnungen und Beobachtungen trugen sie ausserdem zu wissenschaftlichen Erkenntnissen oder sogar der Herausbildung ganzer Fachrichtungen bei, wie im Fall der Religionswissenschaft – auch wenn dies nicht intendiert war. Von Georg Hässig sind in den Akten des MKB detaillierte Beschreibungen von rituellen Praktiken der Bassa-Gemeinschaften überliefert. Hermann Gundert und Herrmann Mögling verfassten mit ihren Assistenten Wörterbücher südindischer Sprachen, die bis heute in der Indologie berücksichtigt werden. Interesse und Faszination an den Kulturen in den Missionsgebieten schlossen aber Furcht, Rassismus oder Überlegenheitsgefühle der Missionar_innen nicht aus. Vielmehr sind ambivalente Haltungen häufig anzutreffen. Anna Rein-Wuhrmann beschrieb in ihrem Buch «Mein Bamumvolk im Grasland von Kamerun» mit Begeisterung kulturelle Praktiken im Bamum-Königreich. Die Verwendung des Possessivpronomens im Titel deutet einen Besitzanspruch an und impliziert eine paternalistische Haltung der Missionarin. Im Buch glorifizierte sie eine «unberührte» Kultur und verurteilte jene Kameruner_innen, die sich europäische Praktiken aneignen und Europäer «nachahmen» (Rein-Wuhrmann 1925: 156). Sie blendete aus, dass sie als Missionarin selbst Teil des Transformationsprozesses der lokalen Kultur war und an der Verbreitung christlich-europäischer Werte, Vorstellungen und Praktiken mitbeteiligt war.

Grenzen missionarischer Handlungs- und Deutungsmacht

Das Agieren im kulturellen Umfeld der Missionsgebiete, das ihnen zuvor unbekannt war, forderte die Missionar_innen heraus. Konfrontationen mit der lokalen Bevölkerung, deren «Seelen» es zu «retten» galt, konnten zur Grenzerfahrung werden. Um den Erwartungen des Missionskomitees zu entsprechen, wurden in Berichten Erfolge und positive Entwicklungen im Sinne der Mission betont. Aus einigen Beschreibungen geht hervor, dass Missionar_innen die Situationen nicht (immer) selbst bestimmen oder kontrollieren konnten. Helene Krauss (1873-1930) schrieb von einem sechsjährigen Jungen, den sie in der Missionsstation von Mangalore (Indien) in ihre Obhut genommen hatte. Sie hatte seine Mutter überzeugen können, ihr den Jungen zu überlassen, da die Mission besser für ihn sorgen könne, und beschrieb seine positive Entwicklung: Er würde nicht mehr betteln oder rauchen und stattdessen zur Schule und in die Kirche gehen. Problematisch blieben nur die regelmässigen Besuche der Mutter, die bewirkten, dass er in alte Verhaltensmuster zurückfiel. Auf die Bezeugung der Mutter, Christin werden zu wollen, sobald ihr eine Anstellung geschaffen würde, schlug Krauss ihr vor, es bei einer anderen Missionsstation der BM zu versuchen oder als Magd nach Madras zu gehen. Die Mutter befolgte die Ratschläge aber nicht, was Krauss erzürnt vermerkte: «Der Sonntag bringt immer einen lästigen Besuch. Es ist dies, die Mutter unseres kleinen, 6jährigen Paul, über die ich im letzten Bericht geschrieben habe. Wenn ich doch wüsste was mit diesem Weib anstellen! Soll ich sie, um sie los zu sein, nach Madras befördern, oder danach handeln: Gebt ihr ihnen zu essen?» (BMA QB H. Krauss vom 20.7.1908).

Neben der Unberechenbarkeit des Verhaltens der lokalen Bevölkerung konnten auch Unvermögen bei religiöser Überzeugungsarbeit das missionarische Selbstverständnis herausfordern. Johann Gottlieb Kies berichtete von einer Niederlage in einem theologisch-philosophischen Streitgespräch mit einem Shiva-Anhänger über den Gottesbegriff im Christentum und

der Vedanta-Lehre. Ähnliche Beschreibungen finden sich im Tagebuch von Missionar Gustav Peter: Auch er hatte Mühe, stichhaltige Argumente gegenüber Vertretenden hinduistischer Strömungen – insbesondere hinduistischer Reformbewegungen – zu finden.

Im Kameruner Waldland waren Missionar_innen hingegen mit Beziehungs- und Verwandtschaftssystemen konfrontiert, die nicht mit den Vorstellungen europäischer Eheführung und Familienstruktur vereinbar waren. Die Polygamie gehörte zu einer ihrer grössten Herausforderungen, zumal diese Praxis auch nach einem Übertritt zum Christentum nicht zwangsläufig aufgegeben wurde. Sanktionen durch die christliche Gemeinschaft waren die Folge und führten auf der Missionsstation in Sakbayeme 1906 zu einigen Entlassungen von Lehrern und «Gehilfen». Die Stellen waren fortan unbesetzt, zudem führten schwere Krankheiten und Todesfälle zu Ausfällen in der missionarischen Arbeit. Solche Niederlagen und Unglücksfälle wurden von den Missionar_innen im pietistischen Sinne gedeutet. So erinnerte sich Paul Scheibler (Sen.): «Nie stand ich unter dem Eindruck der finstern und dämonischen Mächte wie in diesem Jahr. Es schien als ob sie es fertig bringen sollten, das hoffnungsvolle Werk zu zerstören und es gelang ihr [sic] auch vorübergehend die ganze missionarische Kraft zu lähmen und auszuschalten» (Scheibler 2017: 120).

