

böhlau

Linda Ratschiller · Karolin Wetjen (Hg.)

VERFLOCHTENE MISSION

Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte



2018

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung des Forschungsfonds
der Universität Freiburg (Schweiz) und der Publikationskommission des Hochschulrates
der Universität Freiburg (Schweiz).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildungen:

Vorderseite: Martin Göhring, Missionsgeschwister mit dem Häuptling, 1908/1911, Archiv der Basler Mission,
E-30.29.032.

Rückseite: Missionar E. Schuler im kgl. Bali-Anzug (Kamerun) mit seinen Geschenken. Elfenbein –
Wildkatzenfelltasche – 8jähr. Königssohn, 1902/1903, Archiv der Basler Mission, E-30.35.018.

© 2018 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien

Lindenstraße 14, D-50674 Köln, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig.

Einbandgestaltung: Satz + Layout Werkstatt Kluth, Erfstadt

Satz: Michael Rauscher, Wien

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier

Printed in the EU

ISBN 978-3-412-50937-8

Inhalt

EINLEITUNG

Linda Ratschiller · Karolin Wetjen

- 9 Verflochtene Mission. Ansätze, Methoden und Fragestellungen einer neuen Missionsgeschichte

BEITRÄGE

Jenna M. Gibbs

- 27 Micro, Meso, and Macro Missions and the Global Question of Slavery. The Case of Christian Latrobe in Saxony, Great Britain, and South Africa

Matthäus Feigk

- 45 Von Edinburgh nach Oegstgeest. Die transnationalen missionarischen Netzwerke Europas am Beispiel der Basler Mission 1910–1920

René Smolarski

- 65 Missionskartografie in Gotha. Eine Annäherung aus wissenschaftlicher Perspektive

Karolin Wetjen

- 89 Gemeinde im Laboratorium. Aushandlungsprozesse des Christentums und Kirchengründung in der Mission am Beginn des 20. Jahrhunderts

Linda Ratschiller

- 117 Material Matters. The Basel Mission in West Africa and Commodity Culture around 1900

Annika Dörner

- 141 »Von einer seltsamen Missionsreise«. Die *poetics* und *politics* einer Ausstellung

- Barbara Miller
- 163 Authentisches Afrika? Mission, Film und die Beziehung zwischen der Schweiz und (Süd-)Rhodesien 1956–1969
- Christine Egger
- 185 Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika (1922–1965). Eine Geschichte transnationaler Verflechtungen

REFLEXIONEN

- Philipp Seitz
- 207 Montage und Formsicherheit. Missionsgeschichte im Gesamtzusammenhang menschlicher Kulturalität
- Kirsten Rüter
- 225 Gibt's denn da was Neues? Kommentar zur neuen Missionsgeschichte
- Siegfried Weichlein
- 239 Mission und Konflikt. Weiterführende Fragestellungen
- 247 Autorenverzeichnis

Siegfried Weichlein

Mission und Konflikt

Weiterführende Fragestellungen

Verflechtungen in der Missionsgeschichte erzeugten nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern vor allem auch Konflikte. Missionare waren üblicherweise hoch-, wenn nicht übermotiviert, die mit so ziemlich jedem anderen Akteur in Konflikt geraten konnten und tatsächlich auch gerieten. Davon geben die Beiträge dieses Bandes ein beredtes Zeugnis. Konflikte begleiteten die transnationalen missionarischen Netzwerke genauso wie die Arbeit der Basler Mission, der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, der lutherischen Leipziger Missionsgesellschaft und aller anderen missionarischen Orden und Gesellschaften. Die Rheinische Missionsgesellschaft mochte in ihrer Ausstellung völkerkundlicher Objekte Konflikte verschweigen; ihr Schaubedürfnis war dennoch getrieben vom Eindruck der Fremdheit, der Distanz und des Konfliktes mit der Umwelt in Afrika. Konflikte begleiteten die Missionen auf Schritt und Tritt. Missionsgeschichte ist, neben vielem anderen, auch eine Konfliktgeschichte: »Konflikt« ist eine Strukturdimension von Missionsgeschichte, wie im Übrigen auch aller anderen Geschichte. Das legt ein paar grundsätzliche Überlegungen zur Rolle des Konflikts in der Missionsgeschichte nahe.

