



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Lebenswelten protestantischer Missionarsehefrauen in Ozeanien.
Exemplarisch dargestellt anhand von ausgewählten Selbstzeugnissen
dreier Missionsfrauen im Zeitraum von 1830 bis 1913.“

Verfasserin

Edeltraud Hruschka

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Univ. Prof. Mag. Dr. Hermann Mückler

Inhaltsverzeichnis

Danksagung
Vorwort

1. Einleitung	11
1.1. Forschungsinteresse und Zielsetzung	11
1.2. Forschungsdesign und Fragestellungen	13
1.3. Forschungsstand	15
1.4. Theoretische und methodische Grundlagen	17
1.4.1. Ethnohistorische Perspektiven	18
1.4.2. Geschichtswissenschaftliche Perspektiven	21
1.4.3. Theoretische und methodische Aspekte der Biographieforschung sowie Definitionen und Überlegungen zur Arbeit mit der Quellengattung: Autobiographische Texte, Selbstzeugnisse und Ego-Dokumente	22
1.4.4. Methodik der Arbeit	26
1.5. Quellenlage und Quellenauswahl	27
2. Mission in Ozeanien	31
2.1. Überblick über die Region	32
2.2. Mission aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive	33
2.3. Spannungsverhältnis Kolonialismus-Imperialismus-Mission	35
2.4. Das „Jahrhundert der protestantischen Mission“ 1800-1910	39
2.5. Aufgaben - Arbeitsweisen - Schwierigkeiten der Missionare	42
2.6. Protestantische Missionsgesellschaften in Ozeanien	43
2.7. Einfluss der traditionellen Gesellschaftsstrukturen Ozeaniens auf die Mission	44
2.8. Missionarische Erschließung Ozeaniens durch die protestantische Mission	46
2.9. Frauen in der protestantischen Mission	52
2.9.1. Europäische Geschlechterverhältnisse und ihre Wirkung innerhalb der Mission	53
2.9.2. Frauenmissionsarbeit	54
2.9.3. Frauenmission aus der Perspektive der Missionsgesellschaften	56
2.9.4. „Die Missionarsfrauen“	58
3. Sarah Lyman - Hawaii - Kontextanalyse und Quelleneinführung	61
3.1. Historische Kontextanalyse	62
3.1.1. Die traditionelle Gesellschaft Hawaiis	62

3.1.2. Entdeckungszeit und europäische Einflüsse auf die innenpolitischen Verhältnisse im 18. und 19. Jhdt.	63
3.1.3. Mission in Hawaii.....	64
3.1.4. Mission der ABCFM in Hawaii	65
3.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik.....	66
3.2.1. Editionshistorie.....	67
3.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse.....	68
3.3. Sarah Lymans Biographie	69
3.3.1. Werdegang vor dem Eintritt in die Mission.....	69
3.3.2. Lebensverlauf während der Mission von 1832-1885	70
4. Analyse der Selbstzeugnisse Sarah Lymans	73
4.1. Beschreibungen der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen.....	73
4.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau.....	73
4.1.2. Selbstdarstellungen als Missionarin und Lehrerin - dominierende Diskurse im Rahmen der Missionsarbeit und des Missionserfolges.....	76
4.1.3. Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter.....	78
4.1.4. Verschiebung der Diskurse - Rückzug vom Öffentlichen ins Private.....	80
4.1.5. Häusliches und privates Leben - Bedeutung von Haus und Heim.....	82
4.1.6. Persönliche Herausforderungen.....	84
4.1.7. Umwelt und Naturbeschreibungen.....	84
4.1.8. Klima und tropische Krankheiten.....	85
4.2. Kontakte und soziale Netzwerke im Verlauf.....	86
4.2.1. Betrachtung der Einheimischen - Dominante Diskurse und Kategorien.....	87
4.2.2. Betrachtung der Einheimischen im Wandel - Verschiebungen sprachlicher Kategorien	90
4.2.3. Die „neuen Fremden“ und die „neuen Heiden“	91
4.2.4. Solidarisierung mit den Hawaiianern und Distanzierung von der Gruppe der „foreigners“	93
5. Margaret Whitecross Paton - Vanuatu - Kontextanalyse und Quelleneinführung.....	95
5.1. Historische Kontextanalyse	96
5.1.1. Die Insel Aniwa aus der Inselgruppe Vanuatu	96
5.1.2. Traditionelle Gesellschaft und religiöse Vorstellungswelten Melanesiens.....	96
5.1.3. Kontakte mit Europäern in Vanuatu ab dem 19. Jhdt.	98

5.1.4. Mission in Vanuatu	99
5.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik	102
5.2.1. Herausgeber	102
5.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse	103
5.3. Margaret W. Patons Biographie	103
6. Analyse der Selbstzeugnisse Margaret W. Patons	109
6.1. Beschreibungen der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen	109
6.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau	109
6.1.2. Selbstaffirmation als „Ehefrau des Missionars“ und „Trägerin der zivilisierten Kultur“ - Dominante Diskurse im Rahmen der Mission	112
6.1.3. Rolle als Ehefrau, Hausfrau und Mutter	113
6.1.4. Stellenwert von Haus und Heim - Schnittpunkt von öffentlichem und privatem Leben	114
6.1.5. Eheleben und Kinder	115
6.1.6. Umwelt und Naturbeschreibungen	118
6.1.7. Herausforderungen durch Naturgewalten, Krankheiten und Todesfälle	118
6.2. Kontakte und soziale Netzwerke im Verlauf	121
6.2.1. Kontakte zu Familie und Freunden - Briefkontakt als Verbindung zur Heimat	121
6.2.2. Kontakte zu Missionsgeschwistern - Identifizierung mit der Missionsfamilie und den Missionarsfrauen	122
6.2.3. Reisen in die Kolonien - Rückkehr in die „Zivilisation“	124
6.2.4. Kontakte zu Seefahrern und <i>Blackbirdern</i> auf Aniwa	124
6.2.5. Beziehungen zur autochthonen Bevölkerung	125
6.2.6. Betrachtungen der Einheimischen im Verlauf - Dominante Diskurse und Kategorien	125
6.2.7. Exkurs - Einfluss der Missionare auf die lokalen gesellschaftlichen Strukturen der Bevölkerung Aniwias	130
7. Johanna Diehl - Deutsch Neuguinea - Kontextanalyse und Quelleneinführung	133
7.1. Historische Kontextanalyse	134
7.1.1. Traditionelle Gesellschaft und religiöse Vorstellungswelten der Bevölkerung Neuguineas und anliegender Inseln	134
7.1.2. Frühe Kontakte zu Europäern und entstehende Kolonialinteressen	135
7.1.3. Deutsche Kolonialzeit 1885-1914	137

7.1.4. Mission und Kolonialverwaltung - wachsender Einfluss auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen.....	140
7.1.5. Rolle der Mission und Position der Missionare in Deutsch Neuguinea	142
7.1.6. Missionsgesellschaften im Kaiser-Wilhelms-Land.....	144
7.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik	148
7.2.1. Herausgeber.....	148
7.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse	149
7.3. Johanna Diehls Biographie	149
8. Analyse der Selbstzeugnisse Johanna Diehls.....	153
8.1. Beschreibungen der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen.....	153
8.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau.....	153
8.1.2. Selbstaffirmation und Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter innerhalb der Missionsarbeit	156
8.1.3. Eheleben und Kinder	159
8.1.4. Stellenwert von Haus und Heim - Schnittpunkt von öffentlichem und privaten Leben und Symbol zur Stärkung der kulturellen Identität	162
8.1.5. Deutsche Esskultur	162
8.1.6. Umwelt und Naturbeschreibungen.....	163
8.1.7. Klima und Krankheiten	163
8.2. Kontakte und soziale Netzwerke.....	164
8.2.1. Kontakte zu Familie und Freunden - Briefkontakt als Verbindung zur Heimat	165
8.2.2. Kontakte zu Missionsgeschwistern	165
8.2.3. Kontakte zu Kolonialbeamten und Angestellten der NGK	167
8.2.4. Beziehungen zur einheimischen Bevölkerung	171
8.2.5. Betrachtungen der Einheimischen - Dominante Diskurse und Kategorien.....	171
8.2.6. Missionarische Praxis - gegenseitige Annäherung und Abgrenzung	174
8.2.7. Exkurs - Einfluss der Missionare auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen	176
9. Schlussbemerkungen.....	179
10. Literaturverzeichnis	186
10.1. Primärquellen der Analysen.....	186
10.2. Sekundärliteratur.....	186
10.3. Anhang	196

Danksagung

Viele Menschen waren daran beteiligt, dass ich meine Arbeit in dieser Form verwirklichen konnte. Ganz besonders danke ich meiner Mutter Wilhelmine Hruschka, die es mir ermöglichte ein Studium zu absolvieren und die mich in all den Jahren meiner Ausbildung stets bedingungslos unterstützt hat. Meinen langjährigen Freundinnen Ulrike Jasek, Katja Wingelmaier und Johanna Gräfinger möchte ich für ihre Hilfe bei der Korrektur sowie Formatierung der Arbeit und nicht zuletzt für ihre große moralische Unterstützung danken. Sie haben mich in schwierigen Zeiten immer aufgemuntert mein Ziel weiter zu verfolgen.

Meinem Betreuer Prof. Dr. Hermann Mückler möchte ich für seine stets motivierende Haltung und Unterstützung bei der Planung und Durchführung dieser Arbeit danken.

Für die liebevolle und geduldige Unterstützung möchte ich ganz besonders Oliver Bigalke danken. Er hat durch zahlreiche aufmunternde Gespräche, inhaltliche Diskussionen die den Blick auf mein Untersuchungsfeld erweitert und bereichert haben und viele Stunden der Korrekturarbeit, einen wesentlichen Beitrag zum Entstehen und zur Fertigstellung dieser Diplomarbeit geleistet.

Wien, Oktober 2012

Vorwort

Mein Interesse, mich im Rahmen meiner Diplomarbeit mit dem Themenkreis „Mission in Ozeanien“ auseinanderzusetzen, entstand im Zuge der gleichnamigen Lehrveranstaltung von Prof. Dr. Hermann Mückler an der Universität Wien. Ein Teilbereich der Vorlesung befasste sich insbesondere mit der Rolle von Frauen als Missionarinnen in der Region, ihren Leistungen und ihrem Wirken in der Mission zur Zeit der intensiven Kolonisierung und Missionierung der Region im 18. und 19. Jhdt. Dabei hatten Frauen generell keinen geringen Anteil an der Missionsarbeit - nur fanden ihre Leistungen wenig Widerhall in den überlieferten Dokumenten der Zeit. In Missionsberichten, Missionszeitschriften, Tagebüchern, Monographien, Autobiographien, etc. dominiert der männliche Diskurs. So gibt es vergleichsweise wenig Publikationen von und über Missionarinnen, wodurch ihre Rolle innerhalb der Mission weitgehend unbeachtet blieb; auch die missionsgeschichtliche Aufarbeitung dieses Themenfeldes steht weitgehend noch am Anfang (Vgl. Theil 2008: 14f.).

Dabei stellen insbesondere die Ehefrauen von Missionaren eine noch stärker unterrepräsentierte Gruppe von Frauen in der Mission dar, zu denen im Allgemeinen zunächst katholische und protestantische Ordensschwwestern sowie weibliche ledige Angestellte, wie etwa Krankenschwestern oder Lehrerinnen, gehören. Lediglich ein kleiner Anteil der Publikationen stammt von oder beschäftigt sich mit den Ehefrauen der Missionare. Im Zuge meiner Recherchen stieß ich auf nur wenige bereits publizierte autobiographische Texte von Missionarsehefrauen. Diese Tagebücher, Briefsammlungen oder Autobiographien wurden in den meisten Fällen nicht von den Missionsgesellschaften archiviert, da die Frauen ihre Erfahrungen „privat“ und nicht im Auftrag der Mission niederschrieben. Die Dokumente blieben in Privatbesitz, bis sie entweder von Familienangehörigen oder wissenschaftlichen Einrichtungen veröffentlicht wurden. So entstand die Idee, die Geschichte dieser Missionarsehefrauen exemplarisch, anhand von autobiographischem Textmaterial dreier dieser Frauen zu beleuchten. Die Entscheidung, mit Selbstzeugnissen zu arbeiten, resultierte aus der Zielstellung meiner Arbeit - sich insbesondere mit dem Alltag der Frauen zu befassen, um ihre Rolle, ihre Tätigkeiten und ihre Position innerhalb des Machtgefüges „Mission“ darzustellen.

An der Quellengattung autobiographische Texte bzw. Selbstzeugnisse im Speziellen erschien mir spannend, durch die Erzählungen der Frauen über sich selbst im Missionsfeld Zugang zu finden zu ihren „authentischen“ Erfahrungen, Erinnerungen und Erlebtem - stets mit dem Blick darauf gerichtet, dass autobiographische Texte nie ein objektives Abbild der Realität sind. Sie sind vielmehr konstruierte Wirklichkeiten der Schreibenden über ihr Handeln, ihr Denken und ihr Erlebtes - kurz, ihre Erfahrungswelt und die Positionierung des „Selbst“ darin.

In den Tagebüchern und Briefen, die ich für vorliegende Arbeit als Primärquelle nutze, positionieren sich die Frauen darüber hinaus innerhalb der gesellschaftlichen, kolonialen und missionarischen Machtverhältnisse ihrer Zeit. Diese Einflüsse manifestieren sich wiederum sowohl in ihrem Denken als auch ihrem Handeln. In den Texten verschränken sich die Ebenen des Individuums mit jenen der vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen und sie äußern sich in konkreten Handlungen. Der Fokus meiner Arbeit liegt demnach nicht auf den außereuropäischen Gesellschaften, in denen diese Frauen wirkten, sondern auf den Frauen selbst.

Mission und Missionsgeschichte sind in der ethnologischen Betrachtung ein kontroverses Thema. Aus heutiger Sicht neigt man - oft zu Recht - dazu, das Wirken der christlichen Mission in außereuropäischen Gesellschaften kritisch bis negativ zu betrachten; und als ich begann, mich mit diesem Thema näher zu beschäftigen, war auch ich nicht frei jeder ablehnenden Grundhaltung.

Jedoch wurde mein relativ eindimensionales Bild über die Mission während der Lektüre der Selbstzeugnisse der Frauen stark differenziert. Nicht zuletzt bewegten mich die sehr unterschiedlichen Erzählungen der Missionarsfrauen und ihre persönlichen Lebensgeschichten. Vor allem überraschten mich die Veränderung sowohl des Selbstbilds als auch der Einstellung gegenüber den zu missionierenden Kulturen im fortschreitenden Verlauf ihrer Tätigkeit vor Ort. Dadurch zeigte sich für mich ein recht vielschichtiges Bild dieser Frauenpersönlichkeiten des 19. und 20. Jhdt., was diese Arbeit sehr reizvoll für mich machte.

1. Einleitung

1.1. Forschungsinteresse und Zielsetzung

Eine typische Frauenrolle innerhalb der protestantischen Mission war die der „Ehefrau des Missionars“, auch - wie im Folgenden - „Missionarsfrau“ genannt. Die Gründe, warum Missionare mit ihren Ehefrauen und Familien im Feld tätig waren, sind vielfältig. Ein wesentlicher Aspekt war, den „Heidnischen Völkern“ christliche Werte, Normen und Lebenskonzepte näherzubringen, indem man das christliche Idealbild der Familie sowie die damit verbundenen Geschlechterverhältnisse vorlebte. Darin inbegriffen war auch die Vermittlung des europäischen, christlich-bürgerlichen Frauenideals des 19. Jhdts., an dem sich die einheimischen Frauen orientieren sollten. Als Ehefrau, Mutter und Haushaltsvorstand war es primäre Anforderung an sie, dem „privaten“ Bereich zugeordnete Funktionen zu erfüllen - so sollten sie stabile häusliche Rahmenbedingungen schaffen, die dem Ehemann seine eigentliche missionarische Arbeit erst ermöglichten bzw. erleichterten. Doch kann ihr Wirken nicht allein auf diese häuslichen Pflichten reduziert werden.

Obwohl sie keine offiziellen Positionen innehatten, waren sie in der Praxis aktiv in die Missionsarbeit eingebunden. So unterrichteten die Frauen Schulklassen, hielten Nähstunden ab, versorgten Kranke und hatten intensive Kontakte zu Einheimischen, vor allem zu Hauspersonal und Schülern. Darüber hinaus hatten die Missionarsfrauen - im Gegensatz zu den männlichen Missionaren - einen erheblich leichteren Zugang zum weiblichen Teil der einheimischen Bevölkerung. Insbesondere die Anwesenheit ihrer eigenen Kinder erleichterte es oft, den Kontakt mit Einheimischen zu schließen und zu intensivieren.

Somit erfüllten diese Frauen in der Praxis eine Mehrfachrolle als Ehefrau, Mutter und Missionarin. Die Rollendefinition als bloße „Gehilfin“ des Missionars, wie sie Konrad (2001: 52f.) für Basler Missionarsfrauen beschreibt, trifft dementsprechend in recht unterschiedlichem Ausmaß auf die Eigenwahrnehmung der Frauen, mit denen ich mich auseinandersetzte, zu. Ich habe anhand meiner Fallbeispiele neben Übereinstimmungen auch eine erhebliche Variation in Selbstverständnis, Überzeugungen, Umgangsformen mit

Familie und Ehemann, der Wahrnehmung und Umsetzung des missionarischen Auftrages sowie der Betrachtung und Auseinandersetzung mit den „fremden“ Kulturen vor Ort festgestellt. Ebenso gibt es in den konkreten Tätigkeitsfeldern und der Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau einige Unterschiede zwischen den einzelnen Missionarsfrauen - dies wurde möglicherweise auch durch differierende Ansätze in der Missionspolitik der jeweiligen Missionsgesellschaft beeinflusst. Obwohl ihr Anteil am missionarischen Wirken offiziell wenig Beachtung fand und sie gewissermaßen im Schatten ihrer Ehemänner tätig wurden, waren sie vor Ort nicht etwa „unsichtbar“, sondern aktiver Teil eines Machtgefüges, das sich auf die Veränderung der Gesellschaften vor Ort auswirkte.

Mein Interesse gilt nun diesen Missionarsfrauen und ihren persönlichen Schicksalen: Was bewegte eine „europäisch geprägte“ Frau des 19. Jhdt. dazu, in die Mission nach Übersee zu gehen und sich all den Mühen und Gefahren auszusetzen, die dieser Aufenthalt mit sich brachte? Was wollten sie vor Ort bewirken? Was haben sie erlebt und mit welchen Schwierigkeiten hatten sie zu kämpfen? Und schließlich: Wie haben die Erfahrungen in der „Fremde“ auf sie selbst zurückgewirkt?

In der vorliegenden Arbeit möchte ich das Leben und das Wirken dieser ausgewählten Frauen in ihrem Missionsalltag darstellen. Dabei soll auch ihr Rollen- und Selbstverständnis und die Deutung ihrer Erfahrungen in der „Fremde“ innerhalb des Machtgefüges „Mission“ näher beleuchtet werden. So soll ein spezifischer Bereich der vielschichtigen Wechselbeziehungen im Spannungsfeld Mission - Imperialismus - Kolonialismus, sowie der Kulturwandel den Missionare in den außereuropäischen Gesellschaften maßgeblich vorantrieben, beleuchtet werden.

Drei Fallbeispiele von Missionarsfrauen werden dabei nebeneinandergestellt und in diesem Kontext analysiert. Als Primärquellen dienten mir bereits publizierte autobiographische Texte von Sarah Lyman, Johanna Diehl sowie Margaret W. Paton in Form von privaten Tagebüchern und Briefen.

Ziel ist es, zu einem umfassenderen historischen Bild der protestantischen Mission in der Region Ozeanien zu gelangen, wobei der Forschungsfokus auf den Frauen und ihren Darstellungen innerhalb ihrer Lebenswelten liegt. So soll auch zur „Geschichte von Frauen innerhalb der Mission“ im Sinne der Frauengeschichtsforschung beigetragen werden.

Da ich mich auf drei exemplarische Fallbeispiele konzentriere, sind aufgrund der begrenzten Anzahl von Fallstudien repräsentative Aussagen nicht das vordringliche Ziel meiner Arbeit. Mögliche Tendenzen und Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Frauen werden zwar, soweit vorhanden, herausgearbeitet - dies kann gleichwohl zu keiner Verallgemeinerung führen. Vielmehr sollen die konkreten, individuellen Leistungen und das Wirken dieser Frauen dargestellt und kritisch betrachtet werden.

1.2. Forschungsdesign und Fragestellungen

Um zu einer umfassenden Darstellung der Lebenswelten dieser Frauen zu gelangen, werden zum Einen die zeitgenössischen gesellschaftlichen, politischen und historischen Rahmenbedingungen in den Herkunftsländern der Frauen rekonstruiert, als auch die vorgefundenen Strukturen in Ozeanien berücksichtigt. Weiterhin werden die spezifische Entwicklungsgeschichte der protestantischen Mission des 18. und 19. Jhdt. sowie deren konkrete Vorgehensweise in Ozeanien beleuchtet, sowie die Rolle und Position von Frauen innerhalb der Missionsarbeit herausgearbeitet, um die Selbstzeugnisse der einzelnen Frauen kontextualisieren zu können.

Anhand der ausgewählten autobiographischen Texte sollen auf der historischen Mikroebene die Alltags-, Erfahrungs- und Lebensweltbeschreibungen dieser drei Frauen auf der Missionsstation im Verlauf ihres Aufenthaltes analysiert werden.

Diese Beschreibungen umfassen die konkreten Tätigkeiten, Aufgaben und Beiträge zur Missionsarbeit; die häuslichen Pflichten, gegebenenfalls inklusive der Erziehung eigener Kinder; die sozialen Kontakte zu Einheimischen, Vertretern der „westlichen Welt“ sowie

Familien und Freunden im Heimatland; die Konfrontation mit neuen Lebens- und Umweltbedingungen, den damit verbundenen Naturgewalten und Krankheiten sowie die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten und Gefahren, mit denen die Frauen zu kämpfen hatten.

Als „Beitrag zur Missionsarbeit“ sollen hier nicht lediglich die „besonderen“, herausragenden Leistungen der Frauen genannt werden. Vielmehr sollen die alltäglichen Handlungen, in denen sich soziale Praxis manifestiert sowie die Themen, die die Frauen in ihren Selbstzeugnissen beschäftigten, herausgearbeitet werden.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Darstellungen ist dabei die Positionierung der Frauen selbst innerhalb ihrer Erzählungen. Ihre Identität und ihr Selbstbild, die durch Sozialisation, soziale und kulturelle Herkunft, Rollenbilder, religiöse Prägung und andere Vorerfahrungen definiert sind, durchdringen ihre Alltagshandlungen und ihr Wirken und somit auch das Schreiben über ihren Alltag. Sie legen Zeugnis ab über die Themen, die eine besondere Relevanz für sie haben und es somit aus ihrer subjektiven Sicht wert sind, aufgeschrieben zu werden. Die Selbstzeugnisse repräsentieren ihren „persönlichen Blick auf die Welt“ und vermitteln somit ihre Interpretation der Wirklichkeit. Die Niederschrift ausgewählter Themen erfüllt daneben eine sinnstiftende Funktion in Bezug auf Identitätsstärkung und Rechtfertigung der eigenen Handlungen.

Besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf die Erzählungen bzw. Diskurse in Bezug auf die einheimische Bevölkerung und die Konfrontation mit dem „Fremden“ sowie deren Repräsentation innerhalb der Texte legen. Mit welchen Vorstellungen und Vorurteilen begegneten die Frauen der einheimischen Bevölkerung? Veränderten sich ihre Ansichten und Handlungen im Laufe ihres Aufenthaltes? Welche Auswirkungen hatte diese Auseinandersetzung mit dem „Fremden“ auf ihr eigenes Handeln und Denken sowie ihre sozialen Kontakte unter den spezifischen Rahmenbedingungen? Inwieweit hatten die Frauen einen Einfluss auf den Strukturwandel der Gesellschaften vor Ort? Dabei soll die Veränderung von Betrachtungsweisen, Überzeugungen und etwaigen Vorurteilen der Frauen im Laufe ihres Aufenthaltes im Missionsgebiet herausgearbeitet werden.

Die zur Beantwortung dieser Fragen herangezogenen Selbstzeugnisse bestehen aus Tagebüchern und Briefe-Sammlungen aus der Zeit von 1830 bis 1913. Die Aufzeichnungen erstrecken sich jeweils über mehrere Jahre des Aufenthalts.

1.3. Forschungsstand

Die Anzahl der wissenschaftlichen Beiträge, die sich mit der Rolle von Frauen in der Mission bzw. mit Ehefrauen von protestantischen Missionaren im Besonderen befassen, sind überschaubar - dennoch gibt es einige wichtige Arbeiten, die sich mit der Thematik aus unterschiedlichen Blickwinkeln auseinandersetzen.

Ein zentraler Beitrag, der sich umfassend mit dem Themenkreis „Frauen und Mission“ auseinandersetzt, ist in dem von Fiona Bowie, Deborah Kirkwood und Shirley Ardener 1993 herausgegebenen Werk „Women and Missions: Past and Present“ zu finden. Die Beiträge thematisieren die allgegenwärtige Marginalisierung von Frauen als historische Akteure innerhalb von Mission wie Missionsgeschichtsschreibung und beleuchten die unterschiedlichen Rollen von Frauen innerhalb der protestantischen und katholischen Mission. Insbesondere Kirkwood arbeitet die Stellung der Frau innerhalb der protestantischen Mission auf und beschreibt eingehend, welche Positionen verheiratete Missionarsfrauen hatten.

Ein Beitrag zu deutschen protestantischen Missionarsfrauen, ihrer Identität und ihrem Alltag liefert das von Dagmar Konrad 2001 erschienene Buch über Missionsbräute der pietistischen Basler Mission im 19. Jhdt. Dabei stützt sich Ihre Analyse auf Selbstzeugnisse dieser Missionsbräute, vom Zeitraum vor ihrer Entsendung zu ihrem zukünftigen Ehemann bis hin zum Ende des Missionsdienstes.

Die relevante Thematik des in die Missions- bzw. Kolonialgebiete transportierten, europäisch christlichen Frauenideals und der Anteil, den Frauen an der Vermittlung dieses Ideals hatten, wird von der Ethnologin Simone Prodolliet (1987) anhand der Basler Frauenmission

betrachtet. Die christliche Sitte und das europäische, christlich-bürgerliche Familienkonzept, welches in den Vorstellungen der damaligen Missionare mit der christlichen Moral gleichgesetzt wurde, sollte durch die Anwesenheit von Ehefrau und Familie am Missionsort vorgelebt werden. Die vorherrschenden europäischen Macht- und Geschlechterverhältnisse, in denen sich die Missionarsfrauen positionieren, spielen in Prodolliets Betrachtung eine wesentliche Rolle.

Ilse Theil rekonstruiert anhand von archivarischen Quellen Lebensläufe von Missionarsfrauen der Norddeutschen Mission in Tongo und beleuchtet ihr Wirken im Rahmen der pädagogischen Erinnerungsarbeit. Sie beschäftigt sich mit der Motivation der Frauen, in die Mission zu gehen, den Lebensbedingungen, die sie vorfanden sowie dem Einfluss, den sie auf die fremde Kultur nahmen (Theil 2008).

Martha Mamozai betrachtet in „Schwarze Frau - weiße Herrin“ die Rolle der Missions- und Kolonialfrauen in den deutschen Afrikakolonien und thematisiert sie als Mittäterinnen des kolonialen Unterdrückungsapparates (Mamozai 1989).

Christine Keim befasst sich in dem Band „Frauenmission und Frauenemanzipation“ am Beispiel der Basler Mission mit der Beteiligung von Frauen an der Missionsarbeit in diversen Missionsvereinen und Unterstützergesellschaften in Europa sowie als Missionarinnen in Übersee. Dabei thematisiert sie auch die Anfänge der Frauenmission und das Ideal der Frauenemanzipation innerhalb der Missionsarbeit am Anfang des 20. Jahrhunderts (Keim 2005).