Drastische Worte über die Schwierigkeiten des Missionierens und der Aufrechterhaltung des eigenen Missionsverständnisses fand Hermann Gundert in einem Brief an den Inspektor der BM, den er zur Versicherung der eigenen Rolle und Zugehörigkeit um einen Besuch in Indien bat: «Wir aussen können uns kaum mehr recht vorstellen, wie wir zu Hause über Heidenwelt und die Arbeit darin dachten. Doch kommt es uns zuweilen kurios vor, wenn wir uns aufs eine oder andere besinnen. Es ist eine rechte Schande, aber doch muss man es sagen, wir möchten bald lachen, bald heulen, wenn wir an die Vergleichung zurückdenken. Zu Hause waren wir alle in unseren Schranken und wussten so ziemlich unsere Masse – hier aber wird unser Bewusstsein verwirrt durch den neuen weiten Kreis, wo wir, auf eine ziemliche Höhe gestellt, herumschauen und auch – aufwärts – angeschaut werden. Da sollten wir nun in gewissem Sinn Avatarams [Inkarnation eines Gottes] werden, wörtlich (von)descensiones [sic] [Herabgestiegene]. Aber wir wissen es nicht recht anzugreifen, unser Jackett und [unsere] Sprache verrät uns. Die Kluft zwischen den Leuten und uns lässt sich durch Munschiunterredungen, Geldverhandlungen, Dieneranstellungen usw. wohl etwas überstreichen, wird aber bei unserer Lahmheit, [ban]gem Zagen und jungen Zufahren nicht gründlich geheilt, ja kaum recht distinkt erkannt. Wir predigen mit Worten, die ihnen mehr oder weniger barbarisch sind, mit Werken, die für sie kein leserlicher Brief sind. Bis den Leuten Aug und Ohr über uns aufgeht, darf wohl noch mancher Schnitzer an uns untersucht, ja bis aufs schmerzliche sondiert und blossgestellt werden» (zit.n. Frenz 1991: 86). Der Brief ist ein seltenes Zeugnis von Zweifeln am eigenen Missionsauftrag und -verständnis. Ausserdem weist er auf die Diskrepanz zwischen der in Europa gezeichneten «Heidenwelt» und der erlebten Realität in den Missionsgebieten hin. Die kulturelle Begegnung relativierte das eigene Weltbild oder stellte gar den Missionsauftrag infrage. Nichtsdestotrotz zeigten sich die meisten Missionar_innen ihr ganzes Leben lang gegenüber der Missionsleitung loyal – zumindest offiziell.

Abkürzungsverzeichnis

BM: Basler Mission
BMA: Basler Missionsarchiv
BV: Brüderverzeichnis
CMS: Church Missionary Society
EHB: Evangelischer Heidenbote
EIC: East India Company
EM: Evangelisches Missionsmagazin
FR: Familienregister
JB: Jahresbericht
MKB: Museum der Kulturen Basel
MMKP: Missionsmuseumskommissionsprotokolle
OAF: Online-Archiv Albrecht Frenz
SBM: Sammlung Basler Mission
TMS: The Museum System
ÜBM: Übersee-Museum Bremen
QB: Quartalsbericht

Bibliographie

- Algoði, S.D.L. 2006. The Basel Mission in Mangalore: Historical and Social Context. In: Wendt, Reinhard (Hg.). *An Indian to the Indians? On the Initial Failure and the Posthumous Success of the Missionary Ferdinand Kittel (1832-1903)*. Wiesbaden, S. 131-164.
- Altena, Thorsten 2003. *Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918*. Münster.
- Anderson, Gerald H. (Hg.) 1998. *Biographical Dictionary of christian missions*. Michigan.
- Ankermann, Bernhard 1914. *Anleitung zum ethnologischen Beobachten und Sammeln*. Berlin.
- Appadurai, Arjun 1992. Putting hierarchy in its place. In: Marcus, George E. (Hg.). *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, London, S. 34-47.
- Archer, Mildred & Parlett, Graham 1992. *Company Paintings: Indian Paintings of the British Period*. London.
- Balz, Heinrich 1984. *Where the faith has to live. Studies in Bakossi Society and Religion*. 2 Bde. Berlin.
- Barringer, Tim & Flynn, Tom (Hg.) 1998. *Colonialism and the object*. London, New York.
- Baumgartner-Makemba, Andrea 2001. «Der König und ich». Anna Wuhrmann – Missionslehrerin und Fotografin. Norderstedt.
- Becker, Judith 2015. *Conversio im Wandel: Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834-1860*. Göttingen.
- Berner, Margit; Hoffmann, Anette; Lange, Britta 2011. *Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot*. Hamburg.
- Bezirksamt Treptow (Hg.) 2010. *Die Berliner Gewerbeausstellung 1896 in Bildern*. Berlin.
- Binter, Julia (Hg.) 2017. *Der blinde Fleck. Bremen und die Kunst in der Kolonialzeit*. Bremen.
- Bommarius, Christian 2015. *Der gute Deutsche. Die Ermordung Manga Bells in Kamerun 1914*. Berlin.

- Bozsa, Isabella 2017. Une statue mystérieuse *dikoki* du Cameroun. In: Arts et Cultures. Musée Barbier-Mueller, S. 254-255.
- Brandstetter, Anna-Maria & Hierholzer, Vera 2018. Sensible Dinge. Eine Einführung in die Debatte und Herausforderungen. In: Dies. (Hg.) 2018. Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und universitären Sammlungen. Göttingen, S. 11-30.
- Brecht, Martin et al. (Hg.) 2000. Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Bd. 3. Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Göttingen.
- Briskorn, Bettina von 2000. Zur Sammlungsgeschichte afrikanischer Ethnographica im Übersee-Museum Bremen, 1841-1945. Bremen.
- Brückner, Heidrun 1993. Kult und Ikonographie von Tulu-Volksgottheiten an der Westküste Südindiens. In: Mallebrein, Cornelia & Völger, Gisela (Hg.). Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien. Köln, S. 142-151.
- Brückner, Heidrun 2012. Gods Going Wild? Enacting Loss of Control in Tulu Possession Rituals: A Photographic Case Study. In: Michaels, Axel & Wulf, Christoph (Hg.). Emotions in rituals and performances. New Delhi.
- Byrne, Sarah et al. (Hg.) 2011. Unpacking the collection. Networks of material and social agency in the museum. New York.
- Cannizzo, Jeanne 1998. Gathering souls and objects. Missionary collections. In: Barringer, Tim & Flynn, Tom (Hg.). Colonialism and the object. London, New York, S. 153-166.
- Casimir, Michael J. 1990. Der bwami-Bund der Lega im östlichen Zaïre und seine Kunst. In: Völger, Gisela & Welck, Karin v. (Hg.). Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Köln, S. 309-314.
- Christ, Heinrich 2015. Zwischen Religion und Geschäft. Die Basler Missions-Handlungs-Gesellschaft und ihre Unternehmensethik, 1859-1917. Stuttgart.
- Cimorelli, Dario (Hg.) 2017. Trésors de l'Islam en Afrique. De Timbouctou à Zanzibar. Mailand.
- Cladders, Lukas 2015. Das Basler Museum für Völkerkunde. Grundzüge einer Sammlungsgeschichte zwischen 1914-1945. <https://www.mkb.ch/de/museum/fellowship.html> (24.11.2019).
- Conrad, Sebastian & Randeria, Shalini (Hg.) 2002. Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M., New York.
- Conrad, Sebastian 2008. Deutsche Kolonialgeschichte. München.
- Corbey, Raymond 2010. «Thou shalt have no other gods before me!» Iconoclasm on the christian frontier. In: Schröter, Susanne (Hg.). Christianity in Indonesia. Perspectives of Power. Berlin, S. 159-175.
- Dah, Jonas N. 1983. Missionary Motivations and Methods. A critical examination of the Basel Mission in Cameroon 1886-1914. Basel.
- Deutsches Historisches Museum (Hg.) 2016. Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart. Berlin.
- Deutscher Museumsbund (Hg.) 2018. Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten. Berlin. <https://www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2018/05/dmb-leitfaden-kolonialismus.pdf> (3.6.2018).
- Eckert, Andreas 2013. Die Berliner Afrika-Konferenz (1884/1885). In: Zimmerer, Jürgen (Hg.). Kein Platz an der Sonne. Erinnerungen der deutschen Kolonialgeschichte. Frankfurt a.M., S. 137-149.