Missionsgeschichte als Konfliktgeschichte

So sehr Religionen Konflikte transzendieren wollen, so sehr geben sie ihnen doch Ausdruck. Die christliche Missionsgeschichte kann – so deuten die Beiträge in diesem Band immer wieder an – als Konfliktgeschichte konzipiert und erzählt werden. Der methodische Zugriff der Imperialismusforschung auf die Mission in den 1970er und 1980er Jahren sah darin in erster Linie Konflikte der Kolonialmächte. Weil Mission als Fortsetzung des Kolonialismus gesehen wurde, schlugen alle Konflikte der Kolonialmächte direkt auf die Missionsgeschichte durch. Britisch-Indien bietet dafür gute Beispiele. Hier war nicht nur ab 1812 das Missionieren erlaubt, es war auch Motor und Ergebnis einer neuen Form von Kolonialbewusstsein. New Imperialists, wie Thomas Macaulay, sa-

hen genauso wie anglikanische Missionare Britanniens Mission in der Zivilisierung und christlichen Normierung des indischen Subkontinents.¹ Das Christentum in seiner anglikanischen Variante sollte die Religion der meisten Inder, den Hinduismus, ersetzen. Dabei markierte Moral die Grenze zwischen Briten und Indern und machte den religiösen Eifer in den Missionen massentauglich. Kaum etwas erschütterte die frühen Viktorianer so sehr wie Geschichten von verbrannten Witwen oder mordenden Diebesbanden unter den Hindus. Die britische Kolonialmacht hatte der christlichen Moral angesichts dieser Gräueltaten beizustehen. Der Konflikt, der sich schließlich 1857 in der Indian Mutiny Bahn brach, entsprang einem hierarchischen Modell von Zivilisation und Religion. Der Aufstand richtete sich mindestens so sehr gegen die Kolonialmacht wie gegen die Mission.²

Ein gutes Beispiel auf der katholischen Seite ist Mexiko. In Süd- und Mittelamerika waren Kolonialmacht und Mission besonders eng miteinander verbunden. Das schloss scharfe Konflikte ein, wie das Jesuitenverbot 1773 zeigte. Die Emanzipation von den Kolonialmächten und ihren einheimischen Verbündeten nach 1805 hinterließ einen markanten Antiklerikalismus, wofür die mexikanische Revolution 1910 stand. Nur an wenigen anderen Orten war der Konflikt zwischen Staat und katholischer Kirche so massiv wie in Mexiko.³

Das Bild von Mission, deren Konflikte diejenigen der Kolonialmacht waren, ist in der Zwischenzeit stark angekratzt. Es mehren sich die Anzeichen, Missionsgeschichte als Konfliktgeschichte noch in einem anderen Sinne zu verstehen. Immer wieder wandten sich christliche Missionare gegen die Kolonialmacht. Für den deutschen Fall traf dies beispielsweise auf Deutsch-Südwestafrika oder auf Togo zwischen 1900 und 1910 zu. Katholische Missionare und die katholische Zentrumspartei protestierten massiv in der Öffentlichkeit gegen die Kolonialpolitik des Reiches.⁴ Konflikt bedeutet in der modernen Missionsgeschichte also mehreres: Er kann sich auf die Fremdheit zwischen

1 Zur Geschichte der Mission im British Empire siehe Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, London/New York 2008; Norman Etherington (Hg.), *Missions and Empire*, Oxford 2005; Andrew Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*, Manchester/New York 2004.