Tanja Hammel (2012) beschäftigt sich in dem erst kürzlich erschienen Buch mit „Lebenswelten und Identitäten in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in British- und Deutsch-Neuguinea, 1884-1914“. Hammel arbeitet anhand von sechs Fallbeispielen die unterschiedlichen Lebensweltbeschreibungen und Identitätskonzepte dreier deutscher Missionarsehefrauen in Deutsch-Neuguinea sowie dreier methodistischer Missionsschwestern der *Australian Wesleyan Methodist Missionary Society* (AWMMS) in British-Neuguinea heraus. Die Studie zeigt, wie sich die unterschiedlichen

Selbstwahrnehmungen und Positionierungen der Frauen innerhalb der Mission in den Lebensweltbeschreibungen niederschlagen. Die deutschen Frauen verstehen sich demnach vorrangig als Hausfrauen und Mütter, dagegen beschreiben sich die britischen Schwestern - die nicht verheiratet waren - als aktive Missionarinnen und recht selbstbestimmte Frauen. Hammel kritisiert dabei, dass in den meisten wissenschaftlichen Beiträgen zu Frauen und ihrer Rolle in der Überseemission jeweils nur bestimmte Ausschnitte und Aspekte des missionarischen Wirkens hervorgehoben werden:

„[...] was meines Erachtens nicht ausreicht, um den facettenreichen Missionsfrauen gerecht zu werden. Denn wie das Phänomen der Mission, so lässt sich auch das Wirken der Missionsfrauen nicht auf den Eingriff in die indigene Kultur oder die humanitäre Hilfe reduzieren. Die christliche Missionierung hat zweifellos Gutes und Schlechtes mit sich gebracht. Ihre Akteure waren sowohl Täter und Opfer als auch Teil eines interkulturellen, beidseitigen Kulturaustausches, den es hier ebenfalls zu untersuchen gilt.“ (Hammel 2012: 13)

Ich schließe mich dieser Meinung grundsätzlich an - dennoch sehe ich die zuvor genannten Arbeiten mit ihren unterschiedlichen Betrachtungsweisen von Frauenrollen im Machtgefüge „Mission“ als wesentliche Beiträge sowohl zur Geschichtsaufarbeitung als auch zur allgemeinen Frauenforschung in diesem spezifischen Kontext.

1.4. Theoretische und methodische Grundlagen

Theoretisch und methodisch positioniere ich meine Arbeit innerhalb der Ethnohistorie, der Biographieforschung und der Zeitgeschichte. Allerdings liegt mein Forschungsfokus nicht primär auf der „Fremden Kultur“, auf die die Frauen wirkten, sondern auf den Frauen selbst. Einerseits soll der Anteil der Frauen innerhalb des Machtgefüges „Mission“ beleuchtet werden, andererseits soll sichtbar gemacht werden, wie der Aufenthalt in der „Fremde“ und die dort erfahrenen Eindrücke die Innen und Außen-Wahrnehmung der Frauen verändert hat.

1.4.1. Ethnohistorische Perspektiven

Den Grundprinzipien eines ethnohistorischen Forschungsansatzes folgend, geht es...

„[...] um die Untersuchung historischer Prozesse, die durch die Dialektik von Handlungsbedingungen (Strukturen) und Praktiken der Akteure ihre jeweilige Ausprägung in einer konkreten zeitlichen und räumlichen Dimension erfahren. Dadurch meinen wir, objektivistische Verzerrungen des Strukturfunktionalismus, dessen Theorieverständnis Menschen zu Marionetten der Strukturen verdinglicht, ebenso überwinden zu können wie subjektivistische Verkürzungen, die soziale Wirklichkeit in Lebensweltperspektiven aufgehen lassen, ohne Verhaltensbedingungen wahrzunehmen, die von außen auf die Lebenswelt einwirken.“ (Wernhart/Zips 2001: 22)

Nicht jede ethnohistorische Arbeit zielt aber auf die Darstellung von makrohistorischen, umfassend weltgeschichtlichen Prozessen ab. In diesem Sinne soll diese Arbeit ein Beitrag zu den sogenannten *Micro-Studies* sein - mit spezifischen Fragestellungen, im Bewusstsein, *„einen abgesteckten Ausschnitt sozialer und historischer Wirklichkeit zu thematisieren“* (Wernhart/Zips 2001: 22).

Ziel soll es sein, eine Historisierung dieser Frauenpersönlichkeiten zu ermöglichen und ihre Positionierung innerhalb des Machtgefüges „Mission“ dazustellen, im konkreten Fall, exemplarisch anhand von drei Beispielen.

Allgemein stellt die christliche Missionstätigkeit einen Schwerpunkt in der Ethnohistorie dar, weil viele der ersten schriftlichen Quellen über fremde Kulturen von MissionarInnen stammen. Aus diesen Aufzeichnungen kann man - unter Berücksichtigung der allgemeinen Quellenkritik - wichtige Informationen ziehen, doch in der Arbeit mit missionarischen Quellen muss neben der äußeren, formalen Kritik auch die innere, inhaltliche Kritik besonders beachtet werden, da die Wahrnehmung der lokalen Kulturen durch die Missionare meist von Vorurteilen sowie Überlegenheitsgefühlen hinsichtlich ihrer eigenen Kultur gefärbt wurde. Darüber hinaus muss in der Rezeption dieser Quellen auch reflektiert werden, an wen die Schriften gerichtet sind, da es im Zusammenhang mit der Adressierung der Tagebücher, Briefe, Missionsberichte, Autobiographien an eine Öffentlichkeit zu einer modifizierten Art

der Darstellung bzw. zu Selbstzensur kommt. Die ethnohistorische Quellenkritik fordert darüber hinaus die Auseinandersetzung mit Lebens- und Arbeitsbedingungen der Missionare im Feld und die Beleuchtung der unterschiedlichen Missionsstrategien (Vgl. Kirchner 1987: 90, zit. nach Kolonovics 2001: 16).

Der Strukturbegriff der ethnohistorischen Forschung, der für meinen Zugang zum vorliegenden autobiographischen Material ein wesentlicher theoretischer Rahmen ist, soll hier nochmals betont werden:

„Wir betrachten die gesellschaftlichen „Verhältnisse“, in denen Menschen leben, gleichzeitig als Voraussetzung und Resultat ihrer reproduzierenden und (potentiell) verändernden Tätigkeit. Menschen sind daher nicht „Eigentum“ der Strukturen. Vielmehr werden die Strukturen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive erst durch die aneignende Tätigkeit der Subjekte zur sozialen Wirklichkeit.“ (Wernhart/Zips 2001: 24)

Dieser Strukturbegriff wird von Reinhard Sieder (2001) weiter ausgeführt:

*„Strukturen sind in diesem Paradigma nicht mehr nur **außerhalb** der einzelnen, strukturiert sind auch die Verhältnisse, die die einzelnen zueinander eingehen, mit unterschiedlicher Macht übereinander; strukturiert sind aber auch die einzelnen in sich selbst: durch Regeln und Prinzipien, die Handlungen und Entscheidungen leiten; durch psychische Strukturen, Gewohnheiten und Dispositionen.“* (Sieder 2001: 147)

In den Selbstzeugnissen, aus denen ich eine gewisse soziale Praxis herauslesen zu können meine, verschränken sich die Ebene der Frauen als handelnde Individuen sowie die Ebene ihrer spezifischen gesellschaftlichen, sozialen und geschlechterspezifischen Rahmen- und Handlungsbedingungen bzw. Strukturen. Diese beeinflussen wiederum ihr Handeln und Denken, auch im Bezug auf das „Fremde“, mit dem sie in Kontakt treten. Sie handeln innerhalb ihres „Habitus“, der die Vermittlungsinstanz zwischen objektiven Strukturen und individueller Praxis darstellt.

„Der Habitus ist der Ort dauerhafter Dispositionen, also Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, die als strukturierte Strukturen zu verstehen sind und gleichzeitig als strukturierende Strukturen wirken können.“ (Landwehr 2004: 90f.)

Die Strukturen der Lebenswelt, in der sich die Frauen befinden, werden nicht lediglich explizit und bewusst, sondern auch implizit, im Erzählten, sichtbar. Diese „[...] Strukturen einer Lebenswelt erscheinen im praxeologischen Modell des Sozialen dynamisch und in Bewegung gehalten durch das Handeln, Deuten und Wissen, kurz: durch die Praktiken der Akteure.“ (Sieder 2001: 146) Es interessiert in diesem Zusammenhang nicht nur der „manifeste (intendierte) Sinn“ des Sprechers, sondern auch die „historisch-gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns und Deutens, auf welche die Äußerungen der Sprecher verweisen.“ (Sieder 2001: 149)

Im Rahmen von Bourdieus Konzept der sozialen Praxis wird dem alltagsweltlichen Handeln von Menschen besondere Beachtung geschenkt. „Im „Alltag“ konstituiert sich der Habitus der Akteure, und im „Alltag“ erfolgt jene [...] „Strukturierung“ der Verhältnisse durch das Handeln und Deuten.“ (Sieder 2001: 146)

Jede Handlung, die gesetzt wird, ist von einer Beurteilung der Situation innerhalb eines Deutungsangebots geleitet, welches wiederum durch die Strukturierung geprägt ist. Die Einzelnen sind weder komplett „frei“ in ihrem Handeln, „noch gänzlich durch äußere Umstände, Verhältnisse oder Strukturen bestimmt, sie finden - von extrem seltenen Ausnahmen abgesehen – immer Handlungs- und Deutungsspielräume vor und müssen sich deshalb immer wieder für eine/ihre Deutung, für eine/ihre Handlung entscheiden.“ (Sieder 2001: 147)

Die soziale Welt wird demnach durch beide Komponenten, durch „innere“ wie „äußere“ Strukturen geformt, diese greifen ineinander und sind konkret in der sozialen Praxis des Individuums erfassbar. Somit muss die Sozial- und Kulturwissenschaft Methoden und Techniken anwenden, um die „sozialen Logiken der Handelnden empirisch zu rekonstruieren, was nur mittels der Analyse und Interpretation ihrer diverser Äußerungen bewerkstelligt werden kann [...].“ (Sieder 2001: 148)

In diesem Sinne verstehe ich die Selbstzeugnisse der Frauen als Äußerungen, in denen ihr Alltagshandeln zum Vorschein tritt und sich die Logik ihres Handelns manifestiert.

„Die Äußerungen der Akteure (transportiert in Texten oder schon überlieferten Texten) sollen nun nicht mehr bloß selektiv „ausgewertet“ werden, wie man in der älteren Feldforschung den Erzählungen der „Gewährspersonen“ oft bloß objektivierbares, expertenhaftes Wissen entnahm. Vielmehr sollen das Handeln und die Perspektiven der Akteure insgesamt interpretiert und analysiert werden, denn sie konstruieren ja die soziale Welt.“ (Sieder 2001: 148)

1.4.2. Geschichtswissenschaftliche Perspektiven

Der theoretische Begriff der „Lebenswelt“, dem innerhalb meines Forschungsinteresses eine zentrale Rolle zukommt, findet in der historischen Biographieforschung und im Rahmen historisch-anthropologischer Studien Anwendung und meint auch, den Gegensatz zwischen Mikro- und Makro-Geschichte überwinden zu können (Vgl. Haumann 2006: 49).

Im Lebenswelt-Konzept steht demnach...

„[...] der Mensch, das Individuum, der historische Akteur selbst im Mittelpunkt der lebensweltlichen Betrachtung. Von ihm aus fällt der Blick auf die Milieubedingungen sowie die symbolische Ordnung, Deutungsmuster, Ideologien, Normen und Werte, die das Denken und Handeln des Menschen, seine Praxis, seine Kultur bestimmen. [...] Durch den Blick vom Akteur aus werden Mikro- und Makro-Bereich gleichzeitig erfasst. Lebenswelt ist keine holistische, in sich geschlossene Einheit, keine Glocke, unter der der Mensch lebt, sondern etwas Offenes, das gekennzeichnet ist durch ein Wechselverhältnis von Strukturen und kultureller Praxis des Akteurs, durch Interaktion und Kommunikation.“ (Haumann 2006: 48f.)

„In der Lebenswelt sind Individuum und System untrennbar miteinander verknüpft“ (Haumann 2006: 48) - somit müssen im Rahmen der Lebensweltanalyse nicht nur die Betrachtungen der Individuen, sondern auch die äußeren gesellschaftlichen, politischen, sozialen und historischen Strukturen, die den Handlungsspielraum des Individuums bezeichnen miteinbezogen werden.

Am Beispiel meines Untersuchungsgegenstandes bedeutet dies, dass die Frauen im Mittelpunkt ihrer Lebenswelt stehen - in ihren Selbstzeugnissen tritt der „individuelle Blick auf die Welt“ durch ihre persönlichen Erfahrungs- und Alltagsbeschreibungen, Deutungen und Sinnkonstruktionen zum Vorschein - in Bezug auf sich selbst wie in Bezug auf ihre

Umwelt. Diese „Interpretationen“ sind einerseits geprägt von den äußeren Strukturen, andererseits im Wandel begriffen durch Interaktion mit der Umwelt, die das Individuum jeweils umgibt.

1.4.3. Theoretische und methodische Aspekte der Biographieforschung sowie Definitionen und Überlegungen zur Arbeit mit der Quellengattung: Autobiographische Texte, Selbstzeugnisse und Ego- Dokumente

Autobiographische Texte, Ego-Dokumente bzw. in engerem Sinne Selbstzeugnisse in Form von Tagebüchern, Autobiographien, Briefen, Gesprächen, narrativen Interviews oder Memoiren sind Quellen, die im Rahmen des biographischen, lebensgeschichtlichen Erzählens des Verfassers stets mehrere Ebenen von Systemen miteinander verbinden.

Um den Charakter eines autobiographischen Textes für die folgende Analyse näher zu bestimmen, ziehe ich die Definition aus „Reading Autobiography“ von Smith Sidonie und Watson Julia (2010) heran. Die Wissenschaftlerinnen arbeiten die wesentlichen Aspekte autobiographischen Erzählens anhand eines Vergleiches der Textgattungen „Biographie“ und „Autobiographie“ sowie anderen literarischen Gattungen wie dem Roman heraus.

Demnach bezieht sich sowohl in Biographien wie in Autobiographien der verfasste Text auf die Erzählung der Lebensgeschichte einer Person, die im Zentrum der Erzählung steht. In der Biographie sind Autor und beschriebene Person nicht ident, hingegen sind bei der Autobiographie Autor und Protagonist des Textes ein und derselbe. So wird in einer Biographie das Leben einer Person von einer außenstehenden Person gedeutet und interpretiert - in *life writing* - wie Smith und Watson das Genre nennen, dem die Autobiographie angehört - schreiben Personen über sich selbst und nehmen somit zugleich eine interne wie externe Position in der Beschreibung ihrer Geschichte ein. Der Autor von autobiographischen Texten betreibt *self referential writing*, d.h. dass die Perspektive der autobiographischen Erzählung eine andere ist als in der biographischen Erzählung. Subjekt

und Objekt der Erzählung sind identisch - so verschmilzt das „Außenbild“ mit der „Innensicht“ der schreibenden Person (Vgl. Smith/Watson 2010: 4ff.).

Da diese beiden Betrachtungsebenen in der Erzählung verschmelzen, geben diese Texte einen Einblick in Selbstbild, Identität und Überzeugungen des Individuums, wodurch auch jeweils der Blick auf das Gegenüber geprägt ist. Darüber hinaus spiegeln sie gesellschaftliche Verhältnisse und Machtstrukturen wider, in denen sich das Individuum bewegt. Im komplexen Prozess der Identifizierung mit selbigen sagen sie darüberhinaus etwas über daraus resultierendes konkretes Handeln der schreibenden Person aus (Vgl. Hacke 2004: 15).

Bei der Betrachtung weiblicher Selbstzeugnisse ist dabei besonders die Einschreibung der zeitgenössischen Geschlechterkonstruktionen bzw. der Kategorie „Geschlecht“ in die Texte der Frauen zu reflektieren, denn:

„Nicht nur die schriftlichen Repräsentationen weiblicher Lebensläufe und ihrer Erfahrungs- und Handlungshorizonte sind durch die Kategorie „Geschlecht“ determiniert, sondern auch das Leben hinter (und in) den Texten. Frauen in der frühen Neuzeit hatten andere „Lebensgänge“ als Männer, machten andere Erfahrungen und standen in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Sie erfuhren die asymmetrischen Gesellschaftsstrukturen am eigenen Leib – die Kategorie „Geschlecht“ prägte Lebensweg, Handlungsräume und den Zugang zur Schriftlichkeit.“ (Hacke 2004: 20)

Dies hat meines Erachtens nicht nur für Selbstzeugnisse von Frauen der frühen Neuzeit zu gelten, sondern auch für die Texte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die ich für meine Analyse heranziehe.

Heiko Haumann betrachtet Selbstzeugnisse als Sinnkonstruktionen (Haumann 2006: 42). In Selbstzeugnissen erinnert sich der Mensch an Abschnitte seines Lebens, die je nach Texttyp unterschiedlich weit zurückliegen. Somit kann auch ein Brief oder ein Tagebucheintrag als verschriftlichte Erinnerung betrachtet werden. Diese Erinnerungen sind allerdings kein Abbild der Realität. Das Erinnern stellt vielmehr einen konstruktiven Prozess dar, der stets von Vorwissen und Erfahrungen geprägt ist, welche es dem Individuum ermöglichen, dem erlebten Ereignis in irgendeiner Weise Sinn zuzuschreiben (Vgl. Lohmann 2006: 32-36).

Diese verschriftlichten Erinnerungen dienen dem Individuum darüber hinaus dazu, seine Identität zu untermauern, das eigene sowie das Verhalten anderer zu erklären und in das eigene Verständnis von Welt zu integrieren. In diesem Zusammenhang spielt bei der Betrachtung von Selbstzeugnissen weiterhin nicht nur allein das Erinnernte, sondern auch das Vergessene bzw. nicht Erzählte eine wesentliche Rolle. Die physiologischen sowie psychologischen Mechanismen, wie Erinnerung zustande kommt, sind komplex - fest steht allerdings, dass *„wir über Erinnerungen sowie die damit verbundenen Lebenswelten unschätzbare Einblicke in die geschichtlich-gesellschaftliche Entwicklung, in Handlungsspielräume und Deutungsmuster, in Strategien, Netzwerke, Mechanismen und den „Eigenen Sinn“ der Akteure erhalten.“* (Haumann 2006: 46f.)

In Bezug darauf, welche historischen Erkenntnisse aus dieser Textgattung zu ziehen sind, ist darauf zu achten, dass die Autobiographie nicht als „objektive“ historische Quelle verstanden werden kann. Sie ist stets eine persönliche Sichtweise der Person auf die Welt:

„The „inside“, or personally experienced, self has a history. While it may not be meaningful as an objective „history of times“, it is a record of self-observation, not a history observed by others.“ (Smith/Watson 2010: 6)

Autobiographische Texte können demnach als historische Dokumente rezipiert werden, doch ist diese Textsorte bewusst als „subjektive Wahrheit“ zu verstehen und spiegelt nicht die objektive, faktische Historie wider. Der Autobiograph schreibt in einer gewissen Weise Geschichte - doch führt er dabei immer einen rhetorischen Akt aus. Beim Lesen von autobiographischen Texten müssen daher verschiedenste Aspekte wie rhetorische Ziele, soziokultureller Kontext und Sozialisation des Verfassers sowie weitere Einflüsse berücksichtigt werden, um die volle Bandbreite an Information in den Texten wahrnehmen zu können. Demnach ist es aber auch möglich, wesentlich mehr als das vordergründig Gesagte aus autobiographischen Texten herauszulesen (Vgl. Smith/Watson 2010: 13).

Autobiographische Texte umfassen dabei mehr als klassische Autobiographien, welche der übergeordneten Quellenkategorie der Ego-Dokumente zugeordnet werden. Zum breiten Feld der Ego-Dokumente gehören in engerem Rahmen Memoiren, Autobiographien, Tagebücher, Reiseberichte, Familienalben, Briefe, etc.:

„Gemeinsames Kriterium aller Texte, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können, sollte es sein, daß Aussagen oder Aussagenartikel vorliegen, die – wenn auch in rudimentärer und verdeckter Form – über die freiwillige oder erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen in seiner Familie, Gemeinde, seinem Land oder seiner sozialen Schicht Auskunft geben oder sein Verhältnis zu diesen Systemen und deren Veränderung reflektieren. Sie sollen individuell-menschliches Verhalten rechtfertigen, Ängste offenbaren, Wissensbestände darlegen, Wertvorstellungen beleuchten, Lebenserfahrungen und -erwartungen widerspiegeln.“ (Schulze 1996: 28)

Dieser - sehr allgemeinen - Definition zur Klassifizierung von Quellen als „Selbstzeugnisse“ innerhalb der Kategorie der Ego-Dokumente können noch zwei weitere wesentliche Merkmale hinzugefügt werden: nämlich, dass sie einerseits „selbst verfasst“ oder „selbst geschrieben“ sind, andererseits aus einem persönlichen Anliegen, „von sich aus“ entstehen (Krusenstjern 1994: 470).

Um ein Selbstzeugnis handelt es sich präziser dann, „wenn die Selbstthematizierung durch ein explizites Selbst geschieht. Mit andern Worten: die Person des Verfassers bzw. der Verfasserin tritt in ihrem Text selbst handelnd oder leidend in Erscheinung oder nimmt darin explizit auf sich selbst Bezug.“ (Krusenstjern 1994: 463)

Krusenstjern bestimmt nun vier Typen von Selbstzeugnissen, je nach Grad des Bezugs des Schreibers auf das explizite Selbst. Gemäß dieser Klassifizierung handelt es sich bei den hier verwendeten autobiographischen Quellen um einen Mischtyp aus Kategorie A und B:

„Typ A steht für alle „egozentrischen“ Zeugnisse, d.h. der Inhalt hat zentralen wie mehrheitlichen Bezug auf das Ich, das über sich selbst schreibt. Bei Typ B berichtet das Ich über sich selbst, aber auch zu weiten Teilen darüber, was es interessiert/berührt/beschäftigt. Dazu können selbsterlebte bzw. selbstbeobachtete Ereignisse ebenso gehören wie solche, von denen das Ich nur vom Hörensagen oder Lektüre erfahren hat.“ (Krusenstjern 1994: 464)

1.4.4. Methodik der Arbeit

Die Selbstzeugnisse der drei Frauen wurden nach der Arbeitsweise der Ethnohistorie in zeitlichen, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen auf der Makroebene kontextualisiert und quellenkritisch begutachtet. Autorenschaft, Entstehungszeit und -bedingungen sowie die Authentizität der Quellen wurden überprüft. Da es sich um veröffentlichte Quellen handelt, habe ich auch versucht, Rahmen, Zweck und Zeitpunkt der Veröffentlichung in die Betrachtung einzubeziehen.

Die verschiedenen Thematiken ihrer Alltags- und Erfahrungswelt, die die Frauen in den Selbstzeugnissen präsentieren, wurden mittels eines textreduzierenden Verfahrens gegliedert, bei dem die Kategorienbildung durch ein graphisches Raster vorgenommen wurde. Die dabei entstandenen Kategorien umfassen die Themenbereiche, über die die Frauen sich äußerten und auch, in welcher Weise sie dies jeweils taten. Dadurch ließen sich, im Verlauf des Aufenthaltes der Frauen im Missionsgebiet, aus dem Material einerseits etwaige Verschiebungen von Themenschwerpunkten und andererseits aber auch die Veränderung der Interpretation dieser für die Frauen relevanter Themen innerhalb ihrer Lebenswelt herauslesen.

Im Rahmen der hermeneutischen Textinterpretation, bei der nicht nur der Text an sich, sondern auch die historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reflektiert werden, in denen er entstanden ist, wurden die Alltags-, Erfahrungs- und Lebensweltbeschreibungen der Frauen im Verlauf ihres Aufenthaltes auf der Missionsstation analysiert. Durch ausführliche Beschreibungen soll die Rekonstruktion der Lebenssituation und Lebenswelten der Frauen sowie die Nachvollziehbarkeit meiner Interpretation gewährleistet werden.

Da es sich bei dem Untersuchungsmaterial um Texte handelt, wollte ich nicht darauf verzichten, auch die Ebene der „Macht innerhalb der Sprache“ im Verständnis Bourdieus in die Analyse aufzunehmen.

„Sprachliche Vorgänge“ sind demnach nicht nur als ein Akt des Austauschens von Zeichen zu verstehen, sondern umfassender, wie auch *„Sozialbeziehungen und damit auch Kommunikationsbeziehungen immer auch symbolische Machtbeziehungen sind, in denen sich Machtverhältnisse zwischen Sprechern und Gruppen aktualisieren. Es wäre demnach verhängnisvoll, Sprache ohne Macht betrachten zu wollen.“* (Landwehr 2004: 90)

Die Machtstrukturen, in denen sich die Frauen befanden, werden in ihren Niederschriften einerseits sichtbar, andererseits auch reproduziert und somit gefestigt. Die Markierung von Differenz bzw. die Ein- und Ausgrenzungen hinsichtlich der eigenen und der fremden Gruppe werden anhand von dichotomen eurozentrischen bis hin zu rassistischen Schemata gegenüber den fremden, außereuropäischen Kulturen vorgenommen - durch Termini wie z.B. „Wilde“ vs. „Zivilisierte“ oder „Heiden“ vs. „Christen“.

„Wörter, Redensarten, Tabellen, rituell wiederholte Ausdrucksformen - kurz das, was Foucault als Aussagen bezeichnet, gehen in diesem Sinn immer mit einem bestimmten Anspruch auf symbolische Autorität einher, also mit dem Verweis auf die gesellschaftlich anerkannte Macht, eine bestimmte Vorstellung von der sozialen Welt und ihrer Gliederung zu etablieren.“ (Landwehr 2004: 95)

Interessant ist dabei die Frage, wo sich durch äußere Einflüsse, Veränderungen und neue Erfahrungen diese Machtstrukturen bzw. der Deutungsrahmen und das „Sprechen“ der Frauen verändert. Vor allem im Kontakt mit der „Fremden Kultur“ ist diese Veränderung auf der sprachlichen Ebene erkennbar, und im Verlauf des Aufenthaltes der Frauen lassen sich Modifizierungen und Neudeutungen dieser Kategorien erkennen.

1.5. Quellenlage und Quellenauswahl

Mittels der umfassenden, von Hermann Mückler (2010) erstellten Bibliographie zu MissionarInnen in Ozeanien erleichterte sich die Suche nach relevantem Material über Missionarsehefrauen - doch bin ich im Zuge meiner Quellenrecherche, bei der ich mich auf bereits veröffentlichte autobiographische Texte wie Tagebücher, Briefe und Autobiographien

von Missionarsfrauen in Ozeanien konzentriert habe, auf lediglich fünf Exemplare von Selbstzeugnissen bzw. Ego-Dokumenten gestoßen.

Auch unter den bislang nicht veröffentlichten Quellen aus Missionsarchiven dominieren die Aufzeichnungen von und über männliche Missionare (Vgl. Mückler 2010: 109). Im Gegensatz zu diesen verblieben die meisten Schriften von Missionarsfrauen in Privatbesitz und wurden, bis auf wenige Ausnahmen, nicht in den Bestand der Archive der Missionsgesellschaften aufgenommen, da die Ehefrauen zumeist nicht als Angestellte der Mission geführt wurden. Die Tatsache, dass die Ehefrauen der Missionare sich aus Sicht der Missionsgesellschaften als „Privatpersonen“ im Missionsfeld aufhielten und ihren Ehemännern in deren offizieller Missionstätigkeit „nur“ als Ehefrauen zur Seite standen, führte dazu, dass ihre Persönlichkeiten auch in den offiziellen Missionsberichten und Zeitschriften lediglich wenig Erwähnung fanden. Der solcherart erschwerte Zugang zu Primärquellen grenzt dadurch auch die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung massiv ein (Vgl. Hammel 2012: 14f.; Theil 2008: 18).

Die Eingrenzung meiner Primärquellen auf bereits publizierte autobiographische Texte von Missionarsfrauen erfolgte bereits zu Beginn meiner wissenschaftlichen Arbeit. Eine forschungsleitende Idee war dabei, Missionarsfrauen aus unterschiedlichen Herkunftsländern zu finden und zu vergleichen, die auf unterschiedlichen Inseln im Großraum Ozeanien für unterschiedliche protestantische Missionsgesellschaften tätig waren. Die Arbeit mit nicht veröffentlichten Quellen hätte mehrere Studienreisen zu den verschiedenen Archiven der Missionsgesellschaften in Deutschland, Großbritannien, Australien und USA erfordert, was den Rahmen meiner Möglichkeiten gesprengt hätte. Eine weitere, von mir vorgenommene Eingrenzung war es, Quellen aus dem Zeitraum des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts heranzuziehen, denn dies war die Zeit der intensivsten kolonialen und missionarischen Erschließung der Region Ozeanien.