- Egger, Christine 2016. Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922-1965. Köln u.a.
- Ethische Richtlinien für Museen von ICOM. 2010. http://www.icom-deutschland.de/client/media/364/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf (23.20.2017)
- Falk, Francesca & Jenni, Franziska 2012. Indien im Blick. Schweizerische Imaginationen in vier Konfigurationen. In: Purtschert, Patricia et al. (Hg.). Postkoloniale Schweiz. Bielefeld, S. 379-412.
- Fischer, Kathrin 2015. Zwischen Kolonialinteressen und Lokalpolitik. In: Museum der Kulturen Basel (Hg.) Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen. Basel, S. 180-187.
- Fischer, Rudolf 1978. Die Basler Missionsindustrie in Indien 1850-1913. Rekrutierung und Disziplinierung der Arbeiterschaft. Zürich.
- Förster, Till 1988. Kunst in Afrika. Köln.
- Franc, Andrea 2011. Die Basler Handelsgesellschaft im Westafrika-Kartell (Ende 19. Jahrhundert bis circa 1970). In: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Bd. 26, 341-357.
- Frenz, Albrecht (Hg.) 1983. Hermann Gundert. Tagebuch aus Malabar. 1837-1859. Ulm.
- Frenz, Albrecht (Hg.) 1986. Hermann Gundert. Calwer Tagebuch. 1859-1893. Stuttgart.
- Frenz, Albrecht (Hg.) 1991. Hermann Gundert. Quellen zu seinem Leben und Werk. Ulm.
- Frenz, Albrecht (Hg.) 1993. Hermann Gundert. Brücke zwischen Indien und Europa. Ulm.
- Frenz, Albrecht (Hg.) 1998. Hermann Gundert. Reise nach Malabar. Von Stuttgart nach Talasseri an der Malabarküste, Briefe aus den Jahren 1835-1839. Ulm.
- Frey Näf, Barbara & Badenberg, Nana 2013. Die Pflanzenwelt Südindiens - Johann Jakob Hunzikers Naturselbstdrucke aus dem Jahr 1862. In: Bauhinia 24. [https://botges.ch/bauhinia/bauhinia24\(2013\)1-14.pdf](https://botges.ch/bauhinia/bauhinia24(2013)1-14.pdf) (24.11.2019)
- Galitzine-Loumpet, Alexandra 2017. Écriture et iconographie bamouns. In: Cimorelli, Dario (Hg.) 2017. Trésors de l'islam en Afrique. De Timbouctou à Zanzibar. Mailand, S. 156.
- Gardi, Bernhard 1994. Kunst in Kamerun. Waldland und Grasland. Ausgewählte Stücke der Sammlung der Basler Mission. Basel.
- Gardi, Bernhard 2000. Boubou – c'est chic. Gewänder aus Mali und anderen Ländern Westafrikas. Basel.
- Geary, Christraud 1981. Bamum Thrones and Stools. Los Angeles.
- Geary, Christraud 1983. Things of the palace. Wiesbaden.
- Geary, Christraud M. 1988. Images from Bamum. German Colonial Photography at the Court of King Njoya. Washington.
- Geary, Christraud M. 1990. Männerbünde im Kameruner Grasland. In: Völger, Gisela & Welck, Karin v. (Hg.). Männerbände, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Köln, S. 295-300.
- Geary, Christraud 1994. The voyage of King Njoya's Gift. A beaded sculpture from the Bamum Kingdom, Cameroon, in the National Museum of African Art. Washington.
- Geary, Christraud 2008. Bamum und Tikar: Inspiration und Innovation. In: Homberger, Lorenz (Hg.) 2008. Kamerun. Kunst der Könige. Zürich, S. 22-67.
- Geary, Christraud & Xatart, Stéphanie 2007. Material journeys. Collecting african and oceanic art, 1945-2000. Boston.
- Gelzer, Heinrich 1942. Jakob Huber. Ein gesegnetes Leben. In: Evangelische Missionsgesellschaft Basel (Hg.). Schweizer Missionare in aller Welt. Zehn Lebensbilder. Basler Missionsbuchhandlung, S. 56-62.

- Gouaffo, Albert 2007. Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext. Das Beispiel Kamerun – Deutschland (1884-1919). Würzburg.
- Grimme, Gesa 2018. Provenienzforschung im Projekt «Schwieriges Erbe: Zum Umgang mit kolonialzeitlichen Objekten in ethnologischen Museen» Abschlussbericht. Stuttgart. https://www.lindenmuseum.de/fileadmin/user_upload/images/fotogalerie/Schwieriges_Erbe/SchwierigesErbe_Provenienzforschung_Abschlussbericht.pdf (25.1.2019).
- Grimshaw, Patricia & May, Andrew (Hg.) 2010. Missionaries, Indigenous Peoples and Cultural Exchange. Brighton u.a.
- Guyer, Nanina 2017. «Geheimbünde» in Westafrika - Zur Geschichte einer unangemessenen Bezeichnung. In: Museum der Kulturen Basel (Hg.). Das Geheimnis. Wer was wissen darf. Basel, S. 30-43.
- Haas, Susanne 1988. Modellfiguren und Alumbilder aus der Basler Mission. Museum für Völkerkunde Basel, Begleittext zur Ausstellung [unveröffentlicht].
- Habermas, Rebekka 2010. Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler. In: Geschichte und Gesellschaft. Band 36, Ausgabe 2. Göttingen, S. 257-284.
- Habermas, Rebekka & Hölzl, Richard (Hg.) 2014. Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Köln.
- Hamès, Constant 2017. Magies et talismans. In: Cimorelli, Dario (Hg.) 2017. Trésors de l'Islam en Afrique. De Timbouctou à Zanzibar. Mailand, S. 119-125.
- Harries, Patrick 2007. Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa. Oxford.
- Hässig, Georg 1933. Unter den Urwaldstämmen in Kamerun. Ein Ringen um die Seele des Afrikaners. Strassburg.
- Hoffmann, Beatrix & Mayer, Steffen (Hg.) 2014. Objekt, Bild und Performance. Berlin.
- Hoffmann, Florian 2007. Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun. Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols. Teil I. Göttingen.
- Hofstetter, Gabriela 2011. «Gehet hin und pfleget». Basler Missionarinnen im Dienst der Ärztlichen Mission in Asien und Afrika (1892-1945). Berlin u.a.
- Homberger, Lorenz 2008. Das Kameruner Grasland und die Geschichte seiner wissenschaftlichen Erforschung. In: Homberger, Lorenz (Hg.) 2008. Kamerun. Kunst der Könige. Zürich, S. 8-21.
- Hutter, Franz 1902. Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun. Braunschweig.
- Iselin, Regula 1996. Die Polyvalenz des «Primitiven». Zur Rezeptionsgeschichte afrikanischer Kunst in der Schweiz. Zürich.
- Ivanov, Paola 2005. Afrika-Europa in den (Kunst-)Objekten. In: Junge, Peter (Hg.) 2005. Kunst aus Afrika. Plastik, Performance, Design. Berlin, S. 34-47.
- Jenkins, Jennifer 2014. Lacemaking in the Basel Mission in India, 1839–1914. Piecework XXII Nr. 3, S. 40-45.
- Jenkins, Jennifer 2015. Vorbereitung auf ein nützliches Leben. In: Museum der Kulturen Basel (Hg.). Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen. Basel, S. 90-113.
- Jenkins, Paul 1996. Warum tragen die Missionare Kostüme? In: Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag, H. 2, S. 292-302.
- Jenkins, Paul 2000. The Church Missionary Society and the Basel Mission. In: Ward, Kevin (Hg.). The Church Mission Society and world christianity, 1799-1999. Michigan, S. 43-65.