2 Jill C. Bender, *The 1857 Indian Uprising and the British Empire*, Cambridge 2016.

3 Matthew Butler, *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, New York 2007.

4 Wilfried Loth, Zentrum und Kolonialpolitik, in: Johannes Horstmann (Hg.), *Die Verschränkung von Innen-, Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914*, Schwerte 1987, S. 67–83.

religiösen Akteuren und den indigenen religiösen Kulturen beziehen, aber auch auf Konflikte zwischen den Missionsgesellschaften und den Kolonialmächten.

Eine weitere Ebene einer Missionsgeschichte als Konfliktgeschichte ergibt sich, wenn man über einzelne Akteure hinausgeht. Die wahrscheinlich schärfsten Konflikte entstanden zwischen Wissensordnungen der religiösen Mission und der säkularen Wissenschaft.⁵ Das betraf mehrere Felder und Wissenschaften. Sie waren theologischer Art, sobald es um den Zugang zur christlichen Gemeinde und die Taufe ging. Diese immateriellen Konflikte gingen aber auch weit über das hinaus, was den Missionaren an Fremdem im Alltag begegnete. Hier standen prinzipielle Fragen zur Debatte: Was ist Wissen? Was ist objektives Wissen? Wie entsteht objektives Wissen? Können Missionare Wissen erzeugen? Wie verhält sich religiöses Wissen zu akademischem Wissen? Die Kultur der Experten und des Experiments in den akademischen Institutionen stand in scharfem Gegensatz zu den religiösen Experten, den Missionaren und überhaupt zu allem, was aufgrund eigener religiöser Erfahrung Wissen produzierte. Zwar war um 1900 der Positivismus nicht mehr die Wissenschaftsreligion par excellence. Dafür traten nach der Veröffentlichung von Darwins *Die Entstehung der Arten* 1860 die Fragen nach dem historischen Wandel und der Offenheit historischer Entwicklung in den Vordergrund. Die konservativen Lutheraner und die Pietisten blieben dagegen einem Wissensideal verpflichtet, das an ewigen Wahrheiten und Gesetzen orientiert war und das die Aufklärung und das frühe 19. Jahrhundert dominiert hatte. An welchen Wissensordnungen sich die Missionare orientieren würden, war ex ante nicht klar. Stellten sie den Wandel und die Formbarkeit der Menschen und Kulturen in den Vordergrund, stand ihre Arbeit in einem anderen Licht, als wenn sie sich an Formen des ahistorischen christlichen Naturrechtes orientierten. Beide Wissensordnungen begründeten verschiedene Missionsarbeiten. Generell zielten Wissensordnungen und der Streit um sie auf den Sinn und Zweck der Mission.

5 Patrick Harries, *Butterflies & Barbarians: Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford 2007; Ulrich van der Heyden/Andreas Feldtkeller (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012; Linda Ratschiller/Siegfried Weichlein (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln/Weimar/Wien 2016; Rebekka Habermas, *Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 257–284.

Konflikte und Konfliktbearbeitung

Die monotheistischen Religionen erheben den Anspruch, Konflikte zu bearbeiten, indem sie diese auf eine andere, höhere Ebene transponieren. Für den Historiker sind jedoch in sozialtheoretischer Sicht diejenigen Formen und Typen ausschlaggebend, mit denen Religionen Konflikte führen, auf sie reagieren und sie bearbeiten. Im Kontext der Mission, also des Kontaktes mit anderen Religionen, stellen sich hier spezielle Fragen: Welche Formen und Typen der Konfliktbearbeitung zeigen missionarische Gruppen? Wo verstärkten Missionare Konflikte, wo minderten sie Konflikte? Schließlich besitzen monotheistische Religionen ein Janusgesicht: Einerseits sind sie universalistisch angelegt, andererseits besitzen sie eine voreingestellte Distanz zu anderen Religionen.