Die Anzahl der mir zur Verfügung stehenden Texte spiegelt die geringe Repräsentanz von Frauentexten im Vergleich zur Anzahl schreibender Männer dieser Zeit wider. Nach Durchsicht des Materials habe ich mich entschieden, autobiographische Texte folgender drei Frauen für meine Arbeit heranzuziehen:

1. Sarah Lyman (geb. Joiner, 1805-1885)

Die aus den USA stammende Missionarsfrau war 1831 mit ihrem kurz zuvor angetrauten Mann David Belden Lyman nach Hilo, Hawaii, entsandt worden. Dort war sie bis zu ihrem Tod 1885 für die *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) tätig. Sie führte vor allem im ersten Jahrzehnt ihres Aufenthaltes ein Tagebuch bzw. „Journal“, das in der Veröffentlichung von 1970 durch eine umfangreiche Sammlung privater Briefe an Freunde, Familie und Missionsgeschwister ergänzt wurde.

2. Margaret Paton (geb. Whitecross, 1841-1905)

Diese schottische Missionarsfrau war 1865 mit ihrem Ehemann, John Paton, nach Vanuatu gereist, um auf der Insel Aniwa im Auftrag der *Reformierten Presbyterianerkirche Schottlands* zu missionieren. Eine umfassende private Briefsammlung, die sie an Freunde sowie ihre Familie in Schottland und Australien richtete, wurde bereits 1894 von einem Schwager ihres Ehemannes veröffentlicht.

3. Johanna Diehl (geb. Bleidorn, 1881- 1946)

Die deutsche Missionarsfrau folgte als Missionsbraut 1907 ihrem zukünftigen Ehemann und Missionar Wilhelm Diehl nach Deutsch-Neuguinea. Bis zu ihrer Heimkehr 1913 führte sie vor Ort regelmäßig ein privates Tagebuch. Das Ehepaar war im Auftrag der Rheinischen Mission in der damaligen deutschen Kolonie tätig. Ein Auszug aus ihren Missionstagebüchern von 1907-1913 wurde 2005 veröffentlicht.

Diejenigen Selbstzeugnisse, die ich für meine Untersuchung nicht berücksichtigt habe, waren die Autobiographie der Amerikanerin Beatrice Witherspoon sowie die Tagebücher der Deutschen Johanna Fellmann. Von einer Verwendung der Autobiographie habe ich

abgesehen, da der Text aus der Retrospektive, mehrere Jahre nach dem eigentlichen Missionsaufenthalt von Witherspoon verfasst und veröffentlicht wurde und sich aufgrund dieser zeitlichen Distanz nicht hinreichend mit den Quellen der anderen Frauen vergleichen ließ, die aktuell im Laufe des Missionsaufenthalts verfasst wurden. Die Tagebücher von Johanna Fellmann habe ich aus dem Grund ausgeschlossen, da sie in Deutsch-Neuguinea tätig war und mit der Deutschen Johanna Diehl bereits ein Beispiel aus dieser Region vorlag. Weiterhin erschien mir im Kontext meiner Arbeit die für die Rheinische Mission wirkende Johanna Diehl interessanter, da diese Missionsgesellschaft ein enges Verhältnis zur deutschen Kolonialadministration pflegte.

2. Mission in Ozeanien

Die Missionsgeschichte in Ozeanien wird durch einige Besonderheiten gekennzeichnet, die hier kurz dargestellt werden sollen. Die Missions- und Kolonialgeschichte der Region kann nicht ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse im Europa des 18. und 19. Jhdt. betrachtet werden - diese hatten enormen Einfluss, wo und wie missioniert wurde. Die großen pazifischen Entdeckungsreisen setzten im späten 18. Jhdt. ein - die Region Ozeanien wurde, bis auf Ausnahmen, erst ab dem 19. Jhdt. von der westlichen Welt erschlossen und sukzessive kolonisiert. Weitere Faktoren, die Art und Weise der Missionierung zu dieser Zeit prägten, waren geographische Spezifika der pazifischen Inselwelt sowie die traditionellen kulturellen und gesellschaftspolitischen Strukturen der lokalen Bevölkerungen (Vgl. Mückler 2010: 19-26).

In Europa setzte im 18. und 19. Jhdt. ein gesamtgesellschaftlicher Umbruch ein, der durch die Aufklärung eingeleitet wurde und in der Säkularisierung der Gesellschaft, unter anderem durch die Trennung von Kirche und Staat, endete. Die Religion büßte ihre Vormachtstellung als alleiniges Konzept zur „Erklärung der Welt“ ein und stand nunmehr in einer direkten Konkurrenz zu neu entstehenden, naturwissenschaftlichen oder politisch-philosophischen Theorien wie etwa Darwinismus, Marxismus, Sozialismus oder Anarchismus, die alternative Erklärungskonzepte anboten. Die wachsende soziale Ungerechtigkeit stellte das Erklärungsmonopol der Religion zusätzlich in Frage. Für die in den zunehmend industrialisierten, kapitalistischen Gesellschaften immer drängendere „soziale Frage“ konnten die Kirchen keine zufriedenstellenden „Lösungen“ im „Hier und Jetzt“ anbieten (Vgl. Mückler 2010: 24-25).

Kirche und Konfessionen, allen voran die protestantischen Vertreter, antworteten auf diesen gesellschaftlichen Wandel mit einer „inneren“ Reformbewegung. Diese innere Neuorientierung führte - vor allem bei den protestantischen Konfessionen - zur „Wiederentdeckung“ des missionarischen Auftrages, der sich im 19. Jhdt. „dem Jahrhundert der protestantischen Mission“, vor allem auf die neu erschlossenen Gebiete in Übersee konzentrierte (Vgl. Neill/Moritzen/Schrupp 1975: 437).

2.1. Überblick über die Region

„Ozeanien“ bezeichnet die Kernregion der pazifischen Inselwelt, die in geographischer West-Ostausdehnung von den Küsten Australiens, der Philippinen und Südostasiens bis zum amerikanischen Kontinent reicht. Die Grenzziehung in der Fachliteratur ist zwar nicht immer einheitlich, jedoch wird Australien übereinstimmend nicht zu Ozeanien gezählt. Das Gebiet erstreckt sich von den Molukken im Westen bis zu den Osterinseln im Osten und von den Midway-Inseln im Norden bis zur Insel Macquarie im Süden. Etwa 7500 Inseln, Atolle und Riffe erstrecken sich über eine Gesamtfläche von 70 Millionen km², wobei deren Landfläche lediglich 1,3 Millionen km² beträgt. Die oft erheblichen, unter den beschwerlichen Bedingungen maritimen Transports des 18. und 19. Jhdt. nahezu unüberwindlich erscheinenden Distanzen zwischen den einzelnen Inselgruppen, die sich in diesen Zahlen ausdrücken, sind selbst aus heutiger Sicht nicht leicht vorstellbar. Der Terminus „Ozeanien“ geht auf den französischen Naturforscher René-Primevère Lesson zurück, der mit dieser Bezeichnung das für das Gebiet charakteristische Verhältnis riesiger Wasserflächen im Kontrast zu geringen Landflächen verdeutlichen wollte (Vgl. Mückler 2009: 15). Durch den französischen Entdecker Jules-Sébastien-César Dumont D'Urville erfolgte 1832 erstmalig eine kulturell sowie besiedelungsgeschichtlich sinnvolle Dreiteilung der Region in Polynesien, Melanesien und Mikronesien; sie wird bis heute in der Fachliteratur verwendet (Vgl. Mückler 2009: 16f.).

Polynesien - aus dem Griechischen abgeleitet „Vielinselwelt“ - bezeichnet die flächenmäßig, d.h. in Bezug auf ihre gesamte Ausdehnung im Pazifik größte der drei Regionen. In Form eines Dreiecks ist die Teilregion zwischen den großen Inseln Hawaii, Neuseeland und den Osterinseln einzugrenzen. Neben diesen umfasst Polynesien die Inseln Samoa, Tonga, Wallis, Fortuna, Tokelau, Tuvalu, Niue, Pitcairn, die Cook-Inseln sowie die Inselgruppe Französisch-Polynesiens. Die Fidschi-Inseln stellen einen Grenzfall dar: Sie liegen im geographischen Grenzbereich zu Melanesien und werden in der Literatur zuweilen auch diesem zugeordnet. Die Bevölkerung der polynesischen Inseln bildete aufgrund ihrer Besiedelungsgeschichte relativ ähnliche politische, kulturelle, religiöse und sprachliche Strukturen aus. Die traditionellen polynesischen Gesellschaften waren hoch stratifizierte, hierarchische

Klassengesellschaften und zeichneten sich tendenziell durch vergleichsweise größere Gruppeneinheiten aus (Vgl. Mückler 2009: 18, 149f.; Jaspers 1972: 33).

Melanesien - aus dem Griechischen „Schwarzinselwelt“ - ist die Region mit dem größten Landflächenanteil. Sie liegt westlich von Polynesien, ist somit die südwestlichste Region Ozeaniens und wird von den Inselgruppen Neuguinea, Salomonen, Vanuatu und Neukaledonien gebildet. Die Bevölkerung Melanesiens unterscheidet sich sprachlich, kulturell und politisch sowie im ethnischen Erscheinungsbild stark von der Bevölkerung Polynesiens. Dabei gibt es zwischen den einzelnen Inselpopulationen Melanesiens oft ebenso beträchtliche sprachliche und kulturelle Unterschiede wie innerhalb der Population einer Insel, etwa auf Papua-Neuguinea. Auf die gleichfalls große topographische Varianz Melanesiens als Faktor sei hier hingewiesen. (Vgl. Mückler 2009: 18; Jaspers 1972: 32f.) Die Bewohner Melanesiens lebten im Vergleich zu den Polynesiern in kleineren Gruppen von 100-150 Personen und hatten traditionell eine politisch egalitäre Gesellschaftsstruktur.

Mikronesien - aus dem Griechischen „Kleininselwelt“ - ist die an Wasser- sowie an Landfläche kleinste Region Ozeaniens. Sie liegt westlich von Polynesien und nördlich von Melanesien und umfasst folgende Inselgruppen: Marianen-Inseln und Guam, Karolinen-Inseln, Marshall-Inseln, Nauru, Banaba sowie Gilbert-Inseln. Hierbei ist das östliche Mikronesien maßgeblich von der polynesischen Kultur beeinflusst (Vgl. Mückler 2009: 19f.).

2.2. Mission aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive

Ein zentraler Aspekt des Christentums war und ist es nach wie vor, durch die Vermittlung seiner theologischen Lehre nichtchristliche Gesellschaften und Individuen zum christlichen Glauben zu bekehren. In diesem Sinne ist das Christentum als expandierende Religion zu verstehen, die aktiv missionarisch tätig war und ist. Die Legitimation für diesen Missionsauftrag findet sich am Ende des Matthäusevangeliums und ist ein zentraler Bestandteil der christlichen Lehre:

„Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“(Matthäus 28, 18-20)

Mission kann nun aus verschiedensten Blickwinkeln betrachtet werden. Aus Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie ist dabei ein wesentlicher Aspekt herauszustreichen - unabhängig davon, zu welcher Zeit Mission in außereuropäischen Kulturen betrieben wurde:

„Mission war und ist Eingreifen, Mission hieß und heißt Einfluss nehmen, verändern und, im engeren Sinn, überliefertes „traditionelles“ religiöses Wissen durch ein anderes Glaubenssystem, letztendlich ebenfalls überliefertes religiöses Wissen, zu ersetzen.“ (Mückler 2010: 13)

Mission ist neben Kolonialismus und Imperialismus ein wesentlicher Faktor und Antrieb von Akkulturation und Transkulturation in außereuropäischen Kulturen. Der enorme Kulturwandel der ozeanischen Inselwelt, der sich in immer schnellerem Tempo seit dem 18. Jhdt. vollzogen hat, ist hierfür ein bezeichnendes Beispiel (Vgl. Mückler 2010: 13f.). Das Christentum als neues Glaubenssystem, welches man den „Heiden“ durch die missionarischen Bestrebungen des 19. Jhdt. näher bringen wollte, beschränkte sich in seinem Eingreifen nicht nur auf die Vermittlung der religiösen Lehre. An die Vermittlung des Evangeliums war im 19. Jhdt. vielmehr ein ganzes Bündel spezifisch europäisch – westlicher kultureller Normen sowie moralischer Vorstellungen geknüpft. Die strenge christliche Moral, die die Missionare ihren neuen „Jüngern“ abverlangten, stand indes oft in eklatantem Widerspruch zum Verhalten der profanen Repräsentanten der westlichen Welt, die ja ebenfalls Christen waren. Vor allem die puritanischen Missionare verlangten von den traditionell spärlich - falls überhaupt - bekleideten Einheimischen, „sittsame“ Kleidung zu tragen. Interessant ist hierbei, dass die protestantische Mission, die etwas früher in der Region einsetzte als die katholische Mission, ihre Moral deutlich vehementer durchzusetzen versuchte als ihre katholischen Kollegen (Vgl. Paczensky 1991: 137). Bestandteile dieser christlichen Moral waren nicht zuletzt das europäische Frauenideal und Familienkonzept des 19. Jhdt., welche in die Missionsgebiete „exportiert“ werden sollten. Die Missionarsfrau und die Familie des Missionars dienten in diesem Kontext als Rollenmodelle, an denen sich die

Einheimischen ein Vorbild nehmen sollten. Ein wesentlicher Teil des Missionsprogramms war weiterhin die Durchsetzung der christlichen Sexualmoral, die allerdings den traditionell bestehenden Beziehungsmustern der Südseebewohner zumeist völlig widersprach (Vgl. Kolonovics 2001: 38-40, 51).

Die allgemein vorherrschenden europäischen Geschlechterrollen des 19. Jhdt. sollten von der einheimischen Bevölkerung übernommen werden - auch aus praktischen, kapitalistischen Gründen. Denn nicht nur die Frauen sollten zu Hausfrauen „erzogen“ werden, die Heim und Familie betreuen - „erzogen“ werden sollten auch die Männer. Denn die Kolonien verlangten nach fleißigen, arbeitswilligen Lohnarbeitern nach europäischem Vorbild für den Betrieb ihrer personalintensiven Plantagenwirtschaft (Vgl. Prodolliet 1987: 47).

2.3. Spannungsverhältnis Kolonialismus-Imperialismus-Mission

Bedingt durch die relativ späte Entdeckung der Region ab dem 18. Jhdt. fiel die Zeit der intensiven Missionierung Ozeaniens mit der Blütezeit des Imperialismus zusammen, was - neben den gesellschaftlichen Umwälzungen innerhalb Europas und ihrer Folgen für die Kirchen - wahrscheinlich die Hauptvoraussetzung für die enorme missionarische Erschließung der Region zu dieser Zeit darstellte. Der Missionsalltag war stark von den europäischen Entwicklungen des 19. Jhdt. beeinflusst. Innereuropäische, politische oder gesellschaftliche Konflikte zwischen den Staaten, zwischen Kirche und Staat oder zwischen einzelnen Konfessionen wurden in das ferne Missionsgebiet „exportiert“ und oft auch dort ausgetragen (Vgl. Mückler 2010: 23-26).

Ohne Zweifel kam es in der Kolonial- und Missionsgeschichte der Region zu fragwürdigen Zwangsmaßnahmen, insgesamt jedoch waren die missionarischen Methoden und Strategien dem humanistischen Weltbild bereits erheblich angepasster und damit „ethischer“ und „moralischer“ als jene Methoden, die 200 Jahre zuvor in Süd- und Mittelamerika von den katholischen Missionaren als gerechtfertigt angesehen wurden, die im Auftrag der

spanischen und portugiesischen Krone zum vorrangigen Zwecke der Kolonisation missionierten und dabei mehr Zwang als Überzeugung anwandten (Vgl. Mückler 2010: 23).

Die Verquickung von Mission, Imperialismus und Kolonialismus muss in Bezug auf die Region Ozeanien besonders beachtet werden, da Missions- wie Kolonialbestrebungen zeitlich weitgehend parallel abliefen. Häufig erfolgten erste Kontakte der Südseebewohner zu Europäern durch Begegnungen mit Entdeckungsreisenden, Händlern oder etwa Walfängern. Je nachdem, ob und inwieweit die ersten Kontakte positiv oder negativ verliefen, wirkten sich diese Anfangserfahrungen darauf aus, wie die Missionare später von der einheimischen Bevölkerung aufgenommen wurden. Die Missionare selbst kooperierten, je nach Region und Zeit, in unterschiedlicher Intensität mit den Kolonialsystemen, sie standen in unterschiedlichem Grad in Abhängigkeit bzw. Distanz zu diesen. Neben Händlern und Seefahrern waren oft Pioniermissionare die ersten Weißen, mit denen die Bevölkerung Kontakt hatte und die sich vor Ort niederließen (Vgl. Mückler 2010: 19ff.).

Die Verhältnisse und Beziehungen zwischen Missionaren, wirtschaftlichen Interessenvertretern und Kolonialmächten gestalteten sich vielfältig. Missionare konnten einerseits Handlanger der Unterdrückungspolitik der Kolonialmächte sein, andererseits gab es auch Konflikte zwischen Missionaren und der kolonialen Obrigkeit, die dazu führten, dass Missionare eine Schutzfunktion gegenüber der einheimischen Bevölkerung einnahmen und sich für deren Interessen einsetzten (Vgl. Geiss 1996: 85).

Die Eigenwahrnehmung der Missionare und die Einschätzung ihrer Position könnte nach Forman wie folgt gedeutet werden: *„It must be realized that the missionaries saw themselves more as the protectors than the investigators of the indigenous people.“* (Forman 1978: 46) Selbst wenn die Missionare eine ablehnende Haltung gegenüber der Kultur der Einheimischen einnahmen, so wurden sie oft in Fragen von Landenteignungen oder Arbeitskräftehandel zu Anwälten ihrer „Herde“ (Vgl. Forman 1978: 46).

Ein besonderes Problem in der Region stellte das sogenannte *Blackbirding* dar. Unter diesem Begriff versteht man die Verschiffung von unter Zwangsmaßnahmen rekrutierten Arbeitskräften, um Plantagen in Australien oder Bergwerke in Peru mit neuen Arbeitern aus Polynesien oder Melanesien zu versorgen. Da sich die Inselbewohner zumeist nicht freiwillig für diese Tätigkeiten anwerben ließen, kam es zu brutalen Deportationen sowie Misshandlungen bis hin zu Ermordungen auf den Schiffen, wenn sich die Verschleppten nicht willig zeigten. Auf manchen der kleineren polynesischen Inseln führte dies zu einer massiven Entvölkerung, vor allem hinsichtlich der männlichen Bevölkerung (Vgl. Mückler 2009: 54).

Von diesen Zwangsrekrutierungen war das gesamte Gebiet des Westpazifiks betroffen, da durch die Kolonialmächte keinerlei Schutz geboten wurde und es bis ins letzte Drittel des 19. Jhdt. keine gesetzlichen Regelungen dieser Praxis gab. Proteste von Missionaren trugen wesentlich dazu bei, dass in presbyterianischen Kreisen in England und Australien eine Diskussion über die Problematik des *Blackbirding* begann. In der Folge versuchte die australische Regierung 1868 durch den *Polynesian Labours Act*, gesetzliche Regelungen zu schaffen. 1872 wurde der *Pacific Islanders Protection Act* formuliert, der die Arbeiteranwerbung für Australien gänzlich untersagte. Die Missionare setzten sich allerdings nicht immer aus hehrem Mitgefühl gegen den Arbeitskräftehandel ein - vielmehr sahen sie ihre missionarischen Erfolg durch diese Übergriffe gefährdet (Vgl. Gundert-Hock 1986: 135f.).

Es entwickelte sich ein Machtgefüge, in dem Missionare, Kolonialsystem, Vertreter von Wirtschaftsinteressen, die einheimische Bevölkerung sowie deren politische Elite in unterschiedlicher Intensität aufeinander einwirkten. Die Missionare standen durch ihre Arbeit in viel engeren Beziehungsverhältnissen zu den Einheimischen als die restlichen Europäer vor Ort - aus diesem Grund nahmen sie oft eine Mittlerposition zwischen den Interessen der Einheimischen und denen der Kolonialmächte und Wirtschaftsrepräsentanten ein. Sie verfolgten allerdings dabei in erster Linie ihr eigenes Hauptinteresse: die christliche Missionierung der Einheimischen.

Die Mission eröffnete für die Bevölkerung vor Ort auch den Zugang zu materiellen, technologischen und intellektuellen Werten des Westens, die durchaus begehrt wurden (Vgl.

Geiss 1996: 82). So war es für die Missionare üblich, sich durch Geschenke und Naturalientausch die Gunst der Einheimischen zu sichern. Vor allem Anderen aber hatte die - im Vergleich weit überlegene - zeitgenössische westliche Waffentechnologie einen nachhaltigen Einfluss auf innerpolitische Machtstrukturen der traditionellen Gesellschaftssysteme Ozeaniens.

Das kulturelle und technologische Überlegenheitsgefühl der Europäer, die sich in ihrem eurozentrischen Selbstverständnis im Kontrast zu den außereuropäischen sogenannten „primitiven Kulturen der Peripherie“ als Spitze der Zivilisation verstanden, war Teil des Zeitgeists des 19. und 20. Jhdt. Dieses Selbstbild teilten auch die meisten Missionare, die sich vor allem auf spiritueller und kultureller Ebene den traditionellen Gesellschaften überlegen sahen. Sie empfanden in ihrem Verständnis des christlichen Missionsauftrages das tiefe, innige Bedürfnis, die „Heiden“ zum „wahren“ christlichen Glauben hinzuführen. Mit der Vermittlung dieses neuen Glaubens war eine massive Einschränkung und schließlich Aufgabe grundlegender traditioneller Lebensweisen verknüpft. Normen, Werte, Verhaltensweisen oder Rituale, die sich nach Auffassung der Missionare nicht mit dem Evangelium und der christlichen Moral vereinen ließen, wurden den „neuen Christen“ nicht gestattet. Religion und Glaube wurde von den Missionaren des 19. Jhdt. mit der christlichen Moral gleichgesetzt. Diese ließ meist wenig Spielraum für alternative Lebenskonzepte (Vgl. Paczensky 1991: 86).

Plakativ ausgedrückt, verlangten die Missionare im Grunde von den Menschen, ihr gesamtes Weltbild, also Werte, Traditionen, Kleidungsgewohnheiten, Beziehungsformen, Identität usw., „auszutauschen“ gegen ein neues Gesellschaftsmodell. Dieses Vorgehen wurde von den Missionaren der Zeit selten - falls überhaupt - kritisch hinterfragt. In diesem Sinne kann man im Zusammenhang mit Mission auch von einem großen „Zivilisierungsprozess“ sprechen - in der Wirkung meist zu Gunsten bereits bestehender oder nachfolgender Kolonialmächte (Vgl. Schütte 1995: 59f.).

2.4. Das „Jahrhundert der protestantischen Mission“ 1800-1910

Die protestantische Kirchenlandschaft war im 17. Jhdt., vor allem in England, von einer voranschreitenden Institutionalisierung des protestantischen Glaubens in einer relativ starren, hierarchischen Staatskirche, ähnlich dem Katholizismus, geprägt. Dies rief in Europa und Nordamerika protestantische Kritiker auf den Plan, die die Institution Kirche und den Zugang zum christlichen Glauben im „Inneren“ als reformbedürftig betrachteten (Vgl. Staehelin: 1957: 236ff.). Weiterhin reagierten diese Kritiker auf die Säkularisierung der europäischen Gesellschaft und versuchten durch die Erneuerung des christlichen Glaubens den gesellschaftlichen Problemen ihrer Zeit zu begegnen (Vgl. Prodollet 1987: 13).

Diese, unter dem Sammelbegriff „Pietismus“ zusammenzufassenden Gedanken inspirierten sogenannte „Erweckungsbewegungen“, die sich im 17. Jhdt. zuerst in England als Puritanismus, später dann als der noch radikalere Presbyterianismus gegen die staatlich-institutionelle Anglikanische Kirche wandten (Vgl. Staehelin: 1957: 236ff.). Auch auf dem europäischen Festland entstanden pietistische Bewegungen und reformierte protestantische Kirchen. Der Pietismus vertritt ein anderes christliches Glaubensverständnis als die Amtskirchen - so lag der zentrale Gedanke dieser Erweckungsbewegungen darin, das als erstarrt empfundene Gemeindewesen wieder zu beleben, indem persönlicher Glaube, „frommer Sinn“ sowie praktische christliche Lebensweise im Alltag in den Mittelpunkt gestellt wurden. Konfessionelle und institutionelle Dogmen traten dabei zurück, stattdessen wurde ein ursprüngliches Verständnis eines durch Bibellektüre offenbarten Evangeliums propagiert (Vgl. Staehelin 1957: 232).

Die Anhänger dieser Erneuerungsbewegungen verstanden sich über nationale Grenzen hinweg als eine „*lebendige überkonfessionelle und weltweite Gemeinschaft der „Bekehrten“*“ (Neill/Moritzen/Schrupp 1975: 437). Die allgemeine Wiederentdeckung der reformatorischen Theologie im Zuge dieses Erneuerungsbedürfnisses führte auch zur Wiederaufnahme des zentralen Missionsauftrags gemäß dem Evangelium (Vgl. Neill/Moritzen/Schrupp 1975: 437).

Parallel dazu entwickelten sich im Laufe des 17. und 18. Jhdt. Frankreich, England und die Niederlande in Konkurrenz zur spanischen Krone zu den dominierenden Seehandels- und Kolonialnationen. Sie intensivierten Entdeckungs- und Forschungsreisen auch im noch größtenteils unbekanntem Pazifik und annektierten immer mehr Gebiete, um sich einen Anteil an der neuen Inselwelt zu sichern (Vgl. Jaspers 1972: 105f., 115ff.). Durch diese zahlreichen Entdeckungsfahrten gelangte die neue, „exotische“ Inselwelt samt ihrer Bewohner durch Reiseberichte auch ins europäische öffentliche Interesse - zumeist im Zusammenhang mit jenem ambivalenten europäischen Konstrukt, das als „Mythos der Südsee“ subsumiert werden kann. Diese Vorstellungen und Erzählungen waren geprägt einerseits durch das romantisierende Bild vom „Edlen Wilden“, andererseits transportierten sie das mit Furcht und Abschreckung besetzte Bild des „Menschenfressenden Kannibalen“ (Vgl. Jaspers 1972: 118; Ahrens 1995: 159). Derlei abenteuerliche Legenden führten in der Folge zur fixen Idee der europäischen Protestanten, ihren Fokus auf die Mission in Übersee richten zu müssen (Vgl. Mückler 2010: 43f.). Denn im Sinne des neuen religiösen Selbstverständnisses sah man es als christlichen, ja „göttlichen“ Auftrag an, nicht nur die europäischen Siedler, Händler und Soldaten in den neuen Kolonien und erschlossenen Gebieten geistlich zu betreuen, sondern insbesondere die „armen Heiden“ zum „wahren Glauben zu führen“. Dies wurde zu dem zentralen Gedanken nicht nur der Pietisten, sondern auch anderer protestantischer Strömungen im 18. Jhdt. (Vgl. Neill/Moritzen/Schrupp 1975: 437).

„Es entwickelte sich langsam, vor allem bei der aufblühenden Erweckungsbewegung, ein Bewußtsein der religiösen und patriotischen Verpflichtung gegenüber den heidnischen Wilden; man glaubte, den Wilden noch umformen zu können in einen christlichen Bürger, der die Gesetze Gottes und der Europäer respektierte, wenn ein umfassendes Bekehrungswerk begonnen würde.“ (Jaspers 1972: 118)

Der Kontakt zwischen Seefahrern und Geistlichen war im ausgehenden 18. Jhdt. in den Hafenstädten Sünglands entstanden, wo engagierte Prediger begannen, sich des Seelenheils der Seefahrer anzunehmen.

„Dabei kristallisierte sich immer mehr der Missionsgedanke heraus, nämlich die Erkenntnis, dass man das Wort Gottes auch jenen Entdeckten bringen sollte, von denen in den Hafenkneipen von den Matrosen die abenteuerlichsten, aber auch - aus christlicher Sicht - erschreckendsten Geschichten erzählt wurden.“ (Mückler 2010: 45)

Berühmte Kapitäne wie William Bligh schlossen sich der evangelikalen Kirche an - allerdings bleibt anzumerken, dass bei weitem nicht alle Seeleute und Händler der strengen christlichen Moral und Lehre zugetan waren.