- Jenkins, Paul & Thomas, Guy 2004. Die weite Welt rund um Basel. Mission, Medien und die regionale Vermittlung eines Afrikabildes im 19. und 20. Jahrhundert. *Regio Basiliensis* Jg. 45, Heft 2, S. 99-107.
- Jenni, Franziska 2011. Indische Modellfiguren. In: *Museum der Kulturen Basel* (Hg.) *EigenSinn*. Band 1. Basel, S. 159-163.
- Karp, Ivan & Lavine Steven (Hg.) 1991. *Exhibiting cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington.
- Kazeem, Belinda et al. (Hg.) 2009. *Das Unbehagen im Museum. Postkoloniale Museologien*. Wien.
- Kecskési, Maria 1885. African Art at the Naturhistorische Gesellschaft, Nuremberg. In: *African Arts* 19/1, S. 52-56.
- Kemmler, Gottlob 1867. Heinrich Zeller. Ein schwäbisches Zeit- und Lebensbild. Aus seinem schriftlichen Nachlass entworfen. Calw, Stuttgart.
- Kittel, Andrea 2015. Frühe Werber für die Mission. Wie die Fotografie die Mission ins Wohnzimmer brachte. In: *Mission 21, Evangelisches Hilfswerk Basel* (Hg.). *Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahre Basler Mission*. Basel, S. 56-58.
- Klein, Thoralf 2005. Wozu erforscht man Missionsgesellschaften? Eine Antwort am Beispiel der Basler Mission in China, 1860-1930. In: Denzel, Markus A. et al. (Hg.). *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte*. Wiesbaden, S. 73-99.
- Knöpfli, Hans 2008. *Grasland. Eine afrikanische Kultur*. Wuppertal.
- Köller, Andreas 2017. *Mission in neuer Mission? Die Basler Mission in Indien vor den Herausforderungen von Dekolonisation und Ökumene, 1947-1972*. Göttingen.
- Konrad, Dagmar 2015. Frauenleben in der Mission. In: *Museum der Kulturen Basel* (Hg.). *Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen*. Basel, S. 80-85.
- Leuchtmann, Patrizia 1993. Aus dem Arbeitsalltag eines Basler Missionars in Südindien um 1900. In: *Basler Stadtbuch*. Basel, S. 102-105. <https://www.baslerstadtbuch.ch/permalink/stadtbuch/32f3101b-dd00-41ac-9dc0-3cd249347ecf> (15.4.2019)
- Lienau, Detlef 2015. «Eine gute Revolution aus dem Geist des Evangeliums». Die Gründung der Basler Mission. In: *Mission 21, Evangelisches Hilfswerk Basel* (Hg.). *Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahren Basler Mission*. Basel, S. 6-12.
- Limbach, Samuel 1888. *Katalog zur Beschreibung der ethnographischen Sammlung im Museum des Missionshauses zu Basel*. Basel.
- Mann, Michael 2005. *Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*. Paderborn.
- Merz, Andreas & Meyer, Thomas 1997. «You be so good, you be king». Allianzbildung zwischen der Bali-Nyonga (Kamerun) und der Basler Mission. In: Sottas, Beat et al. (Hg.) *Werkschau Afrikastudien – Le forum suisse des africanistes*. Hamburg, S. 110-127.
- Mission 21, Evangelisches Hilfswerk* (Hg.). *Pioniere, Weltenbummler, Brückenbauer. Jubiläumsmagazin zu 200 Jahren Basler Mission*. 2015. Basel.
- Mukharji, T.N. 1888. *Art-Manufactures of India*. Government printing. Calcutta.
- Müller, Katja 2015. *Die Eickstedt-Sammlung aus Südindien. Differenzierte Wahrnehmungen kolonialer Fotografien und Objekte*. Frankfurt a.M.
- MKB – siehe *Museum der Kulturen Basel*
- Museum der Kulturen Basel* (Hg.) 2014. *StrohGold. Kulturelle Transformationen sichtbar gemacht. Texte zur gleichnamigen Ausstellung*. Basel.