Auffällig ist, wie sehr sich die deutschen und Schweizer Missionare in Afrika in ihrer Arbeit moderner Instrumente der Medizin bedienten und auf Bildung und Alphabetisierung setzten. Vor Ort an der Goldküste oder auch in Ostafrika entstanden Krankenhäuser und Geburtskliniken.⁶ An Missionsschulen unterrichtete man nicht nur Lesen und Schreiben, sondern generell Wissen christlicher Provenienz. Wo die Geburtskliniken den Kontakt zu Frauen etablierten, setzten die Missionsschulen bei den Kindern an. An den europäischen Ausbildungsstätten gab es ein ausgefeiltes Programm der Missionswissenschaft. Am akademischen Leitbild orientiert, entwickelten sich Missionsgeografie, Missionskartografie, das Studium der Missionsprachen und immer wieder Missionsmedizin. Die Auffächerung der Missionswissenschaft professionalisierte das Wissen um die Missionsländer. Die missionswissenschaftlichen Institute lehrten fremde Sprachen und Geografien der verschiedenen Missionsgebiete. Die Missionsethnologie sollte die Missionare auf die Lebensweise der örtlichen Kulturen vorbereiten. Diese Binnendifferenzierung der Missionswissenschaft schlug die Brücke zu den entsprechenden Fächern außerhalb der Theologie. Nach 1945 gingen die Missionsorden und die Missionsstationen zurück. Die Subdisziplinen der Missionswissenschaft wanderten Zug um Zug weiter aus der Theologie aus. So entstand das Fach Sozialanthropologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) aus der Missions-

6 Linda Ratschiller, *Kranke Körper. Mission, Medizin und Fotografie zwischen der Goldküste und Basel 1885–1914*, in: dies./Weichlein (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*, S. 41–72; Richard Hölzl, *Lepra als entangled disease. Leidende afrikanische Körper in Medizin und Praxis der katholischen Mission in Ostafrika 1911–1945*, in: Ratschiller/Weichlein (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*, S. 95–122.

ethnologie in der Theologischen Fakultät. Zusammengehalten wurden viele dieser Subdisziplinen vom Interesse an Entwicklungshilfe. Auffällig blieb, dass die Missionare und die Missionsgesellschaften selten auf das Recht, das klassische Medium der Konfliktschlichtung, zurückgriffen. Das Pathos der Mission übernahm die Entwicklungshilfe.⁷

Insbesondere die Geburtsklinik besaß eine immense Bedeutung und wurde zum Knotenpunkt missionarischer Arbeit.⁸ Der Vorteil für die Gesundheit der gebärenden Frauen sollte das Christentum gegenüber anderen Religionen attraktiv machen. In der Selbstbeschreibung der Missionare entsprang das dem christlichen Liebesgebot. Das Christentum würde sich durch seine Koalition mit Medizin und Bildung durchsetzen, war die allseits geteilte Überzeugung. Der Mehrwert bestand in erhöhten Lebenserwartungen und, im Falle von Bildung, in größeren Chancen auf dem Arbeitsmarkt und im beruflichen Aufstieg für die Angehörigen der Missionsgemeinden. Christliche Mission verband Caritas mit Medizin und Bildung. Freilich rief dies neue Konflikte hervor. Im Falle der Geburtsmedizin waren es Konflikte mit einheimischen Heilern, oft Heilerinnen. Hinzu kamen Konflikte bei der Wiedereingliederung der Frauen in ihre Großfamilien nach dem Aufenthalt in der Klinik. Schließlich besaß die Autorität über den Vorgang der Geburt eine gesteigerte Bedeutung in jedem Sozialverband. Der Hygiene und der modernen Geburtsmedizin kam eine missionarische Bedeutung zu. Eine ähnlich attraktive Wirkung sollten Missionschulen und die Möglichkeit zur Berufsausbildung entfalten. Auch hier kamen die Selbstbeschreibung der Missionare und der missionarische Sinn zusammen. Wo immer Missionsstationen im 19. Jahrhundert gegründet wurden, konnte man sicher sein, dass sehr bald Angebote zur Bildung und Gesundheit folgten.