Die reformatorische Bewegung, die als eine ihrer zentralen Aufgaben die „Heidenmission“ in Übersee verstand, sowie die innereuropäischen sozialen und politischen Entwicklungen führten dazu, dass gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jhdt. zahlreiche vielgestaltige Organisationen in Europa, den USA und Australien gegründet wurden, um diese Aufgabe planmäßig in Angriff zu nehmen: die Missionsgesellschaften sowie deren Unterstützer- und Hilfsvereine, die sich ausschließlich mit der Mission in Übersee beschäftigten (Vgl. Mückler 2010: 24f.).

Diese Vielfalt an neu gegründeten Missionsgesellschaften erfolgte in pietistischer Tradition, d.h. nicht zentral von den Staatskirchen organisiert, sondern primär von vielen einzelnen, regionalen Privatinitiativen getragen. Auch die Finanzierung der Missionsvorhaben erfolgte durch private Sponsoren und Spendensammlungen, die von Hilfsvereinen organisiert wurden. Der Grundgedanke dieser Gesellschaften war ein kooperatives „Nebeneinander“ und nicht die Bündelung in einer institutionellen Großunternehmung. Diese in ihrer Größe und Form oft sehr unterschiedlichen Gesellschaften verstanden sich in ihrem Entwurf zunächst nicht als konkurrierende Organisationen (Vgl. Tyrell 2004: 101ff.). In der Praxis zeichnete sich allerdings in der Region Ozeanien ein konträres Bild ab. Die protestantischen Missionsgesellschaften standen sowohl untereinander als auch später gegenüber den Bestrebungen der katholischen Kirche in einem Konkurrenzverhältnis, was sich insgesamt negativ auf die Missionsziele auswirkte. Durch die vehemente gegenseitige Ablehnung kam es zu keiner vernünftigen Aufteilung der Missionsgebiete - dies erschwerte die Arbeit, nicht zuletzt wurde die Glaubwürdigkeit der Missionare, z.B. hinsichtlich vermittelter Inhalte wie „christlicher Nächstenliebe“, durch heftige Rivalitäten untergraben (Vgl. Mückler 2010: 72).

2.5. Aufgaben - Arbeitsweisen - Schwierigkeiten der Missionare

Die Missionare, die ab dem 19. Jhd. als Priester, Wanderprediger, Bischöfe und Mönche, aber auch als Laien tätig wurden, verfolgten je nach Missionsgesellschaft unterschiedliche Missionsstrategien (Vgl. Mückler 2010: 27). Die Vorgehensweise war weiterhin vom Status der Mission abhängig. Im Pionierstadium waren ihre Tätigkeiten andere als in schon bestehenden, gefestigteren Missionsstrukturen. Einige Missionsgesellschaften arbeiteten ausschließlich mit europäischen Missionaren auf Missionsstationen. Verbreitet war auch die Arbeit mit einheimischen sogenannten *teachers*, die ausgebildet und dann in unerschlossene Gebiete ausgesandt oder den europäischen Missionaren zur Seite gestellt wurden. Für die europäischen Missionare war es zuallererst von grundlegender Bedeutung, die lokale Sprache zu erlernen, um mit den Einheimischen Kontakt aufnehmen und den Menschen das Evangelium überhaupt verständlich machen zu können. Neben der pastoralen Tätigkeit wurde den schriftunkundigen Einheimischen bald Unterricht im Lesen und Schreiben angeboten – die Missionare erarbeiteten Verschriftlichungen der lokalen Sprachen sowie Bibelübersetzungen. Das Konzept der Kostschulen, das von nahezu allen Missionsgesellschaften früher oder später angewandt wurde, zielte in erster Linie darauf ab, Kinder und Jugendliche permanent zu betreuen, um sie dadurch ihren traditionellen Bezugs- und Bildungsstrukturen zu entziehen. Die Missionare erkundeten die nähere wie weitere Umgebung, um soziale wie wirtschaftliche Verbindungen zu knüpfen, indem sie z.B. Kranke versorgten. Es wurden neue Missionsgebiete erkundet und etwaige Interessenten auf die Missionsstationen eingeladen. In der praktischen Missionsarbeit war sowohl die medizinische Versorgung als auch die Weitergabe handwerklicher und technologischer Fähigkeiten durch die Missionare von großer Wirkmächtigkeit. Westliche Technologien wurden von den Missionaren auf die Inseln mitgebracht - ein Aspekt, der mitunter den gesellschaftlichen Wandel beeinflusste. Darüber hinaus war es üblich, dass die Missionare, wie andere Vertreter des „westlichen Welt“, Handel betrieben und auch die Beteiligung an der lokalen Politik war gängig (Vgl. Mückler 2010: 45f.).

Der Erfolg der missionarischen Bestrebungen war von vielen Faktoren abhängig. Ganz wesentlich waren der Umgang mit bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und die Kooperation mit der einheimischen politischen Elite. Nicht selten hatten Missionare - insbesondere in den polynesischen Gesellschaften - als Berater der herrschenden Elite großen Einfluss auf politische wie gesellschaftliche Entwicklungen (Vgl. Mückler 2010: 45). Ein weiterer großer Anteil am Missionserfolg kam der individuellen Leistung, dem Charakter und persönlichen Einsatz des Missionars bzw. der Missionarin zu. Im Pionierstadium der Mission, in dem es zumeist noch keine koloniale Infrastruktur gab, waren Missionare in der Regel auf sich allein gestellt. Sie mussten vor Ort eine Station errichten, sich versorgen, die Sprache erlernen und Zugang zur einheimischen Bevölkerung finden - dabei waren sie zunächst von der Gunst und der Unterstützung der Einheimischen abhängig. Oft verliefen diese Anfangskontakte nicht positiv für die Missionare, die keinesfalls immer als willkommene Gäste freundlich aufgenommen wurden - vor allem, wenn die Einheimischen zuvor schon negative Erfahrungen mit europäischen Seefahrern und dubiosen Händlern gemacht hatten, was nicht selten der Fall war (Vgl. Mückler 2010: 20, 41; Kolonovics 2001: 32). Die strenge christliche Moral - die einige Missionare etwa durch Handelsverbote von Tabak und Alkohol oder dem Verbot der Prostitution durchzusetzen versuchten - stand im Widerspruch zur traditionellen Lebensweise der Einheimischen und führte nicht selten zu Konflikten, mitunter Gewaltakten bis hin zur Ermordung der Missionare. Andererseits waren die Missionare und ihre „Vorschriften“ auch den wirtschaftlichen Vertretern der westlichen Welt oft ein Dorn im Auge. Nicht zuletzt waren die Missionare in dieser von tropischem Klima geprägten Region mit massiven gesundheitlichen Herausforderungen konfrontiert und verschiedensten Naturgewalten ausgesetzt (Vgl. Mückler 2010: 45f.).

2.6. Protestantische Missionsgesellschaften in Ozeanien

Der Gründung der *London Missionary Society* (LMS) 1795 in London war Initialzündung für eine Vielzahl an Gründungen von Missionsgesellschaften nach ihrem Vorbild in Deutschland, England, den Niederlanden und den Skandinavischen Ländern bzw. Nordamerika und Australien (Vgl. Tyrell 2004: 101f.; Mückler 2010: 25). Neben der LMS, die die Zielsetzung

hatte, eine organisierte Missionierung ganz Polynesiens durchzuführen, gab es mehrere protestantische Gesellschaften, die ab dem 19. Jhdt. in Ozeanien parallel tätig waren. 1799 wurde, ebenfalls in England, die anglikanische *Church Missionary Society* (CMS) gegründet, die vorwiegend in Neuseeland missionierte. Die 1818 gegründete, ebenfalls britische *Wesleyan Methodist Missionary Society* (WMMS) stand vor allem in Zentralpolynesien in Konkurrenz zur LMS. Auch die *Reformed Presbyterian Church of Scotland* (RPCS) entsendete Missionare in ihren Diensten. Die *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM), eine protestantische-kongregationalistische Missionsgesellschaft und nach dem Vorbild der britischen LMS 1810 in Massachusetts / USA gegründet, missionierte in Hawaii. Unter den deutschen Organisationen waren die *Rheinische Missionsgesellschaft* (RMG), die *Gossnersche Missionsgesellschaft* und die lutherische *Neuendettlsauer Missionsgesellschaft*, die jeweils 1828, 1836 bzw. 1852/53 gegründet wurden, bereits im 19. Jhdt. in Ozeanien tätig (Vgl. Mückler 2010: 25f., 51).

2.7. Einfluss der traditionellen Gesellschaftsstrukturen Ozeaniens auf die Mission

In Polynesien erwies sich, dass der Missionserfolg maßgeblich durch die dort vorherrschende traditionelle Gesellschaftsstruktur bestimmt wurde:

„Speziell in Polynesien waren die starke gesellschaftliche Stratifizierung und die bedingungslose Gefolgschaft innerhalb der Hierarchie für die Ausbreitung des christlichen Glaubens von großer Bedeutung. Gelang es, einen Chief bzw. Häuptling vom neuen Glauben zu überzeugen, dann folgten in der Regel die Untertanen dessen Vorbild.“ (Mückler 2010: 49)

Die Missionare versuchten somit die Gunst der Elite zu erlangen, um das Christentum zu verbreiten. Die Kontakte zur westlichen Welt veränderten die traditionellen polynesischen Gesellschaften und führten verstärkt zu innergesellschaftlichen Konflikten zwischen den einzelnen Häuptlingen. Vor allem der Zugang zu westlicher Waffentechnologie, der oft durch die Missionare ermöglicht wurde, verschärfte die zahlreichen bereits bestehenden Hegemonialauseinandersetzungen auf den Polynesischen Inseln. So gibt es zahlreiche Beispiele, wie der Einfluss der Missionare sich prägend auf die traditionelle Gesellschaft

auswirkte. Die Missionare nahmen in zahlreichen Fällen die Position als Berater herrschender Eliten ein und beeinflussten so gesellschaftliche Entwicklungen maßgeblich (Vgl. Mückler 2010: 45f.). Darüber hinaus wurden von den herrschenden Eliten oft strategische Allianzen mit den Missionaren gesucht, um ihre Territorialansprüche auszuweiten und zu festigen.

In Melanesien gestaltete sich die Situation für die Missionare aus mehreren Gründen anders als in Polynesien. Ein erschwerender Unterschied zur Mission in Polynesien - die zeitlich früher eingesetzt hatte als in Melanesien - bestand darin, dass die katholische und die protestantischen Konfessionen zeitgleich wirkten (Vgl. Mückler 2010: 74). Weiterhin verfügt Melanesien über flächenmäßig größere Inseln, die eine erheblich geringere sprachliche, kulturelle und gesellschaftliche Homogenität aufwiesen als Polynesien. Die dortigen, hoch stratifizierten Gesellschaften, die sich nach einer klaren Hierarchie richteten und ein traditionelles Kastensystem hervorbrachten, boten für die Mission eine günstige Ausgangssituation, da die Untertanen in der Regel ihrem Herrscher folgten, wenn dieser zum Christentum konvertierte. Gewannen die Missionare die Gunst der politischen Elite, war ein großer Schritt in der Missionierung der ganzen Region getan. In Melanesien hingegen war dieses Konzept nicht durchführbar. Dort gab es viele kleine, kulturell sehr unterschiedliche Gruppen, die auf relativ engem Raum nebeneinander lebten und oft in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt waren. Einen überregionalen politischen Herrscher gab es in diesen Gesellschaftssystemen nicht - kleine, vorwiegend egalitär organisierte Stammeseinheiten mit einigen hundert Angehörigen wurden von lokalen Häuptlingen geführt. Der Häuptlingstitel - man verwendet für diese Region oft den von Marshall Shallins geprägten Begriff *big man* - wurde nicht wie in den aristokratischen Gesellschaften Polynesiens anhand einer geregelten Erbfolge weitergegeben, sondern aufgrund individueller Leistungen erworben. Dadurch konnten Titel und somit Führungsrolle des *big man* jederzeit von anderen Prätendenten bei entsprechend nachgewiesener Eignung beansprucht werden. Dies führte zu einer generellen politischen Instabilität. Für die Missionare bedeutete dies, dass sie sich oft wechselnden Ansprechpartnern für ihr Vorhaben gegenübersehen und sich dadurch in einer relativ prekären Position befanden. Auch mussten die einzelnen Gruppen, die oft nur recht begrenzt miteinander Austausch pflegten, in kleinen Schritten jeweils einzeln missioniert werden. In Polynesien gab es im traditionellen Glaubenssystem einige

übergeordnete zentrale Gottheiten - dagegen hatte in Melanesien jede Ethnie ganz unterschiedliche Glaubenskonzepte. Es existierte eine Vielzahl lokaler Gottheiten, Dämonen und Geister. Die Vermittlung der Idee eines Gottes, der über weite Teile der Welt wirkt, war durch das grundsätzliche Fehlen eines solchen Denkkonzeptes zusätzlich schwieriger als in polynesischen Gesellschaften (Vgl. Mückler 2010: 73).

2.8. Missionarische Erschließung Ozeaniens durch die protestantische Mission

Als erste bewohnte Inseln Ozeaniens wurden am 6. März 1521 durch den in spanischem Auftrag von Südamerika her auf Westkurs segelnden Ferdinand Magellan die zu Mikronesien gehörenden Marianen entdeckt (Vgl. Mückler 2009: 19f.). Im Interesse Spaniens, sein Kolonialimperium zu erweitern, wurden die Inseln im 16. Jhdt. zwar formal in das Kolonialgebiet einbezogen, aber weder besetzt noch christianisiert. Erst 1668 gründete der spanische Jesuit Diego Luis de Sanvitores die erste offizielle Missionsstation auf Guam. Das erste Jahr der Mission verlief friedlich und erfolgreich - dann begannen die Spanier, ihre militärische Präsenz auszuweiten. Die Bewohner der Marianen waren nun mit Freiheitseinschränkungen und Regulierungen seitens der Kolonialmacht konfrontiert, was zu ernsthaften Konflikten zwischen ihnen und den Besatzungskräften und Missionaren führte. Blutige Aufstände und in deren Folge militärische Vergeltungsmaßnahmen führten - in Kombination mit eingeschleppten europäischen Krankheiten - nach 60 Jahren Missions- und Kolonialisationsbemühungen zu einer Dezimierung der Bevölkerung der Marianen auf ein Fünftel der ursprünglichen Bevölkerungszahl (Vgl. Jaspers 1972: 98f.; Mückler 2010: 41f.). Im 18. Jhdt. folgten weitere Missionsversuche in Zentralpolynesien, ebenfalls von spanischen Katholiken ausgehend - auch diese verliefen weitgehend erfolglos, da die lebensfrohen Bewohner die prüde und zurückgezogene Lebensweise der katholischen Geistlichen nicht nachvollziehen konnten und es dadurch zu kulturellen Missverständnissen kam. Dies blieben die vorerst letzten Missionsbestrebungen von spanischer Seite (Vgl. Jaspers 1972: 115f.). In gewissem Sinne kann dieser Ablauf bereits als allgemein beispielhaft für nachfolgende Missionsbestrebungen in Ozeanien betrachtet werden.

Die missionarische Erschließung Zentralpolynesiens wurde auf protestantischer Seite von der LMS begonnen. Sie entsandte bereits 1796/1797 eine Gruppe von Missionaren mitsamt ihrer Familien auf dem Missionschiff „Duff“ nach Zentralpolynesien, unter ihnen sechs Frauen und drei Kinder. Die ausgesandte Gemeinde sollte „*in ihrer Gesamtheit das Modellbild einer bürgerlichen christlichen Gemeinde*“ vermitteln (Jaspers 1972: 121). Die ersten Inseln, auf denen sich die Missionare der LMS ansiedelten, waren Tahiti, Tongatapu und eine der Marquesas-Inseln. Die Missionare waren auf den Inseln völlig auf sich selbst gestellt, da es zu dieser Zeit keinerlei koloniale Infrastruktur gab. Letztendlich konnten sich die Missionare der LMS nur auf Tahiti und unter erheblichen Schwierigkeiten halten. Auf den anderen Inseln führte die extrem konservative Haltung der LMS-Missionare in Bezug auf die Kultur der Polynesier zum Scheitern dieser ersten Mission. Auch die WMMS, die von den beiden charismatischen methodistischen Predigern John Wesley und George Whitefield 1813 gegründet wurde, entsandte die ersten Missionare 1822 nach Tonga und 1835 nach Fidschi. Neben der Vermittlung des Evangeliums waren medizinische Versorgung und Weitergabe von handwerklichen Fähigkeiten an die Einheimischen die zentralen Tätigkeiten dieser Missionare. Die WMMS stand vor allem zu ihrer Anfangszeit im Konkurrenzkampf mit anderen protestantischen Missionsgesellschaften, hauptsächlich der LMS, die ebenfalls Zentralpolynesien als Missionsgebiet in Anspruch genommen hatte (Vgl. Mückler 2010: 45f.). Somit wurde die frühe Mission in Zentralpolynesien hauptsächlich von der LMS, der WMMS und auch von der CMS getragen. Der tatsächlich eher kompetitive als kooperative Umgang untereinander führte 1821 in Zentralpolynesien zu dem Versuch, eine einvernehmliche Gebietsaufteilung zwischen den drei protestantischen Missionsgesellschaften zu erreichen, um durch die Befriedung „innerchristlicher“ Konflikte die Erfolgchancen der Mission zu erhöhen. Die LMS übernahm in der Folge Tahiti, die WMMS die Tonga-Inseln und die CMS Neuseeland (Vgl. Mückler 2010: 46f.).

Nach den schwierigen Anfangsjahren der LMS-Mission gelang die Christianisierung auf Tahiti erst in Kooperation mit dem mächtigen Häuptling *Pomare II*. In Tahiti herrschten - wie in so vielen Teilen der polynesischen Inselwelt dieser Zeit - innere politische Machtkämpfe zwischen den Häuptlingen. Nach Jahren des Bürgerkrieges konnte sich 1815 *Pomare II* durchsetzen und die gesamte Inselgruppe unter seine Kontrolle bringen - mit tatkräftiger

Hilfe durch die LMS, die ihm Waffen und Munition zukommen ließ. Pomare II. hatte zuvor in einem Brief an die LMS um diese Unterstützung gebeten und gleichzeitig den Übertritt seiner gesamten Führungselite in Aussicht gestellt. Es folgte die Errichtung eines theokratischen Staates als konstitutionelle Monarchie, an dessen Gestaltung die Missionare zentral beteiligt waren (Vgl. Mückler 2010: 50; Jaspers 1972: 125).

Von Tahiti aus wurden 1821 von der LMS die Cook-Inseln als nächstes Ziel angesteuert. Der LMS-Missionar John Williams, ein sehr charismatischer Mann, spielte dabei eine tragende Rolle. Generell zählte es zu den Strategien der LMS, polynesischen Konvertiten - vorwiegend aus Tahiti - auf anderen, noch nicht erschlossenen Inseln als Missionare einzusetzen. Die polynesischen *teachers*, die als „Vorhut“ die Einheimischen für die christlichen Anliegen gewinnen sollten, bezahlten dies allerdings oft mit ihrem Leben. Generell jedoch erleichterten die großen Gemeinsamkeiten der polynesischen Sprachen den Kontakt zu neuen Bevölkerungsgruppen ungemein. Die Missionierung weitete sich erfolgreich aus, so wurde nach den Cook-Inseln ab 1830 auch Samoa erfolgreich missioniert. Williams handelte im Zuge des zunehmenden Konkurrenzkampfes zwischen den Missionsgesellschaften 1824 mit der WMMS ein Abkommen aus, nach dem keine weiteren Missionare der WMMS nach Samoa kommen sollten. Williams dann folgender Versuch, von Samoa aus Vanuatu in Melanesien zu erschließen, scheiterte tragisch. Bei einer ersten Erkundungsfahrt auf Erromango wurde Williams 1839 von Einheimischen ermordet. Dies führte dazu, dass sich die Mission der LMS in Melanesien um einige Jahre verzögerte - erst 1873 kam es zu einem erneuerten Missionsanlauf der LMS (Vgl. Mückler 2010: 63f.).

Auf Tonga war - nach erwähnter Aufteilung der Missionsgebiete - hauptsächlich die WMMS tätig. Den Missionaren gelang es 1830, den lokalen *Chief Alea-Motua* zum Christentum zu bekehren, mit dessen Unterstützung die Mission einen Aufschwung erlebte. Tonga war zu dieser Zeit von zahlreichen regionalen politischen Machtkämpfen geprägt, erst 1852 gelang es *George Taufa'ahau*, unter dem Königstitel *Tupou I.* die Inselgruppe zu einen und zu christianisieren. (Vgl. Ahrens 1995: 134f.; Mückler 2010: 65). Der WMMS-Missionar Shirley Waldemar Baker spielte in der Geschichte Tongas eine besondere Rolle. Als Berater des tonganischen Königs war er in das politische Geschehen stark involviert, so entwarf er z. B. die erste tonganische Verfassung. Die WMMS entthob ihn indes 1879 von seinem

Missionsamt - mit der Begründung, er agiere zu weltlich und verfolge nicht die wahren Ziele der Mission. Daraufhin wurde er kurzerhand vom tonganischen König zum Premierminister bestellt. Bakers Einfluss führte immerhin dazu, dass Tonga als einziger Inselstaat im Pazifik nie unter vollständiger Kontrolle einer Kolonialmacht stand (Vgl. Mückler 2010: 64ff.). Von Tonga aus wurde auch versucht, Fidschi zu missionieren. 1835 kamen die ersten WMMS-Missionare an - allerdings waren bereits Missionare der LMS auf den Inseln, die zu dieser Zeit immer noch in Konkurrenz zu den Missionaren der WMMS standen. Gleichzeitig gab es auf Fidschi - wie in vielen Teilen des Pazifiks - Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Clan *Chiefs* um die überregionale Vorherrschaft auf den Inseln. Die *Chiefs* versuchten, sich durch den Besitz westlicher Waffen einen militärischen Vorteil zu verschaffen und ihre politische Macht auszuweiten. Der von 1843-1855 aus diesem Grund stattfindende Bau-Rewa Krieg war einer der massivsten und grausamsten indigenen Konflikte im Pazifik. Der Paramount *Chief* - d.h. Oberhäuptling - der Insel Bau, *Cakobau*, siegte schließlich 1855 und einte die Inseln unter dem Titel „*Tui Viti*“ als König von Fidschi. Unter der Regentschaft des *Cakobau*, der unter besonderem Einfluss der WMMS-Missionare stand, schritt die Christianisierung schnell voran. 1874 wurde Fidschi dann britische Kolonie (Vgl. Mückler 2010: 67f.).

Auf Hawaii wirkte die *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM), eine amerikanische protestantisch-kongregationalistische Missionsgesellschaft, die 1810 ebenfalls nach dem Vorbild der LMS gegründet wurde. Unter der Führung von Hiram Bingham, einem fanatischen Pioniermissionar, kamen 1820 die ersten Missionare der ABCFM nach Hawaii. Bingham verstand es geschickt, gute Beziehungen zum hawaiianischen Adel zu knüpfen und hatte dadurch großen politischen Einfluss. Das Ziel der ABCFM war es hauptsächlich, Lehrer, Ärzte und Handwerker - sogenannte *artisan missionaries* - in die neuen Gebiete zu senden. Mit ihrem Wissen waren sie nützlich für die Entwicklung der Missionsgebiete, überdies sollten sie durch ihre Fähigkeiten bei den Einheimischen Akzeptanz erlangen und als Vorbilder wirken. Zwischen 1810 und 1861 wurde Hawaii mit zahlreichen Missionaren versorgt, die auch ihre Familien mitbrachten. Der Kontakt zur westlichen Welt hatte nun massive, nachhaltige Einflüsse auf die traditionelle hawaiianische Gesellschaft. Vor allem Waffen und Alkohol zeitigten negative Auswirkungen auf die Bewohner, eingeschleppte Krankheiten dezimierten die Bevölkerung (Vgl. Mückler 2010: 51f.).

Die ersten Inseln Melanesiens, die missionarisch erschlossen wurden, waren die Neuen Hebriden bzw. Vanuatu. Neben der LMS, der WMMS und der CMS waren hier die Presbyterianer aktiv, die ab 1862 Arbeitsbereiche der finanzschwachen LMS übernahmen. 1880 kam es dann zu einer klaren Aufteilung der Gebiete zwischen der anglikanischen CMS und den Presbyterianern (Vgl. Mückler 2010: 74f., 78).

Die CMS wurde nach der Missionierung Neuseelands auch erfolgreich in Melanesien tätig. George Augustus Selwyn, der Gründer der anglikanischen melanesischen Mission, stationierte bereits 1849 regelmäßig ausgebildete einheimische Missionare auf den melanesischen und polynesischen Inseln (Vgl. Mückler 2010: 75). Die CMS setzte vermehrt auf eine Missionsstrategie, in deren Rahmen keine europäischen Missionare dauerhaft auf den Inseln stationiert wurden. Stattdessen wurden einheimische, talentiert erscheinende junge Männer ausgewählt, auf den North-Folk-Inseln zu Pastoren ausgebildet und nach abgeschlossener Ausbildung wieder in ihre Heimatregion entsandt, um dort zu missionieren. Das Missionsgebiet der CMS wurde von den südlichen Neuen Hebriden ausgeweitet auf die nördlichen Neuen Hebriden sowie die südlichen Salomon-Inseln (Vgl. Kolonovics 2001: 54). Auch bei der LMS nahm die Mission mit ausgebildeten, aus Polynesien stammenden *teachers* eine zentrale Stellung in der Melanesienmission ein. Kulturelle Gemeinsamkeiten erleichterten diesen *native teachers* den Umgang mit der Bevölkerung der melanesischen Inseln, die neue Religion wurde eher angenommen. In Neukaledonien startete die LMS 1840 - noch bevor Frankreich das Gebiet annektierte - die Mission auch mit samoanischen *teachers* (Vgl. Mückler 2010: 76ff.).

In Neuguinea waren es Katholiken, die 1847 erste Missionsversuche starteten, aber an der Erkrankung der Missionare scheiterten (Vgl. Mückler 2010: 82). Der LMS gelang es ab 1870 als erster protestantischer Missionsgesellschaft, mithilfe polynesischer Lehrer eine Reihe von Missionstationen und Schulen zu gründen und die Südostküste zu erschließen. Das Vorhaben, noch weiter ins Hinterland der Insel zu gelangen, scheiterte jedoch am Fehlen finanzieller Mittel. Daraufhin beschloss die LMS, einige ihrer Gebiete in Ozeanien an andere Missionsgesellschaften abzugeben. Tonga und Fidschi gingen an die WMMS und andere protestantische Missionsgesellschaften. Neukaledonien und die Torres-Strait wurden

ebenfalls von der WMMS sowie Anglikanern übernommen, Vanuatu von den Presbyterianern (Vgl. Mückler 2010: 83f.).

Der Westen Papua-Neuguineas, der heute zum Staat Indonesien zählt, war seit 1828 Teil der holländischen Kolonie Niederländisch-Ostindien (Vgl. Mückler 2010: 94). Die WMMS, die im ab 1884/85 annektierten Britisch-Neuguinea tätig war, konnte sich dort mit der LMS auf eine exakte Abgrenzung der Missionsgebiete einigen. Daneben waren auch französische Katholiken in Britisch-Neuguinea sehr aktiv. Die Missionare bauten eine Infrastruktur auf, die später für die Kolonialwirtschaftliche Entwicklung genutzt werden sollte. Die Verflechtungen von Kolonialverwaltung und Mission waren hier dementsprechend sehr intensiv (Vgl. Mückler 2010: 86).

Ab 1880 trat nun auch das Kaiserreich Deutschland in den Wettlauf der europäischen Seemächte um koloniale Erschließungen ein und versuchte, im Streben nach seinem „Platz an der Sonne“, die wenigen noch „freien“ Gebiete in Ozeanien zu annektieren. Deutschland konnte in Ozeanien zunächst nur den nördlichen Teil Papua-Neuguineas, den Bismarck-Archipel und die nördlichen Salomonen einnehmen (Vgl. Hiery 2001b: 277). Ab 1899 wurden dann das polynesisches Samoa sowie einige mikronesische Inseln von den Deutschen übernommen.

Frankreich und England wollten dem unliebsamen neuen Konkurrenten allerdings keine strategisch wichtigen Gebiete überlassen. So kam es auf Vanuatu zu einer kooperativen Gebietsaufteilung zwischen England und Frankreich, ab 1887 gab es eine gemeinsame Verwaltung der Neuen Hebriden (Vgl. Mückler 2010: 94).