- Museum der Kulturen Basel (Hg.) 2015. *Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission*. Spiegel kultureller Begegnungen. Basel.
- Nehring, Andreas 2003. *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940*. Wiesbaden.
- Njoya, Idrissou 2017. *NO HUMBOLDT 21! Dekoloniale Einwände gegen das Humboldt-Forum*. Berlin, S. 64-71.
- o.A. 1921. *Die Basler Mission in Wort und Bild*. Evang. Missionsverlag Stuttgart. Basel.
- Oberhofer, Michaela 2009. *Zwischen Tradition und Innovation. Die Geschichte der Bamum-Sammlung des Ethnologischen Museums Berlin*. <https://www.about-africa.de/kamerun-nigeria/108-tradition-innovation-geschichte-bamum-sammlung-berlin> (24.8.2017).
- O'Hanlon, Michael & Welsch, Robert 2000. *Hunting the gatherers: Ethnographic Collectors, Agents, and Agency in Melanesia 1870s-1930s*. New York, Oxford.
- Okia, Timothy Musima 2014. *Social developments in Bakundu during german colonial rule in Cameroon: 1884-1914*. <http://www.iz.poznan.pl/plik,pobierz,922,cc648035a8c590908476834cc09dca6d/41-11-TIMOTHY-MUSIMA-OKIA.pdf> (15.11.2016).
- Osterhammel, Jürgen & Jansen, Jan C. 2009. *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München.
- Pistorius, Kerstin 2007. *Die Schildkröte im Schwarzwald. Ein Netzwerk des Sammelns im Dienst der Mission*. FernUniversität Hagen [Unveröffentlichte Magisterarbeit].
- Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Falk, Francesca (Hg.) 2012. *Postkoloniale Schweiz: Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld.
- Purtschert, Patricia & Fischer-Tiné, Harald (Hg.) 2015. *Colonial Switzerland. Rethinking colonialism from the margins*. Basingstoke.
- Raghaviah, Jaiprakash 2018. *Faith and Industrial Reformation. Basel Mission in Malabar and South Canara*. New Delhi.
- Ratschiller, Linda 2014. «Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!». *Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908-1912)*. In: Habermas, Rebekka & Hölzl, Richard (Hg.). *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*. Köln, S. 241-264.
- Ratschiller, Linda & Weichlein, Siegfried (Hg.) 2016a. *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880-1960*. Köln u.a.
- Ratschiller, Linda & Weichlein, Siegfried 2016b. *Der schwarze Körper als Missionsgebiet 1880-1960. Konzepte, Fragestellungen*. In: Dies. (Hg.) *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880-1960*. Köln u.a., S. 15-39.
- Ratschiller, Linda & Wetjen, Karolin (Hg.) 2018. *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*. Köln u.a.
- Raupp, Werner 1998. *Christian Gottlob Barth. Studien zu Leben und Werk*. Stuttgart.
- Reubi, Serge 2011. *Gentlemen, prolétaires et primitifs. Institutionnalisation, pratiques de collection et choix muséographiques dans l'ethnographie suisse, 1880-1950*. Bern.
- Sarreiter, Regina 2012. «Ich glaube, dass die Hälfte ihres Museums gestohlen ist». In: Hoffmann, Anette; Lange, Britta; Sarreiter, Regina (Hg.) *Was wir sehen. Bilder, Stimmen, Rauschen. Zur Kritik anthropometrischen Sammelns*. Basel, S. 43-59.
- Schlatter, Wilhelm 1916. *Geschichte der Basler Mission. Band I, II und III. Geschichte der Basler Mission in Afrika*. Basel.

- Schmid, Anna 2015a. «Hindernisse im Land des Hinduismus». In: Museum der Kulturen Basel (Hg.) Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen. Basel, S. 145-159.
- Schmid, Anna 2015b. Eine ethnographische Sammlung. Praktiken, Verfahren, Bewirtschaftung. In: Museum der Kulturen Basel (Hg.) Mission possible? Die Sammlung der Basler Mission. Spiegel kultureller Begegnungen. Basel, S. 207- 223.
- Schürer-Ries, Anke 2015. Erster Weltkrieg – Zäsur für die Basler Mission. In: Mission 21, Evangelisches Hilfswerk (Hg.) Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015. Basel, S. 125.
- Schwab, Christoph 2017. Ethnographische Sammlung oder Missionssammlung? Das Ausstellungskonzept des Museums auf der Hardt der Archiv- und Museumsstiftung der VEM. In: LVR-Fachbereich Regionale Kulturarbeit/Museumsberatung, Köln, LWL-Museumsamt für Westfalen, Münster (Hg.). Missionsgeschichtliche Sammlungen heute. Beiträge einer Tagung. Siegburg, S. 100-111.
- Sieber, Roy 1980. African furniture & household objects. Bloomington.
- Six, Clemens 2006. Hindi – Hindu – Hindustan. Politik und Religion im modernen Indien. Wien.
- Spellenberg, Gottlieb 1901/1902. Ein Beitrag zur Land- und Völkerkunde von Kamerun-Hinterland. In: Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft. 3. Jahrgang Hefte 6 (S. 185-192), Heft 7 (S. 211-216), Heft 8 (S. 243-248). Berlin.
- Stamm, Wilhelm 1944. Hermann Anandrao Kaundinya. Zur 100jährigen Wiederkehr seines Taufes 6. Januar 1844. Basler Missionsbuchhandlung, Basel.
- Stein, Jürgen 2002. Christentum und Kastenwesen. Zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Indien. Frankfurt a.M.
- Stoecker, Helga; Schnalke, Thomas; Winkelmann, Andreas (Hg.) 2013. Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen. Berlin.
- Stornig, Katharina 2016. Globalisierter Körper? Repräsentationen der Welt und ihrer Bevölkerung in der vatikanischen Missionsausstellung 1925. In: Ratschiller, Linda & Weichlein, Siegfried (Hg.) 2016. Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880-1960. Köln u.a., S. 123-152.
- Sunil Kumar N.I, Fedrick 2006. The Basel mission and social change-Malabar and south canara a case study (1830-1956). Thesis. Department of History, University of Calicut http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/30037/13/13_chapter%206.pdf (15.6.2016)
- Thorbecke, Marie Pauline 1914. Auf der Savanne. Tagebuch einer Kamerunreise. Berlin.
- Valentin, Peter 1972. Plastiken der Kundu am Basler Missionsmuseum. In: Ethnologische Zeitschrift Zürich. Heft 2. Zürich, S. 35-51.
- Valentin, Peter 1974. Tanzschürzen der Bali-Frauen in Kamerun. In: Ethnologische Zeitschrift Zürich. Heft 2. Zürich, S. 185-192.
- Valentin, Peter 1978. Völkerkundliche Aufzeichnungen aus dem Notizbuch eines Kamerun-Missionars 1890-1914. Basel.
- Valentin, Peter 1979. Eine völkerkundliche Sammlung in Basel. Zur Geschichte des Missionsmuseums. In: Regio Basiliensis 20/2. Basel, S. 213-220.
- Valentin, Peter 1980. Jujus in the forest area of West Cameroon. Basler Afrika-Bibliographien. Basel.
- Valentin, Peter 1981. Töpferwaren aus Bamessing (Kamerun). In: Tribus 30, S. 145-153.