Distanz bedeutete nicht nur Konflikt. Gleichzeitig ließen sich Anpassung und Akkulturierung beobachten. Die Missionare passten sich an ihre Umwelt an. Das Beschneidungsverbot wurde als Prinzip aufrechterhalten, aber in der

7 Frederick Cooper, *Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa*, in: *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 10 (2004) 1, S. 9–38; Hubertus Büschel/Daniel Speich Chassé (Hg.), *Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*, Frankfurt a. M. 2009; Hubertus Büschel, *Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika, 1960–1975*, Frankfurt a. M. 2014.

8 Marcel Dreier, »Europäisch gebären«. *Katholische Mission, Mutterschaft und Moderne im ländlichen Tansania 1930–1960*, in: Ratschiller/Weichlein (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*, S. 153–174.

Praxis kaum vollständig durchgesetzt.⁹ Dass afrikanische Frauen, die sich auf die Taufe vorbereiteten, getrennt wohnen sollten, galt als Prinzip, selten aber in der Praxis. Die Konversion und auch die Zugehörigkeit zum Christentum waren Aushandlungsprozesse, wie Karolin Wetjen zeigen kann.¹⁰ Die Missionare handelten Nähe und Ferne mit ihrer symbolischen Aufladung permanent neu aus. In der Selbstbeschreibung gewann für die katholischen Missionare die Differenz eher an Bedeutung. Noch um 1850 bereiteten sich katholische belgische Missionare, die nach China gingen, auf ihre Mission vor und trugen chinesische Kleidung. Bis 1920 hatte sich das gründlich geändert. Dann trugen sie den römischen Kollar und römische Priesterkleidung.¹¹ Man kann diese stärkere Symbolisierung der konfessionellen Identität als Kompensation lesen für die vielen Kompromisse im Alltag und die Anpassung an die Umgebung.

Aber auch zwischen den Missionaren und den Missionsgesellschaften kam es zu Konflikten. Von besonderer Schärfe waren die Konflikte zwischen den Missionsgesellschaften und liberalen Theologen. Missionsgesellschaften standen im Allgemeinen dem konservativen Spektrum im Protestantismus nahe. Im Inneren der Missionsgesellschaften marginalisierte das Modell der Sozialharmonie Konflikte und rückte den Konsens in den Vordergrund. Die Mission nach außen setzte sich in der Inneren Mission fort. Die Stadtmission richtete sich genauso an Nicht-Christen wie an sogenannte »laue Protestanten«. Generell waren Konflikte nicht Teil der Selbstbeschreibung in den Missionsgesellschaften und Missionsorden. Skandale, zumal Kolonialskandale sollte es bei den Kolonialmächten geben, nicht aber in den Missionen.¹²

9 Siehe dazu die Einleitung des Bandes und Karolin Wetjen, *Der Körper des Täuflings. Konstruktionen von Körper und die Beschneidungsdebatte der Leipziger Missionsgesellschaft 1890–1914*, in: Ratschiller/Weichlein (Hg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*, S. 73–93.

10 Vgl. den Beitrag von Karolin Wetjen in diesem Band.

11 Carine Dujardin, *Missionering en moderniteit. De Belgische minderbroeders in China, 1872–1940*, Leuven 1996, S. 386f.

12 Dass dies freilich nicht immer gelang zeigt Rebekka Habermas, *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Frankfurt a. M. 2016.