In Deutsch-Neuguinea waren in der Zeit von 1886 bis 1921 im Wesentlichen vier evangelische Missionsorden tätig: *Rheinische Mission*, *Neuendettelsauer* und *Liebenzeller Mission* sowie die *Australian Wesleyan Methodist Missionary Society (AWMMS)* (Vgl. Pech 2001: 384). Die *Rheinische Mission* entsandte 1887 die ersten Missionare nach Deutsch-Neuguinea. Sie hatte besonders enge Kontakte zur deutschen Kolonialmacht, was sich nachteilig auf die Mission auswirkte. Bereits zehn Jahre vor der deutschen Kolonialherrschaft war 1875 die AWMMS im Bismarckarchipel tätig geworden. Sie arbeitete hauptsächlich mit einheimischen Missionaren aus Polynesien, litt aber zunehmend unter Mitarbeitermangel.

Dazu kam, dass die katholischen Herz-Jesu Missionare im gleichen Gebiet tätig waren und sie immer mehr verdrängten. Nach der deutschen Annexion erhöhte sich der Druck der deutschen Kolonialregierung, die nach deutschen Missionaren verlangte. Daraufhin entsandte die australische Missionsgesellschaft 1896 den deutschen Methodisten Fellmann in das Gebiet. Die *Neuendettelsauer Mission* aus Bayern entsandte 1886 den Pioniermissionar Johann Flierl nach Kaiser-Wilhelms-Land, ihre erste Missionsstation war in Simbang bei Finschhafen. Die *Liebenzeller Mission* hatte 1914 als letzte der vier Gesellschaften ihre Tätigkeit auf den Admiralitätsinseln aufgenommen (Vgl. Pech 2001: 384f.). Nach der Niederlage des Kaiserreichs im ersten Weltkrieg wurden die deutschen Gebiete in Ozeanien unter den Siegermächten aufgeteilt.

2.9. Frauen in der protestantischen Mission

„The invisibility of women in history, scripture, anthropology and other literary sources and academic disciplines has become a common-place, and recent publications from the 1970s onward have attempted to rectify this situation.“ (Bowie 1993: 2)

Das Thema, Frauen als Protagonisten der Geschichte wahrzunehmen und ihnen eine Stimme zu geben, wurde erst seit etwa 1970 vor allem von der feministischen Kritik aufgegriffen. Von früherer Geschichtsschreibung, wurde die Rolle der Frauen bis auf einige Ausnahmen wenig beachtet - falls ihr Anteil Erwähnung findet, beschränkte man sich meist darauf, diesen in Bezug auf die vorherrschenden männlichen Systeme zu bewerten.

Vor diesem Hintergrund ist es bis heute eine Herausforderung für Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, die Geschichte von Frauen aufzuarbeiten und deren Leistungen wie Erfahrungen neben denen der Männer wahrnehmbar zu machen. Wie allgemein im Wissenschaftsdiskurs bis ins 20. Jhdt. hinein manifestieren sich auch in der Missionsgeschichtsschreibung die zeitgenössischen Geschlechterverhältnisse und Rollenzuschreibungen: Es dominiert die männliche Perspektive - so stammen auch nahezu alle Veröffentlichungen in und rund um den Missionsbereich des 18., 19. und frühen 20. Jhdt. aus Männerhand (Vgl. Bowie 1993: 1f.; Theil 2008: 14f.).

Obwohl Frauen - sei es als Ordensschwestern oder Ehefrauen, ledige Missionarinnen, Lehrerinnen, Krankenschwestern usw. einen wesentlichen Anteil an der aktiven Missionsarbeit hatten, blieben ihre Stimmen weitgehend ungehört und ihr Wirken meist unbeachtet (Vgl. Bowie 1993: 1f.). Auf diesen Missstand wies bereits die methodistische Ordensschwester Julia Benjamin hin, die von 1898-1907 in British Neuguinea tätig war (Vgl. Mückler 2010: 124).

Auch und insbesondere auf dem Gebiet der Missionsgeschichte zeigt sich somit deutlich die ungenügende Wahrnehmung der Frauen als aktive historische Akteure ihrer Zeit. Mit diesem Anspruch unternehmen Fiona Bowie, Deborah Kirkwood und Shirley Ardener in „Women and Mission: Past and Present“ (1993) den Versuch, Frauen als Teil des Beziehungsgeflechts von Mission, Kolonialismus und Imperialismus sichtbar zu machen und ihre Positionen kritisch zu hinterfragen.

Unter einem kultur- und sozialanthropologischen Fokus stellt sich zunächst die Aufgabe, die Rolle der Frauen als Missionarinnen sowie den spezifischen Einfluss zu beleuchten, den ihr Wirken auf die fremden Kulturen hatte. Zur Beantwortung dieser Fragestellungen ist es wesentlich, die Rahmenbedingungen zu reflektieren, in denen die Frauen handelten - hierzu müssen nicht nur der koloniale und missionarische Kontext des 18. und 19. Jhdt., sondern auch die europäischen Geschlechterverhältnisse der Zeit berücksichtigt werden.

2.9.1. Europäische Geschlechterverhältnisse und ihre Wirkung innerhalb der Mission

In Europa des 18. und 19. Jhdt. führten sozioökonomische Veränderungen, insbesondere die zunehmende Industrialisierung und dadurch bedingte Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz, zu einer räumlichen Trennung der Geschlechter im Alltagsleben und in der Folge zu bestimmten Zuschreibungen von Charakteristika aufgrund des Geschlechts, die sich inhaltlich komplementär gegenüberstanden. Den Männern wurde der „öffentliche Raum“, den Frauen „das Private“ als Kompetenzbereich zugeschrieben. Im Rahmen dieses polaren bürgerlichen Geschlechterverhältnisses, das zu jener Zeit in der „westlichen Welt“ entstand und sich rasch

festigte, wurden die geschlechtsspezifischen Charakteristika als universell gültig und natürlich postuliert - darüber hinaus waren sie mit den vorherrschenden bürgerlich-christlichen Moralvorstellungen stark verwoben (Vgl. Habinger 2006: 13).

Im kolonialen und missionarischen Kontext hatte diese spezifische Entwicklung der europäischen Geschlechterverhältnisse sowie das damit verbundene Frauenideal zweierlei Bedeutung, welche bei der Betrachtung der „Rolle von Frauen“ innerhalb der Missionsgeschichte vom 18. bis ins frühe 20. Jhdt. zu berücksichtigen sind.

Einerseits hat dieses Frauenideal maßgeblich das Rollenverhalten sowie Selbstverständnis und Identität der Missionarsfrauen dieser Zeit geprägt. Andererseits kam die klare Rollenaufteilung zwischen Mann und Frau, die als natürlich und universal betrachtet wurde, insofern in kolonialem Kontext und innerhalb der Mission zu Wirkung, als versucht wurde, dieses Geschlechterverhältnis auf außereuropäische Gesellschaften zu übertragen (Vgl. Prodolliet 1987: 47).

2.9.2. Frauenmissionsarbeit

Die Karrieremöglichkeiten für Frauen der bürgerlichen Mittelklasse in der westlichen Welt waren bis ins 20. Jhdt. hinein durch die europäischen gesellschaftlichen Verhältnisse mehr oder weniger begrenzt. Die gesellschaftlich allgemein vorgesehene Rolle war die der Ehefrau - als Hausfrau und Mutter. Als Alternative blieb den Frauen meist nur ein Leben im Jungferstand. In beiden Fällen waren Frauen ökonomisch relativ abhängig von Anderen, d.h. ihrem Ehemann respektive ihrer Familie - je nachdem, aus welchen konkreten sozialen Verhältnissen sie stammten (Vgl. Bowie 1993: 5).

Innerhalb der pietistischen Erweckungsbewegungen waren Frauen bereits im 18. Jhdt. in die Missionsarbeit im Heimatland eingebunden - so waren es oft die Ehefrauen oder weibliche Anverwandte von Pastoren oder Mitgliedern des Missionskomitees, die sich innerhalb der Unterstützungsarbeit der Missionsgesellschaften engagierten und eine wesentliche Rolle in der Lukrierung finanzieller Mittel spielten. Diese Organisationen boten aber auch die

Möglichkeit, in der Überseemission vor Ort tätig zu werden - vorerst nur verheirateten, später zunehmend auch ledigen Frauen (Vgl. Prodolliet 1987: 13-22).

Obwohl schon am Ende des 18. Jhdt. Missionare mit ihren Ehefrauen ins Missionsfeld entsandt wurden, gab es innerhalb der Missionsgesellschaften noch bis Mitte des 19. Jhdt. zahlreiche Kontroversen, ob ledige Frauen überhaupt für einen Einsatz in der Überseemission geeignet wären. Die Befürworter setzten sich schließlich durch, sodass schrittweise die „offizielle Frauenmission“ zugelassen wurde. Davon ausgehend, entwickelte sich vermehrt für ledige Frauen die Möglichkeit, als Ordensschwester oder Angestellte in den Missionsdienst einzutreten - in der katholischen ebenso wie in der protestantischen Mission. Manche Frauen begriffen den Missionsdienst als Möglichkeit, ihrer bürgerlichen, häuslichen, oft sehr eingegengten Welt zu entfliehen und sich einer spannenderen Aufgabe in Kombination mit religiöser Erfüllung zu widmen - verbunden mit der Aussicht auf Reisen und Abenteuer (Vgl. Kirkwood 1993: 32). In Bezug auf die Motivation kann indes nicht davon ausgegangen werden, dass sich die Ehefrauen möglicherweise nicht in derselben Intensität „berufen“ gefühlt hätten wie die ledigen Missionarinnen. Kirkwood beschreibt, dass insbesondere die Ehefrauen der Pioniermissionare oft tiefgläubige Frauen waren, die aus eigener Überzeugung Feuer und Flamme für die Mission waren (Vgl. Kirkwood 1993: 25).

Das Anforderungsprofil an Frauen, die in den Missionsdienst gingen, war sehr hoch - unabhängig von ihrem Status als Verheiratete oder Ledige. Es bedurfte einer bürgerlichen Bildung, einer gefestigten religiösen Überzeugung und nicht zuletzt guter körperlicher Gesundheit. Ob und wohin die Frauen entsendet wurden, entschied ein Komitee der jeweiligen Missionsgesellschaft. Bowie beschreibt das Betätigungsfeld und die Herausforderungen, denen sich die ausgewählten Frauen stellen mussten:

„For those who were accepted there were opportunities for independent action and challenges which would stretch the woman missionary's abilities. Learning new languages, Bible translation, setting up schools and clinics, establishing women's groups of various kinds, conducting religious services, as well as meeting the challenges of running a home in a new culture and climate, more than occupied their time.“ (Bowie 1993: 6)

„If women missionaries and missionary wives did find new and rewarding spheres of activity not open to their sisters at home, the cost was also high. Health was a major problem for both woman and man, with women often having the additional burden of pregnancies, more likely to end in miscarriage than would have been the case at home, and rearing young children without the benefits of medical care or family support.“
(Bowie 1993: 7)

Das Leben auf der Missionsstation war von alltäglichen Entbehrungen jeglichen Komforts geprägt - vor allem in Gebieten, in denen regelmäßige Versorgung von außen nicht gewährleistet war oder sich die Mission noch im Pionierstadium befand und die Missionare mit ihren Familien somit auf sich selbst gestellt waren. Nicht selten kam es zu Nahrungsmittelknappheit, Hungerzeiten und Krankheits- oder Todesfällen innerhalb der Familie.

2.9.3. Frauenmission aus der Perspektive der Missionsgesellschaften

Die ersten Frauen im Missionsdienst in Übersee waren Ehefrauen von Missionaren. Sie fanden bereits am Ende des 18. Jhdt. über den Weg der Ehe in die Mission.

Viele der männlichen Missionare hatten beklagt, dass sie im Rahmen ihrer Arbeit Schwierigkeiten hätten, Zugang zur weiblichen Bevölkerung zu finden. Um die einheimischen Frauen - insbesondere als Mütter zukünftig zu bekehrender Kinder - für die christliche Sache zu gewinnen, wurde es nun als förderlich angesehen, eine europäische Frau bei der Missionsarbeit zur Seite zu haben. Aufgrund der Erfahrungen der Missionare waren Missionsgesellschaften in England, Amerika, Deutschland sowie der Schweiz zum Schluss gekommen, auch die Ehefrauen von Missionaren im Missionsfeld einzusetzen (Vgl. Langmore 1989: 164). Diese Strategie ermöglichte Frauen erstmals den Einsatz innerhalb der protestantischen Mission im Feld.

Verheiratete Missionare wurden forthin aufgefordert, ihre Frauen mitzunehmen - auch, weil angenommen wurde, dass die Anwesenheit von Frauen die guten und friedlichen Absichten der Missionare signalisiere. Ein weiterer pragmatischer Grund, Ehefrau und Familie im

Missionsfeld anzusiedeln, war nicht zuletzt, die Gefahr sexueller Übergriffe von Missionaren auf einheimische Frauen abzuwenden (Vgl. Kirkwood 1993: 26).

Die Frauen sollten - neben ihren häuslichen Pflichten als Ehefrau und ggf. Mutter - die einheimischen Frauen und Mädchen nach europäischen Werten erziehen und in Hausarbeit, Nähen und Kinderpflege schulen. Auch war es wesentliches Argument der Befürworter der Frauenmission, dass mit der Anwesenheit von Ehefrauen und Kindern vor Ort christliche Familienmoral und -sitten vorbildhaft „vorgelebt“ werden konnten. Darin inbegriffen war auch die Vermittlung des europäischen, christlich-bürgerlichen Frauenideals des 19. Jhdts., an dem sich die einheimischen Frauen orientieren sollten. Prodelliet Simone spricht in diesem Zusammenhang vom „Export“ des europäischen Frauenideals des 19. Jhdts. in die Missionsgebiete (Vgl. Prodelliet 1987: 18).

Die Entsendung von ledigen Missionsfrauen als Lehrerinnen, Krankenschwestern, Pflegerinnen und Gehilfinnen der Missionare setzte zwar erst ab der Mitte des 19. Jhdts. ein, doch sah man ihre „erzieherische“ Funktion - bis auf die ehelichen Pflichten - ähnlich denen der Missionarsfrauen. Die Aussage des Missionstheoretikers Gustav Warneck ist bezeichnend für die Rolle, die Frauen in der Mission einnehmen sollten:

„Die weibliche Bevölkerung ist ein sehr wichtiger Faktor in der Christianisierung und Zivilisierung der Menschheit; als Hausfrau und Mutter übt sie einen gar nicht hoch genug zu schätzenden segensreichen oder verderblichen Einfluss, und von der Erziehung der Mädchen hängt die Qualität der Frauen und Mütter ab.“ (Warneck 1897: 250)

Die - männlich dominierten - Missionsgesellschaften definierten die Rolle der Missionarsfrauen und der ledigen Missionarinnen demnach entsprechend dem vorherrschenden Frauenideal des ausgehenden 18. und des 19. Jhdts. - und zu diesem Ideal sollten auch die indigenen Frauen erzogen werden (Vgl. Adick/Mehnert 2001: 305-311).

So wurde im Jahre 1866 von einer der ältesten anglikanischen Missionsgesellschaften, der *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* SPG, ein Frauenverein gegründet. Ziel des Vereins war es, gut ausgebildete ledige Frauen als Arbeitskräfte für die Überseemission anzuwerben. Gesucht wurden Lehrerinnen für einheimische Frauen, aber auch ungelernete Hilfskräfte, die die Kostschüler mit Kleidung und Unterrichtsmaterial

versorgen sowie den einheimischen Frauen Unterricht in einfachen Haushaltstätigkeiten wie Nähen, Waschen und Bügeln erteilen sollten (Vgl. Kirkwood 1993: 32). Die Zahlen der in Britisch-Neuguinea tätigen ledigen Missionarinnen veranschaulichen den hohen Anteil, den diese an der Missionsarbeit hatten: Bis 1914 waren insgesamt 327 Missionsangestellte im Einsatz, davon 115 Frauen (Vgl. Langmore 1989: 163).

Obwohl der Einsatz von ledigen Frauen zeitlich später einsetzte als der von Missionarsfrauen, wurde ihrer Position - wohl aufgrund des Status als Angestellte der Missionsgesellschaften - innerhalb des Missionsbetriebes etwas mehr Beachtung geschenkt. Bezeichnend ist, dass ledige Missionarinnen, die sich zur Heirat mit einem Missionar entschlossen hatten, dahingehend eine Änderung ihres Status als Missionarin wahrnehmen konnten, dass sie durch die Heirat nicht nur das eigene Gehalt, sondern auch einige ihrer Kompetenzen verloren (Vgl. Langmore 1989: 166).

2.9.4. „Die Missionarsfrauen“

Die Missionarsfrau wurde von den Missionsgesellschaften als „Gefährtin“ und „Gehilfin“ des Missionars verstanden, der für die eigentliche, „öffentliche“ Missionsarbeit zuständig war (Vgl. Prodolliet 1987: 47). Verheiratete Missionare wurden mit ihren Ehefrauen entsandt - waren die Missionare hingegen alleinstehend, wurden „passende“ Missionsbräute gesucht und ins Missionsgebiet nachgeschickt. Man kann in diesem Kontext, zumindest bei bestimmten Missionsgesellschaften wie z.B. der Basler Mission, von einer regelrecht durchorganisierten Praxis der Heiratsvermittlung sprechen.

Die Missionarsfrauen und -bräute kamen dabei in der großen Mehrheit aus dem engeren Umfeld der religiösen Gemeinschaft. Oft waren sie Pfarrerstöchter oder Verwandte von Angehörigen des Missionskomitees, waren Töchter von Lehrern, Kaufleuten oder Handwerkern, mithin primär Frauen aus der bürgerlichen Mittelschicht - wenn sie auch oft aus nicht sehr wohlhabenden Verhältnissen stammten. Die Mehrzahl der Frauen kam aus pietistischen Familien, sie hatten neben strenger Erziehung unter strikten religiösen

Moralvorstellungen zum Großteil auch eine ihrem Stand entsprechende, bürgerliche Mädchenbildung erhalten, die unter Anderem das Erlernen von Fremdsprachen und Musikinstrumenten umfassen konnte (Vgl. Konrad 2001: 57).

Die Rolle der Ehefrau wurde von den verschiedenen protestantischen Missionsgesellschaften recht ähnlich definiert. Im öffentlichen Bereich war sie zwar dem Mann nicht gleichgestellt, doch sollte sie im privaten und häuslichen Bereich eine „gleichwertige“ Partnerin sein, die ihrem Mann so etwas wie ein „Seelenfreund“ ist, der ihm „Fürsorge und Wärme“ spendet. Primär war es also die Funktion der Frau, dem Wohl des Mannes zu dienen (Vgl. Konrad 2001: 53). Sie hatte zunächst die ehelichen und häuslichen Pflichten zu erfüllen und, im Sinne der Mission, nach der christlichen Moral und dem zu erreichenden Missionsziel zu leben und zu handeln. Bis auf Ausnahmen kamen ihnen keine offiziellen Aufgaben und Positionen in der Missionsarbeit zu. Dies zeigt sich auch darin, dass die Missionarsfrauen nicht verpflichtet waren, auf den jährlich abgehaltenen Konferenzen der Missionsgesellschaften anwesend zu sein. Auch die offiziellen Missionsberichte wurden bis auf situationsbedingte Ausnahmen stets von ihren Männern verfasst.

Die Ehefrau war also keine offizielle Angestellte der Missionsgesellschaft, bezog somit auch kein eigenes Einkommen - andererseits unterlag sie nicht den strikten missionarischen Verpflichtungen und Vorgaben wie die offiziellen Mitarbeiter, sie konnte ihr Wirken freier gestalten. Im Kontrast dazu ist es eine Tatsache, dass sich viele Missionarsfrauen recht aktiv in der praktischen Missionsarbeit engagierten und dies von ihnen auch stillschweigend erwartet wurde. Die meisten Missionarsfrauen unterrichteten in den Schulen, kümmerten sich um die medizinische Versorgung, schulten Haushaltstätigkeiten und übernahmen während der Absenzen des Missionars auch die Administration der Missionsstation (Vgl. Langmore 1989: 165f.).

Es ist zu beobachten, dass die Frauen sich durch diese Doppelbelastung oft zerrissen und überfordert fühlten zwischen ihren familiären Pflichten als Ehefrau, Hausfrau und Mutter auf der einen und den evangelikalen Aufgaben als Missionarin auf der anderen Seite. Dazu kam, dass die Kinder der Missionarsfrauen bei Erreichen des Schuleintrittsalters das Elternhaus verließen, um Schulen im Heimatland oder größeren Koloniezentren zu besuchen, was eine zusätzliche emotionale Belastung für die Frauen bedeutete (Vgl. Bowie 1993: 8).

Es bleibt anzumerken, dass verheiratete Frauen und Mütter im Vergleich zu ledigen Missionarinnen einen leichteren Zugang zu den einheimischen Frauen hatten. Die Anwesenheit von Kindern veränderte oft das gesamte Verhältnis zur angrenzenden einheimischen Bevölkerung im Allgemeinen und zu einheimischen Frauen im Besonderen.

3. Sarah Lyman - Hawaii - Kontextanalyse und Quelleneinführung

Dieses Kapitel dient der Kontextualisierung der Selbstzeugnisse von Sarah Lyman (geb. 1805 in Royalton, Vermont; gest. 1885 in Hilo, Hawaii). Angeführt werden hierzu die historischen und politischen Entwicklungen sowie der Missionsverlauf auf Hawaii im 18. und 19. Jhd. Neben einer Kurzbiographie von Sarah Lyman wird auch eine Rekonstruktion ihrer sozialen Herkunft versucht, so weit die Quellenlage dies zulässt.



Abb. 1: Sarah und David Belden Lyman mit ihren Kindern Francis, Emma, Rufus und Ellen (Lyman 1979: Abbildungen ohne Seitenangabe).

3.1. Historische Kontextanalyse

3.1.1. Die traditionelle Gesellschaft Hawaiis

Die hawaiianische Gesellschaft stellte innerhalb Polynesiens die am komplexesten organisierte Gesellschaftsform dar (Vgl. Mückler 2009: 204). Hawaii verfügte über eine hoch stratifizierte Klassengesellschaft, in der die *Alii* die Führungsschicht bildeten. Es wird davon ausgegangen, dass sich diese gesellschaftliche Schichtung als Folge einer besiedelungsgeschichtlich zweiten, tahitianischen Einwanderungswelle entwickelte, in deren Rahmen die Einwanderer die bereits dort ansässige Bevölkerung unterjochte. Die *Alii* legitimierten ihren Machtanspruch durch ihre besondere „göttliche“ Abstammung. Strenge Sitten, Vorschriften und Tabus - die sogenannten *kapu*-Regeln - festigten die Abgrenzung der Führungsschicht vom „gemeinen“ Volk. Dieses traditionelle Gesellschaftssystem war von bestimmten Glaubensvorstellungen bestimmt. Gesellschaftliche Schichtung, soziale Beziehungen, Arbeitsteilung und politische Institutionen, aber auch das „private“ Leben waren von Ritualen und strikten Regelungen bestimmt. Jeglicher Grund und Boden befand sich im Besitz der Aristokratie. Die Untertanen hatten lediglich Nutzungsrechte auf das Land, mussten Naturalsteuern abgeben und waren verpflichtet, dem Herrscher Kriegsdienst zu leisten (Vgl. Kirchknopf 1997: 6, 18-21). Dabei ist auch hervorzuheben, dass in den traditionellen Gesellschaften Ozeaniens kein Konzept von privatem Eigentum existierte, wie es z.B. in der westlichen Welt bekannt war und ist. Der oberste Herrscher, Häuptling bzw. König herrschte durch göttliches Recht. Ein zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist *mana* - eine göttliche, alldurchdringende magische Kraft oder Macht, die ein grundlegendes Glaubenskonzept in ganz Ozeanien darstellte. Grundsätzlich konnte *mana* sowohl vererbt, als auch erworben werden - es konnte allerdings auch verloren gehen. Ebenso konnten materielle Artefakte, Orte und Tiere über diese Kraft verfügen und somit eine gewisse magische Macht in sich tragen. Die Adelsschicht war mit besonders viel *mana* ausgestattet, am meisten aber der König oder Oberhäuptling. Seine Position war nicht lediglich die eines weltlichen Staatsoberhauptes, sondern vielmehr die eines göttlichen Herrschers. Allein er und einige wenige Priester hatten Zugang zu den Hochgöttern, daher spielten sie eine essentielle Rolle in religiösen Ritualen. In Verbindung mit *mana* sind umfassende Verbote

oder Tabus in Form der *kapu*-Regeln zu sehen, die das Verhalten zwischen und innerhalb der sozialen Schichten reglementierten. Dabei fielen die *kapu*-Regeln umso strenger aus, je höher der gesellschaftliche Rang war. Der soziale Kontakt mit dem König unterlag mithin den strengsten Regeln, sowohl gegenüber dem „gemeinen“ Volk wie auch Angehörigen der Aristokratie. Ein Verstoß konnte mitunter zur Todesstrafe führen (Vgl. Kirchknopf 1997: 24f.)

3.1.2. Entdeckungszeit und europäische Einflüsse auf die innenpolitischen Verhältnisse im 18. und 19. Jhdt.

1777 wurde das Inselarchipel von James Cook entdeckt. Die Kontakte zu den englischen Seefahrern verliefen zunächst harmonisch, auf Cooks dritter Südseereise 1779 wurden jedoch er und einige seiner Besatzungsmitglieder auf der Hauptinsel Hawaiis nach der Verletzung von *kapu*-Regeln im Kampf getötet. Die Inselgruppe wurde danach regelmäßig von westlichen Seefahrern angelaufen, denn die Entdeckung Hawaiis war für die „christliche“ Seefahrt insofern von großer Bedeutung, als man bei der Durchquerung des Pazifiks nun einen Stützpunkt hatte, an dem man Waffen, Schmuck und andere Güter gegen Trinkwasser und Lebensmittel eintauschen konnte. Bis 1810 war Hawaii von innerpolitischen Rivalitäten und Machtkämpfen zwischen den einzelnen Häuptlingen über die Vorherrschaft auf den Inseln geprägt. Die seit der Entdeckungszeit zunehmenden europäischen Handelskontakte sowie die nun importierten Waffen hatten enormen Einfluss auf die weitere innenpolitische Entwicklung. Einige Häuptlinge erkannten den großen strategischen Nutzen der neuen Waffentechnologie und nutzten sie als Mittel, um ihre Herrschaftsansprüche über größere Gebiete durchzusetzen. *Kamehameha*, einer der lokalen Häuptlinge, setzte sich schließlich 1810 mithilfe eines britischen Beraters namens John Young, der ihm vor allem den Zugang zu Feuerwaffen eröffnete, durch und brachte alle Inseln Hawaiis unter seine Kontrolle. Unter dem Titel *Kamehamea I.* wurde er der erste König über ganz Hawaii und begründete eine über 80 Jahre herrschende Dynastie, unter der die Bevölkerung durch Handel mit Sandelholz und Walfang zu nicht unbeträchtlichem Wohlstand gelangte (Vgl. Mückler 2009: 207).

Der Kontakt zu den Europäern hatte allgemein nachhaltige Einflüsse auf die traditionelle hawaiianische Gesellschaft. So wurden den Einheimischen Waffen, Alkohol und Fertigprodukte verkauft, mit dem zunehmenden Kontakt zu den Europäern wurden bislang unbekannte Krankheitserreger eingeschleppt, die innerhalb von nur 80 Jahren zu einer Dezimierung der Bevölkerung von ca. 300.000 Menschen im Entdeckungsjahr 1777 auf schließlich 60.000 führte (Vgl. Mückler 2010: 52-54). Unter diesen Einflüssen wurde bereits unter *Kamehameha I.* das traditionelle *kapu*-System gelockert, auch versuchte er, seinen Staat nach britischem Vorbild zu organisieren.