- Vierke, Ulf 2004. Die Spur der Glasperlen. Akteure, Strukturen und Wandel im europäisch-ostafrikanischen Handel mit Glasperlen. Bayreuth.
- Waldenburger, Andreas 1984. Missionare und Moslems. Die Basler Mission in Persien 1833-1837. Basel.
- Wilcox, Rosalinde G. 1998. Writing as a motif in the duala stool. In: Baessler-Archiv, N.F. Bd. XLVI, S. 1-30.
- Wild, Inge 2002. Zwischen Mission, Kolonialismus und Ethnographie. Fremdheitserfahrungen der Lehrerin und Missionarin Anna Rein-Wuhrmann im Königreich Bamum in der deutschen Kolonie Kamerun. In: Gutjahr, Ortrud (Hg.). Fremde. Würzburg, S. 95-120.
- Wolf, Norbert 2010. Beute Kunst Transfer. Eine andere Kunstgeschichte. Wiesbaden.
- Wonisch, Regina 2017. Reflexion kolonialer Vergangenheit in der musealen Gegenwart? Kuratorische Herausforderungen an der Schnittstelle von ethnologischen Museen und Kunst. Stuttgart.
- Wurm, Paul 1904. Die Religionen der Küstentämme in Kamerun. Basel.
- Zanella, Ines Caroline 2004. Kolonialismus in Bildern. Bilder als herrschaftssicherndes Instrument mit Beispielen aus den Welt- und Kolonialausstellungen. Frankfurt a.M. u.a.
- Zeller, Joachim & Michels, Stefanie 2005. Kamerunischer Nationalheld – treuer Diener und Soldat. Mebenga m'Ebono alias Martin Paul Samba. In: Van der Heyden, Ulrich & Zeller, Joachim (Hg.). «... Macht und Anteil an der Weltherrschaft». Berlin und der deutsche Kolonialismus. Münster, S.197-202.
- Ziegler, Friedrich 1862. Katalog über die ethnographische Sammlung im Museum des Missionshauses zu Basel. Basel.
- Ziegler, Friedrich 1888. Katalog und Beschreibung der Sammlungen im Museum des Missionshauses zu Basel. Basel.
- Ziegler, Friedrich 1912. Erläuterung zur Basler Missions-Ausstellung. 2. Auflage, Basel.
- Zimmermann, Armin 2000. «Es soll nicht aufhören Saat und Ernte». Studien zu traditionellen und christlichen Erntefesten in Kamerun: Das Beispiel der Bakossi und der Presbyterian Church. Marburg.

Quellenverzeichnis

Missionsmagazine

- Barth, Christian Gottlob 1834. Die Götzen der Heiden. In: Calwer Missionsblatt. Heft 7. Eine illustrierte Missionszeitschrift. Hg. von einigen Missionsfreunden.
- Church Missionary Society 1828. Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East. Heft 28. 1827-1828. London.
- Bohner, Heinrich 1898. Evangelisches Missionsmagazin. Basel, S. 367, 382.
- Gundert, Hermann 1884. Zur Erinnerung an Gottfr. Weigle & Pauline Bacmeister: Auszüge aus «Hermann Mögling, ein Missionsleben in der Mitte des Jahrhunderts». (Basler Missionstraktate 79). Basel.
- Hoch, Georg Wilhelm Hoch. 1865. Nekrolog. In: Christlicher Hausfreund. Organ für innere Mission. 32. Jg., Nr. 8. Frankfurt a.M., S. 61-63.
- Huppenbauer, Hanns 1944. Geheimbund und Maske in Kamerun. (Nach Angaben von Missionar J. Ittmann). In: Der Wanderer, 18. Jg., Nr. 2, S. 27-30.
- Keller, Jakob 1898. Abschaffung der Losango in Susa. Aus einem Bericht von Missionar Keller in Mangamba (Kamerun). In: Kollekteblätter Basler Mission, Nr. 221. Basel.
- o.A. Georg Wilhelm Hoch. 1865. Nachruf. In: Christlicher Volksbote. Basel, S. 173-181.

- Missionsmagazin 1846-1847, BM Jahresbericht [1846-] 1847, S. 81 – 82.
 Missionsmagazin 1956, Quartalsbericht 1956, S. 29.
 Scheibler, Paul 1936. Ein aufgedeckter Schwindel. In: Der Wanderer. Evangelische Missionsgesellschaft; Schweizer Mission in Südafrika, Jg. 10, Nr. 2, S. 24-28. Basel, Zürich.
 Stolz, Karl 1908. Wie ein Schwarzer das Land der Weissen ansieht. (Aus der Duala-Sprache übertragen. Verfasser: Josef Ekolo). Basel.

Evangelischer Heidenbote (EHB)

- Huber, Johannes 1863. Aussaat und Ernte aus Anakallu. Bericht von Missionar Huber aus Hubli. In: EHB 10, S. 122-127.
 Lauffer, Nathanael 1898. Der Riesengötze Dikoki aus Kamerun; Masken und Stäbe. In: EHB 6, S. 47-48.
 Lauffer, Nathanael 1899. Siegesbotschaft aus Kamerun. In: EHB 21, S. 89-91.
 Ntungwa, Hans 1935. Ein Sieg über die Götzen in Nyasoso (mit Ergänzungen von E. Keller und J. Ittmann. In: EHB 108, S. 50-54.
 O.A. 1832. «Ostindien. Aus einem Briefe des Missionars Paul Schafter zu Palmcottah, vom 2. Juni 1831». In: EHB 9, S. 35-36.
 O.A. 1947. O.T. In: EHB 4, S. 25-29.
 O.A. 1899. Die Industriestätte der Basler Mission in Bethel (Kamerun). In: EHB 1, S. 4-6.
 Stolz, Karl 1900. Über die Bauarbeiten in «Bombe». In: EHB 11, S. 81-82.
 Stolz, Karl 1905. Die Bekämpfung der Zauberei und Wahrsagerei in Bonaku. In: EHB 3, S. 19-20.
 Striebel, Jonathan 1909. Die geheimen Orakel der Balineger. In: EHB 11, S. 81-83.

Archivalische Quellen

- BMA C Quartalsbericht G. Peter vom 11.4.1897.
 BMA C Quartalsbericht H. Krauss vom 20.7.1908.
 BMA C Quartalsbericht H. Krauss vom 3.8.1908.
 BMA C-10.54a, Abschriften der Tonbänder auf denen Frau Margrit Imhoof-Peter die Tagebücher ihres Vaters Gustav Peter vorgelesen hat. Abschriften von Frau Liz.Phil. Patrizia Leuchtmann. 1885-97, 1901-3, 1906, 1912.
 BMA C-10.83 Transkripte der Korrespondenz von Jakob Hunziker mit dem Komitee, Beiträge aus der Mission zur Botanik in Indien, botanisches Register zu Hunzikers Naturdrucken, Mangalore 1860.
 BMA C.226 Kies, G. 1860. Die Vedanta-Lehre vom Fall und Befreiung.
 BMA E.Sch-1,19. Der Riesengötze Dikoki aus Kamerun; Masken und Stäbe.
 BMA E-2,16 Gebietsakte Kamerun 1902.
 BMA E-2,32 Gebietsakte Kamerun 1910.
 BMA E-2,34 Gebietsakte Kamerun 1911.
 BMA E-9-1.3, b, Brüderkonferenz 1912.
 BMA E-10.65 Stuck, Hanspeter o.J. Ein Kameruner Königreich zwischen Kolonialmacht und Mission. Die Bali-Nyonga und der Einfluss der Basler Mission zur Zeit der deutschen Herrschaft (1885-1914). [unveröffentlichte Magisterarbeit]
 BMA Q-8-4,2a Museumskommissionsprotokolle 1904-1947
 BMA Q-9.25, 25 Ordnung für die Gemeinden in Ostindien 1900

BMA QH-20.2 Streiflichter der Völkerkundlichen Missionsausstellung in Lörrach vom 24. Mai bis 10. Juni 1928, Quartalsbericht der Vertrauensmännerversammlung in Lörrach an das Komitee der Evangelischen Missions-Gesellschaft in Basel. Knittel, W.H. vom 30.06.1928, S. 1-8.