Systemintegration, Sozialintegration und Konflikt

Der deutsche Soziologe Georg Simmel unterschied in seiner Konflikttheorie die Form des Konfliktes von seinem Inhalt.¹³ Wie gestritten wird, ist anders, als worüber man streitet. Wo auf der inhaltlichen Seite Differenz im Vordergrund steht, integriert die formale Seite die beiden Seiten des Konflikts je für sich. Diese Integration kann über große Entfernungen laufen, wenn nur der Gegensatz stark genug gemacht wird. In der Zeit des deutschen Kulturkampfes nach 1872 entdeckten Katholiken aus Passau und solche aus dem Ermland in Ostpreußen Gemeinsamkeiten, auch wenn sie im Alltag keinen Kontakt hatten. Der Konflikt mit den Liberalen ließ sie näher aneinanderrücken.¹⁴

Das Gleiche galt für die sozialdemokratischen Arbeiter unter dem Sozialistengesetz nach 1879. Religionen sind in der Lage, über große Entfernungen Menschen, die sich im Alltag nie begegnen, zu integrieren. Das gilt im Blick auf die Missionare. Gilt es auch im Blick auf die Mission und ihre Umgebung in Afrika oder Asien? Geht man von der Konflikttheorie Simmels aus, dann stärkten die Konflikte die Missionsgesellschaften, machten aber gleichzeitig die Gräben zur umgebenden Gesellschaft tiefer. Was den Missionsgesellschaften nützte, ihre Selbstbeschreibung schärfte, lief der Missionierung eher entgegen. Vielleicht erklärt dieser Ansatz die erstaunliche Dauer und Zähigkeit der christlichen Mission und – gemessen am mageren Wachstum der christlichen Gemeinden und dem Vordringen des Islam – ihren Misserfolg in West- und Ostafrika zur gleichen Zeit.

Die Beiträge dieses Bandes bestätigen diesen Befund einerseits und differenzieren ihn gleichzeitig. Konflikte integrierten die Missionen unterschiedlich zu verschiedenen Zeiten. Nicht die Missionen und Missionsgesellschaften bildeten durch Konflikte gesamthaft integrierte Einheiten. Vielmehr integrierten verschiedene Konflikte Missionare und Missionsgesellschaften entlang unterschiedlicher Linien. Diese Konfliktlinien waren beim Wissen andere als bei der Produktion von Wirtschaftsgütern, in der Religion andere als bei den Themen Arbeit oder Gesundheit. Wenn Missionare auf der christlichen Taufe bestan-

13 Georg Simmel, Der Streit, in: Otthein Rammstedt (Hg.), Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a. M. 1992, S. 284–382; Helmut Dubiel, Integration durch Konflikt, in: Soziale Integration. Sonderheft 39 (1999), S. 132–143.

14 Zu Afrika als Schauplatz des Kulturkampfes siehe Kenneth J. Orosz, An African Kulturkampf. Religious Conflict and Language Policy in German Cameroon, 1885–1914, in: Sociolinguistica 25 (2011) 1, S. 81–93.

den und die Beschneidung ablehnten, dann bedeutete dies nicht, dass sich alles Wissen auch um den Protestantismus drehte. Wenn Geburtskliniken der Missionare in Ostafrika Anklang fanden, dann hieß das nicht, dass alle Gebärenden getauft sein mussten. Die integrative Funktion von Konflikten richtete sich in der Mission auf Sachgebiete oder systemtheoretisch gesprochen auf Systeme wie Wissen, Arbeit, Beten, Sprache oder Politik. Die Schließung der Konfessionen, wie sie in Mitteleuropa im 19. Jahrhundert zu beobachten war, zielte auf gleiche Außengrenzen dieser Sachgebiete. Das Gegenüber im Wissen sollte das Gegenüber in der Politik und bei der religiösen Selbstbeschreibung sein. Diese Containerlogik von Religion blieb Intention. In den Missionen wurde das besonders deutlich. Die Anpassung an die Umwelt mit ihren zahlreichen Kompromissen schien zwar die religiöse Selbstbeschreibung immer exklusiver zu machen. Sie machte aber ebenso deutlich, dass Religion zu einem System neben anderen wurde. Das wirft die Frage auf, ob und wie die Missionare in der Lage waren, die verschiedenen Konflikte in Religion, Wissen, Politik, Kultur und Wirtschaft zu synchronisieren.