3.1.3. Mission in Hawaii

In diesen Zeiten des Umbruchs gab es innerhalb der Herrscherfamilie eine Frau, die der neuen christlichen Religion, die die Amerikaner und Europäer mit sich brachten, sehr zugetan war, schließlich zum Christentum konvertierte und dessen Verbreitung nach Kräften unterstützte - sie spielt somit historisch gesehen eine zentrale Rolle bei der Abschaffung der traditionellen Glaubens- und Lebenskonzepte zugunsten der Einführung des christlichen Glaubens. Es handelt sich dabei um *Kaahumanu*, die Lieblingsfrau des bereits erwähnten *Kamehameha I.* Sie hatte nach dessen Tod 1819 ebenfalls großen Einfluss auf den neuen König, ihren 22-jährigen Stiefsohn *Liholiho*. 1819 kam es auf ihr Drängen zu einem Bruch einer zentralen *kapu*-Regeln, die besagte, dass Frauen und Männer während eines Königsmahls nicht gemeinsam speisen dürfen. Dieser massive Tabubruch innerhalb der Herrscherfamilie erschütterte das traditionelle Glaubenssystem in seinen Grundfesten. Die Abschaffung traditioneller religiöser Strukturen wurde auf Hawaii also maßgeblich von der lokalen Elite ausgelöst. In dem nun folgenden, quasi „religionslosen“ Stadium ergab sich für die ersten Missionare die Möglichkeit, das alte spirituelle System durch das neue christliche System zu ersetzen, ohne auf größere Widerstände zu stoßen. Aufgrund der strengen Hierarchie innerhalb der hawaiianischen Gesellschaft richtete sich die Bevölkerung nach der politischen Führung - und da diese den neuen Glauben annahm, konvertierten die Untertanen in der Regel auch. Dies sowie weiterhin das Vorhandensein überregionaler

Hochgottheiten bereits innerhalb des traditionellen Glaubenssystems begünstigten die Ausbreitung des christlichen Glaubens in Hawaii (Vgl. Mückler 2010: 53f.).

3.1.4. Mission der ABCFM in Hawaii

Parallel zu Europa gab es auch in den USA eine große Erweckungsbewegung, die unter anderem zur Gründung der ABCFM nach dem Vorbild der englischen LMS führte. Die ABCFM, eine protestantische, kongregationalistische Missionsgesellschaft, wurde 1808 am Williams Collage in Williamstown, Massachusetts von Samuel John Mills und anderen initiiert. Im Unterschied zur LMS sah man an der Spitze der Zivilisation nicht die britische Gesellschaft, sondern die Neuenglandstaaten in der USA (Vgl. Jaspers 1972: 138f.).

Die ersten amerikanischen Missionare der *American Board of Commissioners for Foreign Mission* (ABCFM) kamen 1820 nach Hawaii, unter ihnen auch der ebenso charismatische wie fanatische Pioniermissionar Hiram Bingham. Er hatte als geistlicher Berater von *Kaahumanu* in den 1820er Jahren großen politischen Einfluss auf die Herrscherfamilie und die gesamte hawaiianische Elite. Ab 1820 brachte die ABCFM in mehreren Wellen ganze Modellgemeinden, die Missionare, deren Frauen und Kinder, Lehrer, Ärzte, Drucker und Farmer umfassten, nach Hawaii (Vgl. Mückler 2010: 52f.). Durch die gesellschaftlichen Umwälzungen der Jahre zuvor war ein religiöses Machtvakuum entstanden, welches die ankommenden Missionare durch die Verkündung des Evangeliums ausfüllen sollten. Missionare wie Bingham erkannten die Chance, die politische Elite für sich zu gewinnen und so Einfluss auf die Christianisierung der ganzen Region zu nehmen. Der Plan war, dass die ABCFM die einzige Missionsgesellschaft sein sollte, die die Hawaiianer zum „wahren“ protestantischen Glauben führt. Dabei war nicht die einheimische Bevölkerung der größte Widersacher dieses Vorhabens, sondern vielmehr die europäischen und amerikanischen Siedler und Händler, die sich bereits in der Region angesiedelt hatten. Sie bildeten eine starke Opposition gegenüber den Missionaren der ABCFM. Mit der oben erwähnten *Kaahumanu* hatten die protestantischen Missionare allerdings eine starke Verbündete. 1824 einigte sich die hawaiianische Elite darauf, die Christianisierung und den Aufbau des Bildungssystems in

die Hand der ABCFM zu legen. In den Folgejahren wurden zahlreiche Schulen gegründet, durch die die Christianisierung und „Zivilisierung“ der Hawaiianer geleistet werden sollte. Die Missionare wurden zu offiziellen „Lehrern der Nation“. Bingham forcierte dabei die Einmischung in politische Angelegenheiten und nahm starken Einfluss auf die Gesetzgebung der hawaiianischen Regierung. Dies verschärfte Konflikte mit weißen Händlern, aber auch mit katholischen Siedlern und Missionaren aus Frankreich, die sich ebenfalls in den 1820er angesiedelt hatten. 1831 wurde auf Wunsch der ABCFM Missionare ein Gesetz erlassen, dass die Ausweitung der katholischen Mission untersagte, darüberhinaus sollten die bereits ansässigen Geistlichen des Landes verwiesen werden. Auf den militärischen Druck Frankreichs und Englands hin - die als Drohgebärde Kriegsschiffe vor den Inseln auffahren ließen - wurde besagtes Gesetz wieder aufgehoben; die europäischen Staaten erzwangen ungehinderte Religionsfreiheit ihrer Staatsangehörigen auf Hawaii (Vgl. Jaspers 1972: 139ff.).

Jaspers nennt in Bezug auf die Mission der polynesischen Inselwelt drei charakteristische Merkmale im Vorgehen der protestantischen Mission, die sich auch im Plan der ABCFM fanden. Erstens war Christianisierung stets verbunden mit der „Zivilisierung“ der Bevölkerung. Zweitens suchte man die Unterstützung insbesondere der lokalen politischen Elite zu gewinnen, um dieses Ziel zu erreichen. Drittens sollte die enge Verknüpfung von Religion und Politik zur Errichtung von Theokratien führen, in denen die Kirchenordnung maßgeblich die politische und soziale Organisation bestimmte. Im Falle Hawaiis scheiterte das ehrgeizige Vorhaben, einen einheitlichen protestantischen Kirchenstaat zu formen, an heftigem Widerstand weißer Händler und Siedler sowie der katholischen weißen Bevölkerungsgruppen (Vgl. Jaspers 1972: 143).

3.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik

Die Selbstzeugnisse von Sarah Lyman, auf die sich die folgende Analyse bezieht, wurden 1970 unter dem Titel „The Lymans of Hilo“ herausgegeben. Der Band ist in zwei Abschnitte unterteilt: Teil eins enthält den - erstmals veröffentlichten - Hauptteil, bestehend aus Transkriptionen originaler Tagebuchaufzeichnungen und privater Briefe von Sarah Lyman, die

den Zeitraum von 1830-1885 umfassen. Im Anhang finden sich zwei weitere autobiographische Texte von Sarah Lyman, zwei Berichte ihrer Kinder, die Genealogie der Familie Lyman sowie ein kurzer Text zur Geschichte von Royalton, dem Geburtsort Sarah Lymans. Teil zwei des Bandes umfasst zum einen zwei bereits 1932 veröffentlichte, kurze Texte von Ethel M. Damon über die Geschichte der „Hilo Boarding School“ und das „Lyman House Memorial“, das heute ein Museum ist. Ein weiterer Text mit dem Titel „Father and Mother Lyman“ von Verwandten der Lymans, Nettie Hammond Lyman und Kathryn Lyman Bond, bezieht sich auf das missionarische Wirken des Ehepaars Lyman. Sowohl aus diesen Texten als auch aus den autobiographischen Texten Sarah Lymans im Anhang des ersten Teils konnte ich einige wichtige Informationen zur Entstehung ihrer Biographie entnehmen.

3.2.1. Editionshistorie

Margaret Greer Martin, eine Ururenkelin Sarah Lymans, veröffentlichte 1970 erstmals die Tagebuchaufzeichnungen und privaten Briefe sowie ergänzende Texte im Anhang. Die Originalschriften waren von zwei Enkelinnen von Sarah, Elsie Wilcox und Ellen Lyman, aufbewahrt worden. Mabel Wilcox, der jüngste Sohn von Sarahs Tochter Emma Wilcox (geb. Lyman), hatte das Tagebuch und die Briefe von Sarah Lyman für die Veröffentlichung zusammengestellt und transkribiert. Im Vorwort vermerkt die Herausgeberin zur Veröffentlichung der Originaltexte:

„Spelling and punctuation are given as she wrote them except where need for clarity is obvious. Where Hawaiian words needed translation, the English is indicated in brackets. All dated entries are from her journal unless specifically indicated as letter entries. Sarah tells her own story.“ (Lyman 1979: 6)

Endgültig lässt sich heute nicht mehr klären, ob alle vorhandenen Tagebucheinträge und Briefe veröffentlicht wurden - dazu wird von der Herausgeberin keine Stellung genommen. Es bleibt demnach offen, ob - und falls ja, nach welchen Kriterien - eine Auswahl der zu veröffentlichenden Texte vorgenommen wurde. Obwohl es sich bei den Tagebuchaufzeichnungen und Briefen um autobiographische Texte handelt, ist eine „Färbung“ der Inhalte durch eine Einflussnahme seitens der Herausgeber nicht zur Gänze

ausschließen. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Veröffentlichung der Selbstzeugnisse durch Familienangehörige erfolgte, die vermutlich die religiösen Überzeugungen der Lymans in einem gewissen Sinne übernommen hatten. Diese Fakten können bei der Betrachtung der Analyse nicht unberücksichtigt bleiben.

3.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse

Grundsätzlich handelt es sich bei den Aufzeichnungen von Sarah Lyman um zwei unterschiedliche Arten von Selbstzeugnissen. Einerseits sind dies Tagebucheinträge bzw. Einträge in ihr „Journal“, andererseits private Briefe an Familie und Freunde. Die regelmäßigen Tagebucheinträge erstrecken sich von 1830-1841 über einen Zeitraum von ungefähr 11 Jahren. Ab 1841 werden die Tagebucheinträge seltener, im Zeitraum von 1841-1885 bestehen die Selbstzeugnisse hauptsächlich aus privaten Briefen an ihre beiden Schwestern und eine befreundete Missionarsehefrau namens Wilcox. Das „Journal“ widmete Sarah Lyman ihren Eltern - gleichwohl geht nicht hervor, ob sie dieses auch tatsächlich in Briefform in die Heimat gesandt hatte. Die geringe Anzahl der Einträge ab 1841 begründet Sarah Lyman damit, dass ihr neben ihrem Arbeitsalltag keine Zeit mehr bliebe, um ihr Journal kontinuierlich weiterzuführen. Die ausführlichsten Beschreibungen betreffen die Jahre von 1830 bis 1840, sie nehmen einen Anteil von 88 Seiten im Buch ein. Die Jahre von 1840 bis 1885 umfassen im Kontrast dazu lediglich 58 Seiten. Im Anhang zu den Tagebuchaufzeichnungen und Briefen finden sich noch zwei weitere kurze autobiographische Texte, die Lyman in hohem Lebensalter verfasste. Der Text mit dem Titel „Early life, notes by Sarah J. Lyman“ bezieht sich auf Sarahs Kindheit und Jugend in Royalton, ein weiterer Text mit dem Titel „Reminiscences of our Missionary Life, by Sarah J. Lyman“ ist ein Rückblick auf das gemeinsame Missionarsleben mit ihrem Mann David Lyman.

In den privaten Briefen, die Lyman an ihre Schwestern verfasste, deutete sie an, dass diese darauf achten sollten, dass die Briefe „niemand anderen in die Hände fallen“ (Vgl. Lyman 1979: 56). Dies deutete ich in Bezug auf das Material dahingehend, dass sie sowohl im Journal, aber vor allem in den Briefen, ihre Ansichten unzensurierter darstellte, als sie das in offiziellen Dokumenten getan hätte.

3.3. Sarah Lymans Biographie

3.3.1. Werdegang vor dem Eintritt in die Mission

Sarah Joiner (geb. 1805 in Royalton, Vermont; gest. 1885 in Hilo, Hawaii) wuchs mit ihren zwei Schwestern in der Nähe von Royalton in einer ländlichen Gegend als Farmerstochter in eher bescheidenen Verhältnissen auf. Ihre Eltern - die selbst aus einer eher bildungsfernen Schicht stammten - wollten ihren Kindern eine bessere Ausbildung ermöglichen, so besuchte Sarah bis zum Alter von 16 Jahren für je 3 Monate in Sommer wie Winter die Bezirksschule. Sarah beschrieb sich als ausgezeichnete und wissbegierige Schülerin, die sich oft schulisch unterfordert fühlte (Vgl. Lyman 1979: 179f.). Nach der Beendigung ihrer Schulzeit arbeitete sie auf der Farm ihrer Eltern. Laut Sarahs Darstellungen in „Early life, notes by Sarah J. Lyman“ hatte Bildung bereits in Sarahs Jugendjahren einen hohen Stellenwert für sie. Darüber hinaus betonte sie ihre schon im Kindesalter bestehende, große Naturverbundenheit (Vgl. Lyman 1979: 181f.).

Die Einträge in ihr „Journal“ beginnen in der veröffentlichten Version am 24.9. 1830, als sie sich in Boston aufhielt, um mehrere Wochen an Informationsveranstaltungen der ABCFM teilzunehmen. Sie erwägt, in den Missionsdienst zu gehen, äußert jedoch gewisse Zweifel, ob sie sich für diese Tätigkeit eigne und fürchtet, sie könne die an eine Missionarin gestellten Anforderungen nicht erfüllen. Im Rahmen einer Missionstagung trifft sie etwa ein Jahr später, am 24. 8. 1831, ihren zukünftigen Ehemann. Nur 9 Wochen nach diesem ersten Kennenlernen heiratet Sarah im Alter von 26 Jahren den frisch ordinierten amerikanischen Missionar David Belden Lyman (geb. 1803 New Hartford, Connecticut; gest. 1884 Hilo, Hawaii). Er absolvierte seine Ausbildung am Andover Theological College und war auf der Suche nach einer geeigneten Frau, die ihm in den Missionsdienst folgen wollen würde. Kurz danach trat das Paar, zusammen mit einigen Kollegen, die sechsmonatige, beschwerliche Reise nach Hawaii an, um im Dienste der ABCFM tätig zu werden. 1832 erreichten sie Honolulu, wo sie zwei Monate verbrachten, um die bereits anwesende Missionsgemeinschaft sowie die hawaiianische Königsfamilie kennenzulernen. Sie gewannen einen Einblick in den Missionsalltag der ABCFM und begannen sofort die hawaiianische Sprache zu erlernen (Vgl.

Hammond Lyman/Lyman Bond 1979: 208). Als sich die Lymans auf Honolulu aufhielten, verstarb die für die ABCFM so wichtige Königin *Kaahumanu*. Sarah schildert in ihren Aufzeichnungen die Bestattungszeremonie, neben einigen Beobachtungen über die hawaiianische Elite (Vgl. Lyman 1979: 29f.). Nach diesem zweimonatigen Aufenthalt in Honolulu wurden die Lymans zu ihrem zukünftigen Arbeitsort, der Missionsstation in Hilo auf Big Island entsandt - dem Ort, an dem sie bis an ihr Lebensende als Missionare wirken sollten.

3.3.2. Lebensverlauf während der Mission von 1832-1885

Das Ehepaar Lyman wurde 1832 von den Missionsehepaaren Green und Dibbles in Hilo empfangen und eingearbeitet. Die Greens waren bereits zwei Jahre vor Ort tätig, sollten nun aber eine neue Station gründen und verließen Hilo nach wenigen Wochen. Die Missionsarbeit teilten sich nun die Ehepaare Lyman und Dibbles, bis die Dibbles 1834 aus gesundheitlichen Gründen Hilo verließen. In dieser Anfangszeit bestand die Arbeit der Missionare neben dem Unterricht auf der Stationsschule darin, die *native schools* in und um Hilo zu betreuen und zu beaufsichtigen. In diesen *native schools* wurde der tägliche Unterricht von lokalen Lehrern, den *native teachers*, erteilt. Die Tätigkeiten in Hilo waren geprägt von einem straffen Arbeitsalltag, ausgefüllt mit religiösen Treffen, Bibelstunden, Predigten, Unterricht und den gegenseitigen Besuchskontakt mit Einheimischen (Vgl. Lyman 1979: 197f.). 1835 wurde als Ersatz für die Dibbles das Ehepaar Coan entsandt, das für viele Jahre zusammen mit den Lymans die Missionsdienste übernahm (Hammond Lyman/Lyman Bond 1979: 208f.). Da die Erwachsenenbildung und die damit verbundene „Umerziehung“ der Hawaiianer zur christlichen Moral recht unzufrieden stellend verlief, hatten engagierte ABCFM-Missionare die Idee, Internatsschulen für Kinder zu etablieren, um diese außerhalb ihrer familiären Umgebung, ohne „störende Einflüsse“, nachhaltig zu „guten Christen“ zu formen (Vgl. Grimshaw 1989: 40). In den Jahren zuvor war das Missionsprojekt einer Internatsschule kontrovers innerhalb der ABCFM diskutiert worden, es wurde schließlich in Hilo erstmals realisiert: David Lyman gründete 1836 die *Hilo Boarding School* für Knaben und leitete diese bis 1873 (Vgl. Mückler 2010: 209; Lyman 1979: 199). Seine pastoralen

Tätigkeiten überantwortete er ab 1835/36 dem Missionarskollegen Coan. David Lyman konzentrierte sich in der Folge auf die Leitung und Organisation der Internatsschule. Darüberhinaus unterrichtete er Schulfächer und lehrte die männlichen Schüler in Tischlerei und Ackerbau - die eigene Landwirtschaft sicherte immerhin den Hauptanteil der Lebensmittelversorgung der Schüler wie der Missionarsfamilie. Sarah Lyman übernahm dabei - neben ihren Haushaltstätigkeiten und Mutterpflichten - einen wesentlichen Anteil des Unterrichts in Lesen, Schreiben, Geographie, englischer Sprache und Musik (Vgl. Damon 1979: 216-219). Mit zunehmender Anzahl ihrer eigenen Kinder zog sie sich mehr und mehr aus dem offiziellen Unterrichtsbetrieb zurück, verrichtete vermehrt diverse Hilfsarbeiten für die Schule, wie das Nähen von Schulkleidung oder das erstellen von Unterrichtsmaterial, und assistierte den *native teachers*.

Sarah Lyman gebar insgesamt acht Kinder. Ihr erster Sohn, David Brainerd Lyman (1834-1836), verstarb im Alter von nur zweieinhalb Jahren an Cholera Infantum. Ihre folgenden sieben Kinder waren Henry Munson Lyman (1835-1904 Boston), Frederick Swartz Lyman (1837-1918 Hilo), David Brainerd Lyman (1840-1914 Chicago), Rufus Anderson Lyman (1842-1920 Hilo), Ellen Elizabeth Lyman (1844-1868 Chicago), Francis Ogden Lyman (1846- 1915 Florida) sowie Emma Washburn Lyman (1849- 1934) (Vgl. Lyman 1979: 177).

Innerhalb der ABCFM war es üblich, dass die Kinder der Missionare auf der Missionsstation von ihren Müttern unterrichtet wurden. Ab einem Alter von 11 Jahren besuchten sie dann die zentrale Schule auf Honolulu. Danach kehrten die Missionarskinder in vielen Fällen nicht auf die Missionsstation zu ihren Eltern zurück, sondern reisten in deren Heimatland, um dort eine höhere Schulausbildung oder ein Universitätsstudium zu absolvieren. Da auch die Kinder Sarah Lymans diesen Weg gingen, litt Sarah enorm unter dieser Trennung, was sie regelmäßig in ihren Tagbucheinträgen und Briefen erwähnt. Vier ihrer Kinder verließen Hawaii, um in den Vereinigten Staaten zu studieren oder zu arbeiten - Sarah Lyman sollte sie nie wiedersehen. Neben ihrem ersten Sohn David verstarb ihre erste Tochter Ellen im Alter von 22 Jahren während eines Aufenthaltes in Chicago (Vgl. Lyman 1979: 6, 177f.). In ihren Selbstzeugnissen finden sich oft Passagen, in denen sich Sarahs emotionale Zerrissenheit zwischen familiären und missionarischen Pflichten zeigt. Häufig beschreibt sie sich körperlich

wie geistig erschöpft und überfordert mit der Gesamtheit ihrer Pflichten. Dennoch verstand sie jede Herausforderung und alle Schwierigkeiten als Fügung Gottes, in dessen Diensten sie sich sah. Geprägt durch einen starken puritanischen Arbeitsethos, gestattete sie sich nicht, die ihr auferlegten Aufgaben und Prüfungen in Frage zu stellen.

Sarah Lyman hatte - wohl aufgrund ihres ausgeprägten Interesses an Natur und Wissenschaft - 1832 begonnen, ein „wissenschaftliches Tagebuch“ über Erdbeben und Vulkanausbrüche auf der Insel zu führen, welches zu den ältesten Aufzeichnungen geologischer Aktivitäten in dieser Region zählt und einen wichtigen Beitrag zur Erdbebenforschung in Hawaii beigetragen hat. Das „Lyman Hawaiian Earthquake Diary 1833-1917“ wurde von ihrer Schwiegertochter und ihrem Sohn nach Sarahs Tod 1885 bis 1917 weitergeführt.

Sarah kehrte nach ihrer Ausreise 1831 nie wieder in die USA zurück und lebte bis an ihr Lebensende in Hilo. Ihr Ehemann David Lyman verstarb 1884 im Alter von 81 Jahren, Sarah folgte ihm ein Jahr später im Alter von 80 Jahren.

4. Analyse der Selbstzeugnisse Sarah Lymans

4.1. Beschreibungen der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen

4.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau

Ziel der ABCFM-Mission war es, sowohl die einheimischen Erwachsenen, vordringlich aber deren Kinder neben Lesen und Schreiben, Arithmetik, Geographie und Musik vor allem in Bibelkunde flächendeckend zu unterrichten (Vgl. Jaspers 1972: 140). Zentraler Bestandteil des Unterrichts war die Lektüre der bereits übersetzten Bibel. Die Missionare der ABCFM waren überzeugt, „*that the way to convert a nation was to give them the Bible in their own language and that the easiest way of getting it into circulation, was to introduce it into schools.*“ (Lyman 1979: 198)

Aufgrund dieses Missionsansatzes der ABCFM, die Einheimischen durch Schulunterricht zu zivilisieren und zu christianisieren, oblag es vor allem in den 1830ern den Missionarsfrauen, im Rahmen der offiziellen Missionsarbeit einen großen Teil der Lehrtätigkeit zu übernehmen.

In Hilo fand der Unterricht in der Schule der Missionsstation, in den Bezirken außerhalb in den sogenannten *native schools* statt. Erteilt wurde der Unterricht von David und Sarah Lyman sowie *native teachers* oder *assistances*, die regelmäßig auf der Missionsstation aus- und weitergebildet wurden. Ein wesentlicher Teil der missionarischen Arbeit betraf die Betreuung dieser *native schools*, in denen der Unterricht ausschließlich von polynesischen Lehrern abgehalten wurde - diese unterstanden der Weisung der Missionare, die bei regelmäßigen Besuchen Zustand und Fortschritt der Schulen sowie die Leistungen der Schüler in Form von Jahresabschlussprüfungen kontrollieren sollten. In den entfernteren Regionen außerhalb Hilos übernahm der Missionar diese Schulbesuche und hielt bei diesen Gelegenheiten dort Predigten. Die Missionarsfrau Lyman unterrichtete währenddessen in den Missionsgebäuden, außerdem übernahm sie die Schulbesuche in der näheren Umgebung von Hilo - bis auf den Umstand, dass Sarah Lyman keine Predigten hielt, war

hierbei die Entfernung das entscheidende Kriterium (Vgl. Lyman 1979: 196). Sarah Lyman beschreibt diese Tätigkeiten in den ersten Jahren ihres Aufenthaltes regelmäßig und ausführlich (Vgl. Lyman 1979: 60).

Die Unterrichtsklassen waren nach Jungen und Mädchen getrennt. Sarah unterrichtete hauptsächlich Kinder sowie Frauen in Lesen, Schreiben, musikalischer Erziehung und Arithmetik. In Form von Nähtreffen wurde den einheimischen Frauen und deren Töchtern praktischer Unterricht in Handarbeit und Nähen erteilt - auch dienten diese Treffen dazu, Kleidung für die Schüler herzustellen. Später sollten auch die Jungen der Internatsschule das Nähen erlernen, um ihre eigene Schulkleidung herstellen zu können (Vgl. Lyman 1979: 218). Hilfsarbeiten, wie etwa das Erstellen von Unterrichtsmaterial, z.B. geographischer Karten oder Prüfungsmappen oder das Nähen von Schulkleidung waren weitere Tätigkeiten, die Sarah Lyman zukamen. Sie verrichtete diese zusammen mit einheimischen Frauen und deren Kindern oder den Internatsschülern.

Ihr Mann übernahm neben pastoralen Aufgaben wie Bibelstunden, Predigten und Gottesdiensten im Rahmen des Schulbetriebes auch reguläre Unterrichtsstunden. Weiterhin erteilte er praktische Anleitung sowohl in Tischlereihandwerk und Hausbau bei der Errichtung und Instandhaltung der Missionsgebäude als auch im Ackerbau, der vor allem ab Gründung der Knaben-Internatsschule 1836 von großer Bedeutung für deren Lebensmittelversorgung war (Vgl. Damon 1979: 216f.).

Eine weitere geschlechterspezifische Aufteilung von Tätigkeiten betraf somit den praktischen Unterricht: Hier übernahm Sarah Lyman eher die dem europäischen Geschlechterverhältnis zugeordneten „weiblichen“ Aufgaben der praktischen Schulung etwa in Handarbeit und Nähen; der Missionar Lyman die „männlichen“, handwerklichen und landwirtschaftlichen Bereiche außerhalb des Hauses. Die Unterrichtstätigkeit und die Betreuung der *native schools* waren zwischen Missionar und Missionarsfrau also ergänzend aufgeteilt, in diesem Bereich hatte Sarah Lyman ähnliche Kompetenzen wie ihr Ehemann.

Doch ist festzustellen, dass die Missionarsfrau dem Missionar zwar nach ihren Tätigkeiten, nicht aber in ihrem Status gleichgestellt war. Mit Gründung der *Hilo Boarding School* wurde dieses Verhältnis institutionalisiert, indem Sarah Lyman nun ihrem Ehemann als offiziellem Leitungsorgan der Schule untergeordnet war. Darüber hinaus verschob sich das Tätigkeitsfeld von Sarah mit zunehmender Anzahl eigener Kinder - ab 1840 zog sie sich immer mehr aus dem aktiven Lehrbetrieb zurück.

Sarah berichtet außer dem auch über regelmäßige Besuche bei Einheimischen, bei denen soziale Kontakte gefestigt, Kranke versorgt oder diverse Themen, wie etwa das Tabakverbot, besprochen wurden. Aus ihren Aufzeichnungen geht hervor, dass Sarah diesen Besuchen oft ohne Begleitung ihres Mannes nachging. Schließlich war es auch üblich, Einheimische im Missionshaus selbst zu empfangen (Vgl. Lyman 1979: 196).

Die Missionarsfrau übernahm des Weiteren einen Teil der medizinischen Versorgung vor Ort. Sarah erledigte Krankenbesuche in der näheren Umgebung des Dorfes - wenn Ärzte anwesend waren, assistierte sie bei Operationen. Sie zeigte großes Interesse, ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten in der medizinischen Versorgung zu schulen. Mehrmals bemängelt sie, dass die ABCFM-Mission zu wenig Ärzte aussenden würde. 1835 schreibt sie in einem Brief an ihre Schwester Melissa Joiner, dass lediglich ein Missionsarzt auf fünf Inseln komme und dringend mehr medizinisches Personal benötigt würde, um die Missionarsfamilie und die Einheimischen zu versorgen (Vgl. Lyman 1979: 77). Die medizinische Versorgung war demnach auf den Inseln recht marginal.

Neben der schlechten medizinischen Versorgung hatten die Missionare vor allem in den Jahren zwischen 1830 und 1860 große Schwierigkeiten, Schüler der *Boarding School* zu ernähren. Die Schule musste mehrmals wegen Lebensmittelknappheit vorübergehend geschlossen werden - oder man musste Schüler wieder nach Hause schicken, wie beispielsweise 1841, als es nicht gelang, alle 60 Schüler zu versorgen. Das Budget, das die Missionare zu Verfügung hatten, war begrenzt, der Zukauf von Lebensmitteln teuer (Vgl. Lyman 1979: 111f.).