BMA Mittheilungen des Frauen-Vereins für christliche weibliche Erziehung in den Heidenländern. 1842-1900.

BMA Bericht des Basler Vereins für Frauenmission 1901-1914.

BMA Jahresbericht 1911, Hohner über Reise nach Foumban S. 5.

BMA Quartalsbericht vom 20.3.1903.

BMA Y.3004 vom 1.9.1905.

BMA Museumskisten, noch nicht archiviert:

66674

- G.I.1. Verzeichnis und Erklärungen der Gegenstände des Goldküste-Koffers. (vermutlich nach 1874)
- Missionsausstellung 1908 und 1953/54
- Protokolle der Filmkommission 1949-54
- Holländischer Katalog, Verzeichnis einer ethnographischen Sammlung aus der Südsee 1897
- Ethnographische Musea in Midden-Europa 1896 (Holland)

66675

- Ch.I.1 Katalog mit Erklärungen zum Missionskoffer China
- 5 x Katalog und Beschreibung der Sammlungen im Museum des Missionshauses zu Basel 1888.
- J.I.1 Nummern Katalog zum Missionskoffer Indien

66676

- Verzeichnis Missionskoffer Indien
- BI.4.5 Beilagen zur Bibliothek
- IV G Bilder aus der ärztlichen Mission/ Ein Besuch bei chinesischen Christen / Chinesisches Heidentum / Der Glücksspieler und sein Sohn / Gelitten und gestritten / Der Missionsarzt in China / Erlebnisse einer Missionsfrau / Andere Länder andere Sitten / Tscin der arme Chinesenknabe
- Spezialkatalog für die Museumsbibliothek resp. Schrifttum des Basler Missionsmuseums

66677

- Ethnographie Pfr. Käser
- 3 x Katalog der Sammlung 1862
- 2 x Katalog der Sammlung 1883
- Anzeiger der ethnographischen Abtheilung des ungarischen National-Museums 1903
- Kataloge ethnographisches Museum Leiden 1896
- Katalog Missionsliteratur für die Missionsgebiete

66678

- Zettelkataloge, vermutlich von Mitarbeitern des Missionsmuseums angefertigt. Vorarbeiten für einen gedruckten Katalog, der aber nicht mehr fertiggestellt wurde. Aus den alten Katalogen wurden nicht alle Informationen übernommen

- Westafrika: Sklaverei Gegenstände Hausa Gegenstände 1
- K. Kunst und Wissenschaft. I) Kunst-Gegenstände. A) Schnitzereien= bildende Kunst B) Musik-Instrumente II) Schmuck-Sachen für Persönliches. III) Wissenschaftliches
- Materialien und Naturalien z.B. Früchte wie sie sind zu praktischen Gebrauch, eigentlich Materialien, d.h. besonders bearbeitete Naturalien
- Profanes Werkzeug für Haus, für Landwirtschaft, für Handwerk. Materialien
- Zettelkatalog. Kultus. Persönliche Ausstattung. Gegenstände. Medizinisches
- B) Persönliches 1) Genuss 2) Toilette u. Medizinisches 3) Schmucksachen 4) Spazierstöcke
- G II profan D) Kleidung und Websachen und Stoffe
- G II Ökonomie i.w.S. 1) Ökonomie 2) Handwerkszeug 3) Handelsartikel (Geld, Goldgewichte) extra v. Verkehrsmittel
- Alt-chinesische Visitenkarten. Persönlich geordnet. Moderne Visitenkarten

66679

- Goldküste. B) Kultusgegenstände. 2) Sachlich geordnet II
- II G. B. Behälter. 1) Taschen 2) Körbe u. Geflechte 3) Kalebassen 4) Kaksnuss Schalen 5) Holzgefäße 6) Tongefäße 7) Metallgefäße
- W. Afr. Hausa-Sachen
- Profanes Persönliche Ausstattung B) Schmuck III
- II Profanes: Persönliche Ausstattung A) Kleidung Tücher u. Decken Anfang: Reiter-Ausstattung
- G. Kultus Gegenstände A) Persönliches I v. Fet. Priester u. Taufkandidaten (Verzeichn. der Gaben von Missionaren)

66680

- Kamerun. Kultus: A) Losango B) resp. Einzelne Isango C)
- K. Kleidung. Kopfbedeckgen Ganze Kleidg Scham Deckchen Hausa Kleidugn Lenden Tücher Fussbekleidung IX
- Profanes: Geräte Einrichtungen
- K. Behälter. Gefäße I. Körbe II. Taschen III
- II Profanes A) G. Gebäude. Hausgeräte Küchen u. Zimmergeräte u. Häusermodelle (Behälter) f. erstere III
- I.A. Amtliche Schriftlichkeiten (nicht ergiebig)
- Persönliches 1) Genuss-Tabak Garnitur u. Material 2) Toilette 3) Schmuck 4) Verschiedene prof. Ggnste. VIII
- Spezielles. Profanes (Ausserordentliches) für Krieg/Sklaverei. Waffen. Sport. Spiel. Musik.

66681

- Schul-Sachen XII (uninteressant)
- F) Spiel, Tanz, Gesang. Musikinstrumente. Mal u. Schreibgeräte VIII
- K. Gebäude u. Einrichtungen. Gebäude u. Brücken. Fahrzeuge zu Land und Wasser. Zimmer Einrichtungen V
- K. Mission XV
- K. Sport-Geräte. Jagd und Fischereigeräte-Reiterei. Waffen
- Goldküste und Afrika. Ostafrika. Missions Geschichtliches. XIV

- K. Oekonomie w.S. (?) Werkzeug. Allgemeiner Werkzeug 2) Handwerkszeug Ökonomie Werkzeug 3) Handel X
- G. Bilder. Schriftlichkeiten. Literatur XI
- G. II Naturalien u. Materialien X
- G. Kunst. G) Goldgewichts-Sachen I. Material II. Geräte III. Gewichte
- Ausstellungsdokumentationen
- Missionsausstellung Wiesbaden 1910
- Gemeinsame Ausstellungen mit anderen Gesellschaften: Schaffhausen, Bern, Genf, Dresden
- Ausstellung Basel. Schulhaus, Nonnenweg 36, 1921-1926
- Missionsausstellung Zürich 1926 (Zeitungsartikel, Rechnungen etc.)

66683

- Varia (undatiert; 1948)
- Völkerkundliche Ausstellung der BM in der Reithalle Bern 27.
- Völkerkundliche Ausstellung. Basel, Vereinshaus 1931
- 11 x Erläuterungen zur Basler Missions-Ausstellung. 2. Auflage Basel.
- Sonderausgabe Katalog. Erläuterungen zur Basler Missions-Ausstellung. «Goldküste und Kamerun».

66684

- Museum im Allgemeinen. Beilagen für dasselbe 1.a) Instruktionen b) Organisation 2.a) Einrichtung b) Placierung der Mus. Gegenstände 3.a) Einrichtung u. Rezepte b) Versicherung 4. Besuch des Museums a.) Persönlicher Verkehr-Fremde Hilfe b.) Verkehr m. Museumsleuten, fremde Hilfe 5. Zoll 6. Transport 7. Veröffentlichungen vonseiten des Museums a) über das Museum i.allgem. u. besond. b) von dem Museum c) Auszeichnungen d. Miss. Museums 8. Geschichtliche Notizen 9. Reproduktionen 10. Kassen-Rechnung 11. Anhang: A) Vergabungen unserer Missionare 2) an fremde Museen u. Anstalten 1) an unser Museum B) Entlehnungen von anderen
- Weitere Ausgabe von A. Museum im Allgemeinen
- II. Abgaben aus dem Museum 1) von Ethnographischem [...]
- Verkäufe

66685

- B. Museum im besonderen I. Anschaffungen
- Beilagen zu B.I. Anschaffungen 1. V. Ethnographischem, von verschiedenen Gebieten
- C) Zum Katalog des Museums

66686

- Katalog des Museums der Basler Mission 2) Asien
- Altes Verzeichnis der Dubletten des Museums 1887 «Bemerkung: Im Notfall (ev. Bei Platzmangel) oder bei Bedürfnis (für andere Museen) könnten eine Anzahl Gegenstände als Dubletten genommen werden» auf erster Seite
- A II Neues Mobiliar Inventar des Missionsmuseums
- I Buch Nr. 1-2400. Alter Nummern-Ausleihkatalog des Museum im Missionshaus Basel 1887-1908

Archivschachtel ohne Nummer

- Missionsmuseum. Kataloge handschriftlich, Europäische Fabrikate für heidnischen Kultus, Handelsartikel, Schriftlichkeiten, Missionsgeschichte, Biographien.

BMA Personalakten, Einträge in Brüder- Schwestern-, und Lehrerverzeichnis sowie Familienregister: David Berli, Friedrich Braun, Martin Göhring, Hermann Gundert, Johannes Häberlin, Georg Hässig, Georg Wilhelm Hoch, Jakob Huber, Johannes Huber, Johann Jakob Hunziker, Hermann Anandrao Kaundinya, Karl Friedrich Käser, J. Gottlieb Kies, Erwin Keller, Jakob Keller, Nathanael Lauffer, Herrmann Friedrich Mögling, Gustav Peter, Charles Piton, Karl Riehm, Traugott Reusch, Paul Pacifique Schaffter, Paul Rudolf Scheibler, Karl Friedrich Stolz, Jakob Stutz, Johann Friedrich Straub, Jonathan Striebel, Jakob Strobel, Friedrich Matthias Daniel Spellenberg, Gottlieb Friedrich Spellenberg, Gottfried Hartmann Weigle, Friedrich Ziegler

BMA Schwesternverzeichnis und Familienregister: Helene Krauss, Eva Lombard, Anna Rein-Wuhrmann, Maria Straub, Anna Scheibler-Müller

MKB Sammlungsakten III_0236 (1914)

MKB Akten zur Sammlung Basler Mission:

Chronologische Eingangsbücher «Neuer Zuwachs»:

Band I (1887-1908)

Band II (1908-1913)

Band III (1913-1965)

Nummerische Eingangsbücher «Nummernkatalog»:

Band I (Nr. 1-3495)

Band II (Nr. 3495-8102)

Band III (Nr. 10000-11384)

Kataloge der Missionssammlung von 1862, 1883, 1888 («Alter Museumskatalog» mit handschriftlichen Notizen)

Diverse Sammlungsakten zur SBM in Archivkisten: Kamerun I-II

ÜMB (Übersee-Museum Bremen) Aktenordner Jakob Keller

Privatarchive

Lebensgeschichte des in Mangalur bekehrten Brahminen H. Anandraja Kaundinya (von Kaundinya selbst verfasster und bei seiner Ordination 1851 gelesener Traktat) In: Privatnachlass von Marie Reinhardt und Hermann Kaundinya. Quellenkonvolut: Korrespondenz, fünf Hefte mit Briefabschnitten je 128 Seiten, Auszüge aus Tagebüchern, Lebensläufen, Traktaten. (1878 - 1904), Heft 1.

Scheibler, Paul Rudolf 1941. Erinnerungen aus meinem Leben. [unveröffentlichte Autobiographie]

Scheibler-Müller, Anna Katharina 1939. Mein Lebenslauf. Gewidmet meinen Kindern zu Weihnachten 1939. [unveröffentlichte Autobiographie]

Rolf E. Straub 2002. Die Indienfahrer. Das bewegte Leben von Friedrich und Maria Straub. [unveröffentlichte Autobiographie]

Internetquellen

<http://collections.vam.ac.uk/item/O73928/architectural-model-unknown/> (13.1.2017)

http://www.metmuseum.org/toah/hd/cpin/hd_cpin.htm (13.1.2016)

<http://www.missionmoves.org/de/hunzikers-suedindische-flora/> (5.2.2016)

<https://web.archive.org/web/20070930040400/http://www.ub.uni-tuebingen.de/pro/veran/2004/missionsbibeln/gundert.php?la=de&fr=n> (20.12.2015)

<https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-2011-highlights/indian-kalighat-paintings> (16.4.2018)

<http://www.coastaldigest.com/index.php/opinion/41805-moglingthe-gerrman-who-pioneered-kannada-journalism> (18.7.2017)

<http://www.philamuseum.org/collections/permanent/88454.html> (18.4.2018)

Korrespondenz von Hermann Gundert im Online-Archiv von Albrecht Frenz:

<http://fam-frenz.de/albrecht/publ.html> (16.3.2016)

Interviewaufzeichnungen

Gespräch mit Titayebit Galega, Prinz von Bali Nyonga, in Bali Nyonga (Kamerun) am 6.7.2017.

Interview mit Hans Knöpfli in Kriegstetten, Solothurn (Schweiz) am 2.2.2018.

Interview mit Prof. Dr. Parinitha Shetty (Universität Mangalore), in Basel (Schweiz) am 6.3.2019.