4.1.2. Selbstdarstellungen als Missionarin und Lehrerin - dominierende Diskurse im Rahmen der Missionsarbeit und des Missionserfolges

Zu Beginn des Aufenthaltes in Hilo - vor allem in den Jahren 1832-1834, in denen Lyman noch keine eigenen Kinder hatte - bestehen ihre Einträge zu einem großen Anteil aus ausführlichen Auflistungen ihrer Tätigkeiten im Missionsalltag, wobei sie sich entsprechend ihres strengen protestantischen Arbeitsethos positioniert (Vgl. Lyman 1979: 40-46). Sie beschreibt akribisch ihren dichten und straff strukturierten Arbeitsalltag, der von diversen Unterrichtseinheiten und Hilfsarbeiten für die Schule sowie dem Besuch der täglichen Bibelstunden ausgefüllt war.

Sarah übernahm während der ersten Jahre eine sehr aktive Rolle im Schulbetrieb der Mission. Ihre eigene Rollenauffassung und Selbstpositionierung im Dienste der Mission während dieser Periode entspricht hauptsächlich der einer Lehrerin. Auffallend sind immer wiederkehrende Erzählungen in den Jahren 1832-1838 über Unterrichtsinhalt- und ablauf, die Schüleranzahl und deren Erfolge, aber auch Enttäuschungen sowie Erörterungen zu neuen Missionsstrategien, die sich vor allem auf den Unterricht in der bereits bestehenden Schulstruktur bezogen (Vgl. Lyman 1979: 40, 48). Sarah Lyman rezipiert und repräsentiert einerseits die zentrale Bedeutung von Bildung gemäß der Missionsziele der ABCFM-Mission, andererseits haben, wie erwähnt, auch für sie persönlich die Schulbildung und die daraus resultierende Leistung einen hohen Stellenwert. Europäische Bildung stand in diesem Kontext für Lyman in direktem Zusammenhang mit der „Zivilisierung“ und „Erziehung zum rechten Glauben“ der einheimischen Bevölkerung. Den Erfolg der Missionsbemühungen „misst“ sie - neben der Anzahl der konvertierten Christen - an den schulischen Erfolgen und den Ergebnissen der Jahresabschlussprüfungen. Die schulischen Leistungen stellen für sie einen Gradmesser der „Christianisierung“ der Hawaiianer dar. Darüber hinaus scheint das Schreiben über diese Tätigkeiten identitätsstiftende Funktion für sie gehabt zu haben, denn innerhalb dieser Bildungs- und Schulnarrative betont sie immer wieder, dass sie erst jetzt erkennen würde, „wie wichtig ihre Arbeit hier ist“ - sie legitimiert dadurch ihre Anwesenheit, Position und Aufgabe.

Besonders in der Anfangszeit ihres Aufenthaltes von 1832-1835 sind ihre Erzählungen in Bezug auf die Missionsfortschritte wegen der geringen Erfolgserlebnisse oft von Frustration geprägt. Es gestaltete sich für die Missionare schwierig, die Schüler, Erwachsene wie Kinder, zum regelmäßigen Besuch des Unterrichts zu bewegen. Daraufhin wurden unterschiedliche Strategien seitens der ABCFM-Missionare entwickelt, wie dieses Problem gelöst werden könnte. Die erste Idee war, sich auf kleinere Klasseneinheiten von besonders fleißigen und interessierten Schülern zu konzentrieren. 1836 wurde dann das Konzept der Kostschule in Form der *Hilo Boarding School* verwirklicht. Gleichzeitig wurden die Missionsbestrebungen durch die vermehrten Kontakte der Hawaiianer zu profanen Repräsentanten der westlichen Welt negativ beeinflusst. Sarah beschreibt sich selbst in Bezug auf ihre Unterrichtstätigkeit oft als erschöpft und hoffnungslos und ihre Arbeit als kräftezehrend und Geduld fordernd. Sie kritisiert die mangelnde Lernbereitschaft und Frömmigkeit der einheimischen Bevölkerung, die sich immer wieder den von ihr pauschal negativ bewerteten, „alten heidnischen Bräuchen“ zuwendete, sobald der Unterricht vorüber war. Im Juni 1833 schreibt sie: *„I am sometimes led to fear that this whole land will again return to the worship of idols.“* (Lyman 1979: 54)

Ab 1835 - sie war bereits Mutter von zwei Söhnen - erwähnt sie vermehrt, dass sie mit der Arbeit als Lehrerin und mit der gleichzeitigen Betreuung ihrer eigenen Kinder überfordert sei, was zusätzlich zu einer größeren Frustration führte. Im März 1835 schreibt sie:

„My school is like a weight pressing me down constantly. When will the churches send out laymen, so that most of the teaching shall not devote on the wives of the missionaries, to neglect of our dear children?“ (Lyman 1979: 76)

Sie bemängelt, dass die ABCFM zu wenig Lehrer, Priester und Ärzte einsetzen würde, um die missionarische Arbeit effektiv durchführen zu können. In einigen Passagen ihres Journals vermerkt sie, dass sie sogar froh sei, von ihren Lehrtätigkeiten befreit zu sein, da sie ein weiteres Kind erwarte. In diesen Passagen spiegelt sich einerseits die persönliche Überforderung durch ihre vielfältigen Verpflichtungen wider, andererseits können sie als Zeichen der Frustration über die negative Missionsentwicklung gedeutet werden. Mit zunehmender Anzahl ihrer eigenen Kinder veränderten sich ihre Unterrichtstätigkeiten.

Vormittags unterrichtete sie nun ihre eigenen Kinder, im Rahmen der Frauentreffen am Nachmittag gab sie Unterricht in Nähen und Handarbeiten. Ab 1840 zog sie sich immer mehr aus dem offiziellen Lehrbetrieb zurück und übernahm dann in späteren Jahren an der *Hilo Boarding School* den musikalischen Unterricht der Schüler. Hilfstätigkeiten wie etwa Näharbeiten für Schuluniformen und sekundäre Betreuungstätigkeiten im Schulbetrieb z.B. als Aufsichtskraft behielt sie bei, soweit es ihre familiären und häuslichen Pflichten zuließen (Vgl. Lyman 1979: 101f.).

4.1.3. Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter

Auffallend ist, dass Sarah Lyman - vor allem während der ersten Jahre ihres Aufenthaltes bis 1837, als sie selbst erst zwei Kinder hatte - selten und dann nur beiläufig ihre häuslichen Tätigkeiten und Aufgaben im „privaten“, häuslichen Bereich erwähnt. Generell finden sich anteilig nur wenig Beschreibungen über Haushaltstätigkeiten wie Kochen, Putzen oder Essenszubereitung innerhalb ihres Alltages auf der Missionsstation, obwohl sie diesen täglich nachging. Aus den Aufzeichnungen geht hervor, dass sie Haushaltshilfen zur Verfügung hatte, die ihren Weisungen unterstanden, doch berichtet sie kaum darüber. Dies weist darauf hin, dass sie ihr Journal bewusst eher den „missionsrelevanten“ Themen widmete, weil sie sich nicht primär über die Rolle der Ehefrau und Hausfrau definiert. 1833 schreibt sie, dass sie jetzt zu wenig Zeit neben der allfälligen Hausarbeit hätte, um selbst studieren und sich weiterbilden zu können. Wenn sich westlicher Besuch auf der Missionsstation aufhielt, vermerkt sie, dass sie jetzt jeden Tag morgens Tee kochen müsse und das Haus sauber zu halten habe, was ihr deutlich missfiel.

Auch Beschreibungen innerhalb ihrer Rolle als Ehefrau bleiben in ihren Texten marginal. Sie berichtet über die Tätigkeiten ihres Ehemannes innerhalb des Missionsbetriebes oder dass dieser erkrankte, doch emotionale Komponenten werden - bis auf vereinzelte Tagebucheinträge aus ihrem ersten Jahr auf Hawaii - nicht erwähnt. So schreibt sie im August 1832: „*A year ago now I saw my husband for the first time. [...] and I am equally as happy as the day I first saw him.*“ (Lyman 1979: 41) Aus weiteren Einträgen geht hervor, dass es Sarah

zu Beginn ihres Aufenthaltes unangenehm war, wenn ihr Mann die Station verließ, um auf mehrtägigen Touren die Schulen der Umgebung zu besuchen; sie erwähnt, sie fühle sich dann einsam. Wenn sie erkrankte oder im Wochenbett lag, war sie oft von schlechtem Gewissen geplagt, denn dann könne sie ihren Mann bei der vielen Arbeit, die zu erledigen war, nicht angemessen unterstützen. Sie definiert anscheinend ihre Rolle als Ehefrau weitgehend in diesem Sinne: als „Gehilfin“ bzw. Helferin ihres Mannes. Wie „glücklich“ Sarah in ihrer Ehe war, lässt sich nicht festmachen, doch berichtet sie in Bezug auf ihren Mann von keinen wesentlichen Diskrepanzen, was auf eine im damaligen Sinn „harmonische“ Beziehung schließen lässt. Lediglich erwähnt sie in höherem Lebensalter, dass ihr Mann durch seine Arbeit nie viel Zeit gefunden habe, sich um seine Kinder zu kümmern, und sie selbst oft mit dieser Situation körperlich und emotional überfordert gewesen wäre (Vgl. Lyman 1979: 155).

Die Beziehung zu ihren acht Kindern stellt sich innerhalb ihrer Erzählungen als liebe- und verständnisvoll dar. So zeigt Sarah Verständnis auch dafür, dass keines ihrer Kinder den Eltern in den Missionsdienst folgte und ließ sie ihre eigenen Wege gehen. Sie betont mehrmals, dass sie stolz wäre, da sie alle „gute Christen“ geworden wären. Einige ihrer Kinder blieben in Hawaii, andere gingen zurück in die Vereinigten Staaten, um dort zu studieren und zu arbeiten. Vor allem zu ihren zwei Töchtern Ellen und Emma scheint Sarah eine innige Beziehung gehabt zu haben. Bildung hatte auch in Bezug auf die eigenen Kinder einen großen Stellenwert für Lyman - so unterstützte sie ihre Töchter dabei, erst eine höhere Schulbildung und ein Studium in den USA zu absolvieren, bevor sie eine eigene Familie gründen. 1846 siedelten im Alter von 11 Jahren zunächst Sarahs ältester Sohn Henry, später auch alle weiteren Kinder nach Honolulu um, um dort eine zentrale Schule zu besuchen. Unter der Trennung von ihren Kindern litt Sarah Lyman besonders. Nach dem tragischen Tod ihres ersten Sohnes David im Jahr 1836 verlor sie auch ihre Tochter Ellen 1868 im Alter von 22 Jahren (Vgl. Lyman 1979: 149).

Des Öfteren erwähnt Sarah, dass die Kinder der Missionare durch die zeitliche Auslastung beider Elternteile oft vernachlässigt würden (Vgl. Lyman 1979: 133). Sie nimmt diese Tatsache allerdings in christlicher Demutshaltung hin, denn die Ziele der Mission und die

Erfüllung der Pflichten standen für Sarah sowie ihren Mann David Lyman grundsätzlich an erster Stelle, auch wenn persönliches Glück und Wohlbefinden darunter litten. Beispielhaft ist in diesem Zusammenhang, dass Sarah 1835 davon absah, mit ihrem erkrankten Sohn David zum Arzt auf die Nachbarinsel Lahaina zu reisen, da sie ihren Mann mit der Arbeit auf der Missionsstation nicht allein lassen wollte (Vgl. Lyman 1979: 76f.).

Bei den Erzählungen über ihre Kinder fällt auf, dass sie kaum über Kontakte bzw. Freundschaften ihrer Kinder zu den hawaiianischen Kindern in Hilo berichtet, da derlei Kontakte von den amerikanischen Missionaren bewusst gering gehalten wurden. Folgendes Zitat belegt die Motivation, die dem zugrunde lag:

„Still our children, after all, are the greatest sufferers, and yet their morals are safer, perhaps, here than they would be in certain circumstances at home, tho’ they would not be if they understood Hawaiian language.“ (Lyman 1979: 133)

Hier zeigt sich, dass jeder Einfluss, den hawaiianische Kultur und Sitte möglicherweise auf die eigenen Kinder haben könnte, als bedrohlich angesehen wurde und nicht erwünscht war. Die bewusste Vermeidung dieses Kontaktes war indes nicht geeignet, die kulturelle Annäherung zwischen den Missionaren und der lokalen Bevölkerung zu begünstigen. Beispiele anderer Missionarsfamilien - siehe unten, die Familien Paton und Diehl - zeigen, dass es oft zu einer Annäherung zwischen den verschiedenen Kulturgruppen führte und sich positiv auf die Mission auswirkte, wenn Missionarskinder in engerem Kontakt zur der lokalen Bevölkerung aufwuchsen (Vgl. Hammel 2012: 120ff.). Im Unterschied zu den genannten Familien finden sich bei Sarah Lyman dementsprechend keinerlei Hinweise auf die Beschäftigung einheimischer Kindermädchen.

4.1.4. Verschiebung der Diskurse - Rückzug vom Öffentlichen ins Private

Während der ersten Jahre ihres Aufenthaltes konzentrieren sich Sarah Lymans Erzählungen auf ihre Aufgaben und persönlichen Arbeitsfelder sowie Erfolge und Misserfolge im Missionsdienst. Ab 1837, mit dem Zuwachs der eigenen Kinder, verschieben sich allerdings

ihre Tätigkeiten wie die Themenbereiche in ihren Selbstzeugnissen, von der offiziellen Beteiligung an der Missionsarbeit hin zu privaten Aufgaben als Mutter und Lehrerin ihrer Kinder. So schreibt sie in den Folgejahren verstärkt über die Entwicklung und die schulischen Aktivitäten und Fortschritte ihrer eigenen Kinder. Ein bestimmter Anteil ihrer Einträge bezieht sich immer noch auf die Fortschritte bzw. Rückschritte in der Missionsarbeit, doch ändert sich die Betrachtungsperspektive, dahingehend, dass sie nun häufiger aus der Sicht eines Beobachters berichtet.

Die Haltung der amerikanischen ABCFM-Missionarinnen, ihre eigenen Kinder von der hawaiianischen Kultur fernzuhalten, war ein Grund dafür, dass die Missionarsfrauen nach der Geburt ihrer Kinder nicht mehr so aktiv wie vorher in die Missionsarbeit integriert waren und eher ihren häuslichen Pflichten nachgingen, wie etwa der Kinderversorgung und der Erziehung (Vgl. Grimshaw 1989: 24). 1853 berichtet Lyman in einem Brief an ihre Schwester, dass ihr Alltag zu einem Großteil davon geprägt war, ihre Kinder zu unterrichten, Haushaltstätigkeiten zu erledigen und zum Gottesdienst zu gehen (Vgl. Lyman 1979: 66).

Parallel zu der in Sarah Lymans Selbstzeugnissen deutlich erkennbaren Verschiebung ihrer Tätigkeiten vom „öffentlichen“ hin zum „privaten“ Bereich gab es ab den 1840ern auch eine Veränderung innerhalb der Missionsentwicklung der ABCFM in ganz Hawaii, die vermutlich ein weiterer Grund für den Rückzug Sarah Lymans aus dem öffentlichen Missionsdienst war (Vgl. Grimshaw 1989: 41). Die ABCFM-Missionarsfrauen waren mit dem Auftrag ins Feld gegangen, das europäisch-bürgerliche Frauenideal, welches Frauen als Hausfrau und Mutter im häuslichen Bereich und im Kontrast dazu die Männer im öffentlichen Bereich, als „Brotverdiener“, ansiedelte, an die hawaiianischen Frauen weiterzugeben. Doch dieses „Angebot“ wurde von den Hawaiianerinnen nur in geringem Ausmaß angenommen, denn diese geschlechterspezifische Arbeitsteilung basierte auf gesellschaftspolitischen und ökonomischen Entwicklungen in Europa und Amerika, die in Hawaii nicht stattgefunden hatten, und sich deshalb nicht verwirklichen ließ (Vgl. Grimshaw 1989: 43f.). Die Hawaiianer kamen in der Zeit ab 1830 - bedingt durch den zunehmenden Sandelholzhandel und den Landverkauf an Investoren - zu wachsendem Wohlstand. Die Lohnarbeit auf den Plantagen wurde hauptsächlich von immigrierten ausländischen Arbeitern wie z. B. von chinesischen

Einwanderern verrichtet - denn die Hawaiianer selbst waren ökonomisch nicht auf Gelderwerb aus Lohnarbeit angewiesen (Vgl. Grimshaw 1989: 43f.). Auch Sarah Lyman erwähnt 1849, dass es schwierig sei, bezahlte Arbeiter zu finden, da die Leute so reich wären, dass sie keine Notwendigkeit sähen, für Geld zu arbeiten (Vgl. Lyman 1979: 125f.).

Die geplante Umerziehung der hawaiianischen Frauen nach „christlich-bürgerlichem“ Vorbild war demnach von wenig Erfolg geprägt, was generell im Laufe der Zeit zu Frustration und Resignation bei den ABCFM-Missionarsfrauen führte und den Rückzug aus der aktiven Missionsarbeit begünstigte. Lediglich in den *boarding schools* blieben die Missionarsfrauen, wie auch Sarah Lyman, teilweise im Schuldienst tätig (Vgl. Grimshaw 1989: 43f.). Diese Unzufriedenheit mit dem allgemeinen Missionsfortschritt und dem Verhalten der Einheimischen sowie mit den immer größeren europäisch-weltlichen Einflüssen, die die Durchsetzung der Missionsziele der ABCFM erschwerten, kann man auch aus Sarahs Selbstzeugnissen herauslesen. Die sich verändernde Gewichtung innerhalb ihrer Erzählungen kann man demnach dahingehend interpretieren, dass sich durch die wachsende Frustration in Bezug auf die Missionserfolge eine Verschiebung der Lebensthemen im Rahmen einer neuen, persönlichen Sinnstiftung vollzog. So legt Sarah Lyman konkret den Fokus ihres Denkens von den erhofften, immer geringer werdenden Erfolgen in der „Heidenmission“ vermehrt auf die realen Erfolge und die Entwicklung ihrer eigenen Kinder, was aus ihrer Sicht ihrem Wirken wieder eine gewisse Sinnhaftigkeit verlieh.

4.1.5. Häusliches und privates Leben - Bedeutung von Haus und Heim

Die Lymans, die im Laufe ihres Aufenthaltes verschiedene Häuser bewohnten, lebten während der ersten Monate in Hilo in einem traditionellen, hawaiianischen Haus. Sarah fühlte sich indes dort nicht sehr wohl, da dies nicht ihren Vorstellungen eines Heims entsprach. 1836 zog die Familie zum ersten Mal in ein Wohnhaus um, das nach amerikanischem Vorbild erbaut wurde. Für Sarah hatte das amerikanische *cottage* einen symbolischen Wert und stand für „Zivilisation“. So schreibt sie 1836: „*It seems like being in a civilized land, to occupy a house built like those inhabited by civilized people.*“ (Lyman 1979:

83) In diesem Sinne hatten auch Hawaiianer, die ein „amerikanisches Haus“ bewohnten, einen gesonderten Status für sie.

In den seltenen Beschreibungen, die man dem häuslichen Leben Sarahs zuordnen kann, nimmt - neben Erzählungen, die ihre Kinder betreffen - vor allem ihr privater Garten eine zentrale Stellung ein. In einigen wenigen Einträgen erlaubt sie sich sogar, ihn als ihr „privates Vergnügen“ zu bezeichnen. Doch diesen Aussagen folgt prompt die Abwertung dieser nicht für die Allgemeinheit nutzvollen Arbeit:

„I try to manage so as not to have it take time which should be devoted to important duties. [...] I am obliged to restrain my feelings and desires or my garden would soon become a snare to me.“ (Lyman 1979: 93)

Doch versucht Sarah die Gartenarbeit dadurch für sich zu legitimieren, dass diese ihre Gesundheit fördern würde. Der innere Konflikt mit dem protestantischen Arbeitsethos, nach dem das Individuum seine persönlichen Interessen der Arbeit zum Nutzen Anderer unterzuordnen hatte, wird hier deutlich. Das protestantisch-christliche Moralgebot, sich keinem „weltlichen“ Vergnügen hinzugeben, ist ein zentrales Motiv in Sarahs Zeugnissen und zeigt sich auf mehreren Ebenen. Dementsprechend schenkt sie der Zubereitung von aufwändigen oder wohlschmeckenden Speisen als „weltlichem Genuss“ wenig Aufmerksamkeit. Ihre Grundhaltung dazu stellt sie wie folgt dar: *„...our food ought to occupy few of our thoughts. I think it very sinful to spend much time or strength in preparing it, or to allow ourselves to partake largely when set before us.“* (Lyman 1979: 58) Sie thematisiert „Nahrung“ vorrangig unter dem Aspekt der Lebensmittelknappheit oder berichtet ihren Angehörigen in der Heimat von den exotischen Speisen der Hawaiianer. Nur selten erlaubt sich Sarah Lyman positiv-sinnliche Beschreibungen über sich selbst - diese stehen dabei stets in einer Verbindung zur Natur. So zeigt sie sich beeindruckt und bewegt von der Landschaft oder diversen Naturschauspielen oder erzählt begeistert von ihrem Hausgarten.

4.1.6. Persönliche Herausforderungen

Vor allem während der ersten Jahre schreibt Sarah darüber, dass sie ihre Familie in den USA sehr vermisse. Es war ihr bewusst, dass sie diese nie wieder sehen würde. Briefkontakt zu Verwandten in der Heimat war nur durch das einmal im Jahr eintreffende Missionsschiff möglich, dieser sehr spärliche Briefwechsel nahm dennoch einen hohen Stellenwert für sie ein. Sie litt oft an Heimwehgefühlen bis hin zu - so meine ich - depressiven Verstimmungen. Diese ertrug sie jedoch aufopferungsvoll und betont die besondere Wichtigkeit ihrer Aufgabe im Dienste der Mission (Vgl. Lyman 1979: 65f.). Auch die Todesfälle ihrer eigenen Kinder, Krankheitsfälle innerhalb der Familie oder Bedrohungen durch Naturgewalten versteht sie als Opfer bzw. als göttliche Prüfungen, die ihr persönlich auferlegt wurden. So versucht sie, diese teils traumatischen Erfahrungen mithilfe ihrer religiösen Vorstellungswelt sinnhaft in ihr Leben zu integrieren.

4.1.7. Umwelt und Naturbeschreibungen

Die Auseinandersetzung mit veränderten Umweltbedingungen und dem Sarah zunächst fremden Lebensraum spielt auch in den Selbstzeugnissen eine markante Rolle. Neben sehr positiven Beschreibungen von Landschaft oder beeindruckenden Naturschauspielen beinhalten ihre Erzählungen auch die negativen Aspekte, die das Leben unter ungewohnten klimatischen Bedingungen oder bedrohliche Naturgewalten mit sich brachten. Naturschauspiele - unabhängig davon, ob sie diese als bedrohlich, ästhetisch oder auch fasziniert darstellt, deutet sie stets in einem religiösen Zusammenhang, entweder als „Beweis für Gottes Größe“ oder im Sinne eines „Göttlichen Plans“.

Sarah zeigt sich begeistert von Landschaft und Fauna der Inseln. Auf ihren seltenen Ausflügen und Reisen privater Natur beschreibt sie immer wieder die verschiedenen Pflanzen und die eindrucksvolle Kulisse mit Attributen wie „*wild and romantic*“ (Lyman 1979: 42). Ihr naturwissenschaftliches Interesse spiegelt sich auch in detaillierten Beschreibungen der vulkanischen Aktivitäten des *Mauna Kea* und *Mauna Loa* wider, außerdem hielt sie

Tätigkeiten von anwesenden Forschungsreisenden akribisch in ihrem Journal fest. Sie selbst begann 1833, wohl aus persönlichem Interesse, systematische Aufzeichnungen über seismische Aktivitäten in ihrem „Hawaiian Earth Quake Diary“ (Wyss/Koyanagi/Cox 1992) zu notieren.

Auffallend ist in ihren Beschreibungen, dass sie versucht, die Eindrücke der ihr fremden Natur und Umwelt mit ihren Erinnerungen an die Landschaft der alten Heimat in Nordamerika in Relation zu setzen. Auf dieser Ebene findet zu Beginn ihres Aufenthaltes zunächst eine Abgrenzung, in späteren Textpassagen dann durchwegs eine Annäherung und Identifikation mit der neuen, „fremden“ Heimat statt.

Negative, von Angst geprägte Erzählungen betreffen meist lebensbedrohliche Situationen, die durch Hurrikans, Sturmfluten, Tsunamis, Erdbeben oder Lavaströme in unmittelbarer Nähe von Hilo eine sehr reale Bedrohung darstellten. Durch diese Naturphänomene kam es auch zu einer immer wiederkehrenden Beeinträchtigung des alltäglichen Lebens und der Missionsarbeit. In diesen Beschreibungen steht die Deutung im Sinne einer göttlichen Fügung oder einer von Gott auferlegten Prüfung im Vordergrund. So werden materielle wie persönliche Verluste, Schwierigkeiten und Herausforderungen in einem religiösen Sinne gedeutet und in das Verständnis von Welt integriert. Dem Ausgeliefertsein an diese nicht beeinflussbaren Gewalten wird mit einer verstärkten Hinwendung zu Gott als übergeordnetem Beschützer entgegnet. Dieses Schema lässt sich auch in Bezug auf die oft gefährlichen Schiffsreisen erkennen. Je bedrohlicher dabei der Zustand empfunden wird, desto stärker tritt in den Erzählungen der religiöse Duktus hervor.

4.1.8. Klima und tropische Krankheiten

Die - im Vergleich zur Heimat - drastisch verschiedenen klimatischen Verhältnisse sowie die marginale Gesundheitsversorgung stellten für Sarah Lyman und ihre Familie in vielerlei Hinsicht eine Herausforderung dar. So bedeutete das regnerisch - feuchte Klima, das in Hilo herrscht, eine große Beschwerneis des alltäglichen Lebens und hatte negative Auswirkungen

auf die Gesundheit. Ihr eigener Gesundheitszustand und die körperliche Befindlichkeit ihrer Familie, die als ständiges Auf und Ab beschrieben werden, beschäftigen sie regelmäßig und stellen für sie einen kräfteraubende Dauerbelastung dar. Ein großer persönlicher Schicksalsschlag war der Verlust ihres ersten Sohnes David, der im Alter von zweieinhalb Jahren an Cholera Infantum verstarb. Sie nahm auch diesen Schicksalsschlag mit einer Hinwendung zum Glauben hin - dazu schreibt sie 1836:

„This has been a sad day to us, but he who came to bind up the broken hearted has poured balm into our wounded spirits. „What I do thou knowest not now, but thou shalt know here after.“ [...] We have mingled our tears when talking together of our dear departed child, and we pray that this solemn providence may have a sanctifying influence upon us.“ (Lyman 1979: 88)

Verminderte Leistungsfähigkeit durch Erkrankungen ihrerseits geht meist einher mit Schuldgefühlen und schlechtem Gewissen, da Sarah dann nicht in der Lage war, ihre Arbeit nach ihren Vorstellungen zu erledigen. Der puritanische, von Fleiß, Leistung und Opferbereitschaft geprägte Arbeitsethos, der einen wesentlichen Bestandteil ihrer Identität darstellt, wurde in diesen Situationen zum starken persönlichen Antrieb, sich schnell wieder zu erholen. Dies gilt auch für die im Wochenbett verbrachten Zeiten, als sie nach Mitteln und Strategien suchte, dieses möglichst schnell wieder verlassen zu können. Zwar schildert sie 1836 in ihrem Journal die Angewohnheit, nach Sonnenaufgang noch eine halbe Stunde im Bett zu verbringen, weil sie oft sehr ermüdet war. Schuldbewusst gewöhnte sie sich diesen „Luxus“ jedoch wieder ab, nachdem sie den „Moral Reformer“, eine christliche Schrift, gelesen hatte, die die Wichtigkeit persönlicher Disziplin betont (Vgl. Lyman 1979: 91).

4.2. Kontakte und soziale Netzwerke im Verlauf

Sarah Lymans soziale Kontakte bezogen sich außerhalb ihrer Familie vor allem auf die einheimische Bevölkerung vor Ort, weltliche Repräsentanten der westlichen Welt wie Forschungsreisende, Händler oder Seeleute, die Missionsgeschwister und indirekte Kontakte durch den Briefwechsel mit ihrer Familie und Freunden in der Heimat. Vor allem bei Erzählungen über Gruppen, die sie als ihr „fremd“ wahrnimmt - wie Hawaiianer oder

europäische und amerikanische Siedler, Händler oder Beamte - verwendet sie spezifische inhaltliche wie sprachliche Formulierungen, anhand derer sich eine bestimmte innere Haltung zeigt bzw. ein Interpretationsschema sichtbar wird. Im folgenden Abschnitt sollen vor allem diese Selbst- und Fremdrepräsentationen verdeutlicht werden sowie die Verschiebung der Kategorien des „Eigenen“ und „Fremden“ bzw. der Ein- und Ausgrenzungen in unterschiedliche Gruppenkategorien im Verlauf ihres Aufenthaltes aufgezeigt werden.

4.2.1. Betrachtung der Einheimischen - Dominante Diskurse und Kategorien

Das Bild der hawaiianischen Bevölkerung, das in Sarah Lymans Texten repräsentiert wird, ist von verschiedenen eurozentrischen Begrifflichkeiten, Vorstellungen und Diskursen des 19. Jhdt. geprägt, sowie von einer im Zeitverlauf sich inhaltlich wandelnden sprachlichen Ein- und Ausgrenzung in die Gruppen der „Christen“, „Heiden“ oder „Wilden“.

In Honolulu traf sie 1832 einerseits auf Angehörige des hawaiianischen Adels, andererseits auf das „gemeine“ Volk. In ihren Beschreibungen und Wahrnehmungen der unterschiedlichen sozialen Schichten lassen sich ganz bestimmte Zuschreibungen finden. Die Adligen werden von ihr mit positiven Attributen als edel, gebildet oder zivilisiert beschrieben. So bezeichnet sie einige der *High Chiefs* und Mitglieder der Königsfamilie als „*men of intelligence*“ (Lyman 1979: 29). Sie bemerkt deren vorbildliches, „zivilisiertes“ Verhalten im Sinne des europäischen Männerideals, doch sind ihre Beschreibungen deutlich vom eurozentrischen Konstrukt des „Edlen Wilden“ gefärbt. Die weiblichen Vertreterinnen des Adels betrachtet sie hingegen mit einer gewissen Distanz und Skepsis, da sich diese ihrer Ansicht nach nicht dem bürgerlich-europäischen Frauenideal entsprechend verhielten.

Die „gemeine“ Bevölkerung beschreibt sie wiederholt mit dem Attribut „*poor*“ (Lyman 1979: 29). Zum einen verwendet sie diesen Ausdruck hinsichtlich der von ihr imaginierten Bedürftigkeit der Hawaiianer in Bezug auf europäische zivilisatorische Werte wie Kleidung und Hygiene: „*Poor creatures how I pity them as I see them almost entirely destitute of clothing, all my sympathy of my soul are awaked for them.*“ (Lyman 1979: 28) In späteren

Jahren verwendet sie dieselbe Formulierung in Bezug auf die gesamte hawaiianische Bevölkerung, da sie diese nunmehr als „Opfer“ der aus ihrer Perspektive negativen Einflüsse betrachtet, die der Kontakt mit weltlichen Repräsentanten der westlichen Welt mit sich brachte.

Vor allem in den ersten drei Jahren, die sie in Hilo verbrachte, sind fast sämtliche Einträge, die sich mit der einheimischen Bevölkerung beschäftigen, negativ konnotiert. Die Missionserfolge in der Schule sowie im Bekehrungswerk blieben aus, auch die allgemeine Lebensführung der *natives* bemängelt sie als unmoralisch. Dass alle hawaiianischen Familienmitglieder gemeinsam in einem Raum schliefen, war für sie „die Wurzel allen Übels“; die Häuser der Einheimischen bezeichnet sie als „armselige Hütten“. Anlässlich eines Besuchs im Dorf beschreibt sie 1832 erschüttert die „erbärmlichen“ hygienischen Verhältnisse und den dadurch schlechten gesundheitlichen Zustand der Bevölkerung. Sie notiert, dass dieser Anblick ihr das Herz zerreißen und ihre Arbeit hier so wichtig machen würde, denn *„the awful stupidity which everywhere prevails among the people, is enough to call forth the sympathies and prayers of all who have an interest at the throne of grace. Like brutes they live, like brutes they die.“* (Lyman 1979: 45) Die Tatsache, dass die zahlreichen, bislang unbekanntes Krankheiten, die die Bevölkerung Hawaiis innerhalb weniger Jahrzehnte dahinraffen sollten, von den Europäern eingeschleppt wurden, reflektiert sie zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Das Übel lag ihrer Meinung nach an der „unmoralischen und unwissenden“ Lebensweise der Hawaiianer - in diesen Aussagen wird deutlich der missionarische und zivilisatorische Auftrag sichtbar, durch den sie sich in starkem Maße legitimiert sah: Die Pflicht der „Errettung der Seelen“ der *„poor natives“* (Lyman 1979: 29).

Bis 1836 rechtfertigt sie wiederholt die Tätigkeit der Mission, indem sie deren Notwendigkeit mit Erzählungen über Einheimische korreliert, die die verbotenen alten Bräuche und Traditionen weiterführten. Lyman operiert mit den abwertenden Bezeichnungen *„foolish“*, *„simple“* und *„evil“*, wenn sie über Einheimische spricht, die sich den alten Traditionen wieder zuwenden - sie lehnt jegliches Verhalten, das nicht ihrem Verständnis von christlicher Moral entspricht, kategorisch ab (Vgl. Lyman 1979: 61, 62, 64, 75). Auf der sprachlichen Ebene bleiben die beschriebenen Menschen stets eine unbestimmte Gruppe von *„people“*. Rituelles, kulturelles sowie alltagsweltliches Verhalten gemäß der einheimischen Traditionen

bezeichnet sie als „*former foolish customs*“ (Lyman 1979: 61) und hofft auf einen Wandel der Menschen im Zuge des Missionswerkes: „*When will this people cease to do evil and learn to do well!*“ (Lyman 1979: 62), schreibt sie dazu 1833. Innerhalb dieser Kategorie führt sie Beispiele wie Hula, Tatauierungen, das Ausschlagen der Vorderzähne bei Männern sowie andere Rituale wie etwa das Trinken von *Cava* an. Eine ihrem Verständnis nach besonders unnütze, dumme und gefährliche „Freizeitbeschäftigung“, bei der die Leute ihre Zeit vergeudeten, stellt das Surfen dar: „*It is too much practised at the present day, and is the source of much iniquity, inasmuch as it leads to intercourse with the sexes without discrimination.*“ (Lyman 1979: 63f.) Diese Aussage spiegelt auch die Vorstellung der ABCFM-Missionare wider, die europäisch-amerikanischen Geschlechterverhältnisse in der traditionellen hawaiianischen Gesellschaft einführen zu müssen.

Der Grad der „Zivilisiertheit“ der Einheimischen wird von Sarah an äußerlichen Aspekten wie der Kleidung, der Art der Häuser, der Bildung und der Fertigkeit in englischer Sprache definiert. So stellt für sie das Tragen europäischer Kleidung generell ein Merkmal der „Zivilisiertheit“ dar - im Gegensatz dazu ist Nacktheit oder in ihren Augen unangemessene Kleidung ein Marker der „Unzivilisiertheit“ und „Wildheit“. Ihre Kategorien beziehen sich demnach nicht primär auf innere Werte, sondern häufig auf das äußerliche Erscheinungsbild sowie auf bestimmte Verhaltensnormen. Eine weitere Kategorie, die sie mit „Zivilisiertheit“ in Bezug auf die einheimische Bevölkerung anwendet, ist der Bildungsgrad. So beschreibt sie Einheimische, die die englische Sprache beherrschen, als „*intelligent*“.

Als amerikanische Frau des frühen 19. Jhdts. war sie sozial, kulturell sowie religiös von den damals vorherrschenden Geschlechterrollen der amerikanischen Gesellschaft geprägt. Die als „natürlich“ konstruierte Rolle der Frau als Repräsentantin des Heim - und Familienlebens - gekoppelt an das von der Erweckungsbewegung initiierte neue Selbstverständnis der Frauen, sich aktiv im Rahmen von christlich-sozialer Arbeit an der Verbesserung der Gesellschaft beteiligen zu sollen - hatte besonderen Einfluss auf die Frauen, die sich innerhalb der „Heidenmission“ engagierten (Vgl. Grimshaw 1989: 21f.). Nichtchristliche Kulturen beurteilten sie mit dem Maßstab der eigenen strengen moralischen Vorstellungen und Verhaltensnormen:

„Emerging from their own small worlds, sustained by both religious and national enthusiasm, they were innocent of notions of cultural relativism and prepared to designate every deviance from their own moral values as sinful, abroad no less than at home. When they reached their Polynesian destination it was inevitable that they would interpret what they saw within the set of cultural beliefs so deeply a part of their own identities.“ (Grimshaw 1989: 22)

4.2.2. Betrachtung der Einheimischen im Wandel - Verschiebungen sprachlicher Kategorien

Zu einer veränderten Sichtweise und ersten positiven Äußerungen in Bezug auf die einheimische Bevölkerung kommt es innerhalb ihrer Aufzeichnungen erstmals 1834/1835, als Sarah bereits zweieinhalb Jahre in Hawaii verbracht hatte und ernsthaft erkrankte, woraufhin Einheimische sie und ihre Familie mit Essen versorgten. Dies begreift Sarah einerseits als rührenden Akt der Nächstenliebe, andererseits erklärt sie das Verhalten der Einheimischen mit göttlicher Einflussnahme und schreibt: *„The Lord opens the hearts of the people...“* (Lyman 1979: 72). Dennoch markiert dies innerhalb ihrer Selbstzeugnisse eine Annäherung und einen Wandel des „Sprechens“ über die einheimische Bevölkerung, welche sich in den folgenden Jahren deutlich in ihren Betrachtungen fortsetzen. Auf der sprachlichen Ebene zeigt sich diese Annäherung durch die Erwähnung von Namen einzelner Einheimischer. So berichtet sie: *„I had quite an interesting conversation with Bartimea...“* (Lyman 1979: 76), wahrscheinlich einem Assistenten ihres Mannes. Dieser schilderte ihr die traditionellen Glaubensvorstellungen und den Schöpfungsmythos der Hawaiianer. In dieser Textpassage beschreibt Sarah *Bartimeas* Erzählungen - im Gegensatz zu früheren Äußerungen über die traditionelle Kultur - neutral und interessiert. Zu dieser veränderten Sichtweise kam sie meiner Ansicht nach auch deswegen, weil sie gewisse Ähnlichkeiten in den christlichen und hawaiianischen Glaubensvorstellungen finden zu können meinte - vor allem in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte, die aus ihrer Sicht der biblischen Genesis ähnelte (Vgl. Lyman 1979: 76). Auch das Mitgefühl, dass ihr und ihrer Familie nach dem Tod ihres Sohnes David 1836 entgegengebracht wurde, dürfte zu einer menschlichen Annäherung ihrerseits an die hawaiianische Bevölkerung beigetragen haben. Sie beschreibt den Empfang durch

Erwachsene und Schüler am Strand von Hilo nach ihrer Rückkehr aus Lahaina, wo ihr Sohn verstorben und bestattet worden war, folgend:

„The children and many of the people assembled at the landing place to meet us, and when we landed we found them all in tears [...]. Chairs were brought for us and we all set down and wept together.“ (Lyman 1979: 89f.)

Bereits im Jahr 1835 zeigen sich in ihren Selbstzeugnissen Verschiebungen der Themenbereiche in Bezug auf die einheimische Bevölkerung, von durchwegs negativen zu eher positiv besetzten Erzählungen. Ab 1837 bemerkt sie für einige Zeit parallel dazu einen gewissen Erfolg der Missionsbestrebungen anhand steigender Konvertitenzahlen. Im November 1837 verzeichnet sie 37, im Jänner 1838 104, im Juni 1838 600 und im August desselben Jahres bereits 1700 neue Kirchenmitglieder. Sarah äußert sich erfreut, dass die Mission anscheinend endlich Erfolg zeige und spricht in diesem Zusammenhang über die konvertierten Hawaiianer als *„our good people“*, die sie nun in die Gruppe der *„christlichen Gemeinschaft“* miteinschließt (Lyman 1979: 110). Allerdings sollten sich diese positiven Tendenzen in der Missionsentwicklungen nicht fortsetzen, auch weil der Einfluss europäischer und amerikanischer Investoren auf die hawaiianische Regierung zunahm - dies verurteilt Sarah als massive Bedrohung für die hawaiianische Bevölkerung und die Ziele der Mission.

4.2.3. Die „neuen Fremden“ und die „neuen Heiden“

Neben diesen Verschiebungen im Schreiben über die hawaiianische Bevölkerung berichtet Sarah ab den 1840er Jahren immer häufiger über westliche Seefahrer und Forschungsexpeditionen sowie Händler, Unternehmer und Siedler, die sich ab dieser Zeit vermehrt in der Region aufhielten oder ansiedelten. Sie bezeichnet diese Gruppe von nicht aus Hawaii Stammenden als *„foreigners“* (Lyman 1979: 124). Der zunehmende Kontakt der Einheimischen zu profanen Vertretern der westlichen Welt - die zwar aus christlich geprägten Kulturen stammten, sich meist aber nicht christlicher Moral entsprechend verhielten - beschäftigt Sarah häufig. Die Einfuhr von Alkohol, Landverkäufe seitens der Einheimischen an

Siedler und insbesondere die sexuellen Beziehungen der einheimischen Frauen zu Seefahrern hatten für sie einen enorm negativen Einfluss auf die „Frömmigkeit“ und die „Zivilisierung“ der Hawaiianer; sie stellt dies als eine weitere Versuchung und Bedrohung für die einheimische Bevölkerung dar. So beschreibt sie wiederholt das Verhalten der Seeleute recht kritisch, wie hier im Jahre 1841:

„Seamen are a most hopeless class of men, powerful engines in the hands of Satan - doing far more to retard the work of the Lord than we are to advance it.“ (Lyman 1979: 106) *„Licentiousness and drunkenness are their besetting sins, and most of them are profane in the extreme. Now the world never will, never can be converted, till Seamen are brought in, for they are exerting an influence on every habitable part of the Globe, and at present it is a most pernicious, deadly influence. When they are converted the missionary work will go forward.“* (Lyman 1979: 113f.)

Auch das vermehrte Auftreten von Krankheiten, die die Bevölkerung Hawaiis über die Jahre stark dezimieren sollten, erkennt sie nun als negativen Aspekt, den dieser Kulturkontakt mit sich brachte. Vermehrt schreibt sie darüber, dass sie und ihr Mann versuchten, Kontakte zu den Seeleuten zu schließen und auch diese für die christliche Lehre und Moral zu begeistern. Die Seeleute und Kapitäne, die der christlichen Mission meist recht distanziert gegenüberstanden, wurden von den Missionaren regelmäßig auf die Missionsstation eingeladen, um die gegenseitige Skepsis zu vermindern, was indes nur in geringem Ausmaß gelang. Sarah notiert wiederholt, dass die Siedler und Seefahrer nur selten zum englischen Gottesdienst erschienen und sie nicht fassen könne, wie ungläubig die meisten dieser „foreigners“ waren. 1851 schreibt sie über die Gesamtsituation der hawaiianischen Bevölkerung und die sich verändernden Strukturen in der Gesellschaft in einem Brief an ihre Schwester:

„ ...Health, peace and prosperity pervade the land. Still, there is probably no increase among the native population. But foreigners are increasing on some of the islands and are establishing themselves on farms. Chinese laborers are coming in, in considerable numbers, and as they marry native wives, half cast children will be multiplying.[...] They are industrious and enterprising. But they are as ignorant of true religion, as the veriest heathen in a heathen land and are like to remain so, for ought I know.“ (Lyman 1979: 128f.)

Innerhalb der Gruppe der „*foreigners*“ beschäftigen Sarah Lyman auch mehr und mehr die neuen „Heiden, Unzivilisierten oder Barbaren“, die sich als Arbeitsmigranten oder als Kaufleute in Hawaii niederließen. Dies waren vornehmlich chinesische Einwanderer, die auf den hawaiianischen Plantagen arbeiteten. 1865 beschreibt sie chinesische Arbeiter einer Zuckerrohrplantage folgend: „*They appear more uncivilized than the natives [...] It is sad to think of their condition. I can almost say „Like brutes they live, like brutes they die“.*“ (Lyman 1979: 145f.). Exakt diese Formulierung hatte sie 33 Jahre zuvor in Bezug auf ihre Einschätzung der *natives* verwendet. Die Gruppe derjenigen, die sie als „Barbaren“ bezeichnete, verändert und erweitert sich nun und schließt auch die chinesischen Arbeitsmigranten ein, die sie als noch „unzivilisierter“ als die „*natives*“ bezeichnet. Ich meine auch zu erkennen, dass sie innerhalb der Gruppe der „*foreigners*“ vor allem die ungläubigen Seefahrer - obwohl sie diese nicht dezidiert als solche bezeichnet - nunmehr im Kontrast zu den Einheimischen als die neuen „Unzivilisierten“ und zu bekehrenden „Heiden“ verstand. So lässt sich eine Verschiebung der Missionsbestrebungen von den Hawaiianern auf die eigene ethnische Gruppe amerikanischer und europäischer Händler und Siedler sowie auf chinesische Arbeitsmigranten erkennen. Ab den 1840ern zeichnet sich ein stagnierender Missionsstatus innerhalb der hawaiianischen Gesellschaft ab, den Sarah zu einem großen Teil durch die negativen Einflüsse der „*foreigners*“ zu erklären versucht. Die Hawaiianer werden aus ihrer Perspektive von „Wilden“ und „Unzivilisierten“ zu „Opfern“, die sich aufgrund dieses von außen kommenden, negativen Einflusses vom „rechten Glauben“ abwendeten. Es ist bekannt, dass die Missionsbestrebungen der ABCFM vor allem am Widerstand der weißen Händler und Siedler gescheitert sind - die Verschiebungen von Äußerungen in Sarahs Selbstzeugnissen können zumindest teilweise auf diese Entwicklungen zurückgeführt werden (Vgl. Jaspers 1972: 138-143).

4.2.4. Solidarisierung mit den Hawaiianern und Distanzierung von der Gruppe der „*foreigners*“

Die veränderte Rezeption der einheimischen Bevölkerung als „passive Opfer“ der „Weißen“ geht einher mit einer Solidarisierung mit den Hawaiianern und führt zu Ablehnung und

Abgrenzung gegenüber bestimmten Gruppen, die ursprünglich aus ihrem eigenen Kulturkreis stammten. So lehnt sie die politische Einflussnahme der europäischen und amerikanischen Politik- und Wirtschaftsvertreter auf die hawaiianische Regierung ab. 1855 schreibt sie in einem Brief an ihre Schwester über die aktuelle politische Lage, dass der neue König *Kamehamea IV.* vorerst die Bestrebungen der Amerikaner, Hawaii zu annektieren, vereitelt habe und beurteilt dies sehr positiv:

„Great efforts have been made to bring about that event and many of our foreign residents as well as Californians have confidently expected that it would take place. Hundreds in California were ready to squat themselves on the soil, and were only waiting to hear that the Stars and Stripes waved over the islands. For the sake of the poor natives I am heartily glad they are disappointed. They are the rightful owners of the soil and I do not like the idea of their being supplanted by wicked and designing men....“ (Lyman 1979: 135)

In einem ihrer letzten Briefe an eine alte Freundin in den USA schreibt Sarah Lyman 1884 ernüchert über die Entwicklungen in der langen Zeit seit ihrer Ankunft in Hilo:

„The foreign community around us is small, but we have some very nice families, families of culture and refinement, and we have most excellent preacher for a pastor (and his wife is a gifted women. Our congregation does not often exceed 75, and yet we pay our pastor \$ 1300 a year.) We are thankful that we enjoy such good religious privileges, and yet my heart is sad when I reflect upon the changes that have occurred since we came here. [...] Adverse influences have constantly increased....The vice of christian civilization engrafted on to heathenism have made sad havoc among the natives here as well as among those of other Isles in this great wide sea....“ (Lyman 1979: 171)

Die politische Entwicklung Hawaiis ist während ihres gesamten Aufenthaltes regelmäßig Thema ihrer Aufzeichnungen. Anhand der Zusammensicht ihrer Beschreibungen gewinnt man einen guten Eindruck, wie schnell und nachhaltig sich der Wandel der hawaiianischen Gesellschaft innerhalb von 50 Jahren unter verschiedensten Einflüssen der westlichen Welt vollzogen hatte.

5. Margaret Whitecross Paton - Vanuatu - Kontextanalyse und Quelleneinführung

Dieses Kapitel dient der Kontextualisierung der Selbstzeugnisse von Margaret Whitecross Paton (geb. 1841 in Prestonpans/Edinburgh; gest. 1905, in Kew, Victoria/Australien) (Vgl. Mückler 2010: 229). Dabei sollen die historischen und politischen Verhältnisse sowie die Missionsentwicklung auf Vanuatu im ausgehenden 18. und im 19. Jhdt. in einem größeren Kontext dargestellt werden. Es folgt eine Einführung in die Selbstzeugnisse und eine Rekonstruktion der Biographie von Margaret Whitecross Paton sowie eine Skizzierung ihres Missionsaufenthaltes auf der Insel Aniwa von 1865 - 1881 anhand ihrer Selbstzeugnisse und der Autobiographie ihres Mannes John Paton.



Abb. 2: Die Familie Paton (Paton Whitecross 1894: Abbildung ohne Seitenangabe).

5.1. Historische Kontextanalyse

Der Inselstaat Vanuatu, die ehemaligen „Neue Hebriden“, ist eine Inselgruppe Melanesiens, die im Südwestpazifik liegt und aus etwa 80 Inseln besteht (Vgl. Joosten 1987: 7f.). Aniwa ist eine der kleineren Inseln und bildet mit den Inseln Erromango, Aneityum, Futuna und Tanna den südlichsten Teil der Inselkette. Aniwa ist geologisch betrachtet eine flache Atollinsel und hat eine Landfläche von nur ungefähr 10km², ihr höchster Punkt liegt lediglich 42 m über dem Meeresspiegel (Vgl. Capell 1958: III).

5.1.1. Die Insel Aniwa aus der Inselgruppe Vanuatu

Der Inselstaat Vanuatu, die ehemaligen „Neue Hebriden“, ist eine Inselgruppe Melanesiens, die im Südwestpazifik liegt und aus etwa 80 Inseln besteht (Vgl. Joosten 1987: 7f.). Aniwa ist eine der kleineren Inseln und bildet mit den Inseln Erromango, Aneityum, Futuna und Tanna den südlichsten Teil der Inselkette. Aniwa ist geologisch betrachtet eine flache Atollinsel und hat eine Landfläche von nur ungefähr 10km², ihr höchster Punkt liegt lediglich 42 m über dem Meeresspiegel (Vgl. Capell 1958: III).

5.1.2. Traditionelle Gesellschaft und religiöse Vorstellungswelten Melanesiens

Da Melanesien von einer immensen ethnischen und kulturellen Vielfalt geprägt ist und zur damaligen Zeit eine große Vielfalt an Sprachen und politischen Systemen aufwies, ist es schwierig, einen einheitlichen, allgemeingültigen Überblick über die traditionelle Gesellschaft dieser Region sowie im Speziellen Vanuatus zu geben (Vgl. Joosten 1987: 10f.).

Generell kann gesagt werden, dass die traditionellen Gesellschaften Melanesiens in relativ kleinen politischen Einheiten, mit geringer bzw. ohne soziale Schichtung organisiert waren; die soziale Struktur, Eigentumsverhältnisse und ökonomische Produktionsweisen waren von Verwandtschaftsbeziehungen bestimmt (Vgl. Kolonovics 2001: 19f.).

Die Dorfgemeinschaften bestanden jeweils aus mindestens einem *clan* (Vgl. Hirschberg 1999: 71) oder auch mehreren dieser Sippenverbände, die untereinander eine exogame Heiratsordnung hatten - eine Hochzeit erforderte die Übergabe eines Brautpreises an den brautgebenden *clan* (Vgl. Joosten 1987: 18). Die Bevölkerung Melanesiens lebte im 19. Jhdt. von Subsistenzwirtschaft in Form von Ackerbau, Schweinezucht und - je nach Möglichkeit - Fischfang. Neben dem Gartenbau, der die Hauptversorgung mit Lebensmitteln leistete, war die Schweinezucht ein wesentlicher Bestandteil des ökonomischen Systems. Schweine stellten neben Muschelgeld eines der wichtigsten Tauschmittel dar, waren Prestigeobjekte und wesentliches Opfertier bei Zeremonien und Rangerhöhungsfesten des sogenannten *big man* (Vgl. Joosten 1987: 12ff.). Soziale Struktur, Eigentumsverhältnisse und ökonomische Produktionsweisen waren von Verwandtschaftsbeziehungen bestimmt; üblich waren geschlechtliche Arbeitsteilung, Statusunterschiede unter Männern sowie nach Geschlecht und Alter, wobei Frauen zumeist den Männern untergeordnet waren. Es gab Gemeinbünde und Geheimwissen, deren Teilhabe meist den Männern vorbehalten war - allerdings oblag die ökonomische Akkumulation den Frauen, denn diese waren in der Regel für Gartenbau und Schweineaufzucht zuständig (Vgl. Mückler 2009: 69; Kolonovics 2001: 19f.).

Innerhalb der verschiedenen politischen Organisationsformen Melanesiens findet man einerseits die für melanesische Gesellschaften typische Führerschaft in Form eines oder mehrerer *big man* - diese Führungspositionen wurden aufgrund persönlicher Verdienste erworben. Andererseits gab es auch Häuptlingstümer, in denen das Amt des *Chiefs* weitervererbt wurde. Dabei wiesen die melanesischen Häuptlingstümer im Vergleich eine geringere hierarchische Struktur auf als die der polynesischen Gesellschaften, welche durch eine erheblich komplexere soziale Schichtung geprägt waren. Nebeneinander existierten auf den Inseln Vanuatus Systeme sowohl mit patrilinearer als auch matrilinearere Deszendenzregelung (Vgl. Kolonovics 2001: 20, 132). Die traditionelle Gesellschaft der Insel Aniwa richtete sich vorwiegend nach matrilinearere Deszendenz, dies betraf auch die Vererbung der Häuptlingswürde (Vgl. Capell 1958: 4, 8).

Die Religion der Melanesier war von Geisterglauben und Ahnenkulten geprägt, die regional sehr unterschiedliche Formen hatten. Sämtliche Bereiche des Lebens wurden innerhalb eines

holistischen, magisch-religiösen Weltbildes gedeutet, so wurden etwa Naturkatastrophen, Krankheiten und Todesfälle einem erbosten Ahnen oder Gott zugeschrieben, der durch Opferhandlungen und Gebete wieder besänftigt werden musste (Vgl. Joosten 1987: 17). Von den Missionaren wurden die Melanesier deshalb nicht nur als „Heiden“, sondern auch als sehr abergläubisch bezeichnet. Wie im gesamten pazifischen Raum lag der Vorstellungswelt der Melanesier der Glaube an die magische, göttliche Kraft oder Macht des *mana* zugrunde. *Mana* hatte seinen Ursprung von Göttern oder Ahnen, allerdings konnte jeder Mensch *mana* beispielsweise durch seine Abstammung besitzen oder durch Verdienste erwerben - aber auch wieder verlieren. Tiere sowie leblose Gegenstände wie Steine, Angelhaken, Gewehre etc. konnten ebenfalls mit *mana* ausgestattet sein. Besaß ein Mensch *mana*, war ihm Glück, Erfolg, Reichtum und Gesundheit sicher. Diese magische Vorstellungswelt war hinsichtlich der Betrachtung der Missionare in Ozeanien von großer Bedeutung, denn auch diese konnten nach dem Glauben der Einheimischen über *mana* verfügen, z.B. durch den Besitz mächtiger Gegenstände wie Waffen oder Werkzeuge, denen *mana* zugeschrieben wurde (Vgl. Kolonovics 2001: 19f.).

5.1.3. Kontakte mit Europäern in Vanuatu ab dem 19. Jhdt.

Auf Vanuatu waren es vor allem britische Sandelholzhändler und später die *Blackbirder*, die - nach den ersten Entdeckungsreisenden wie James Cook - ab dem frühen 19. Jhdt. einen bleibenden Eindruck bei der Bevölkerung der Inseln hinterließen. Der Kontakt zu weißen Händlern und Seefahrern setzte auf den einzelnen Inseln zu verschiedenen Zeitpunkten in unterschiedlicher Intensität ein und führte regelmäßig aufgrund eingeschleppter Krankheiten zu einer enormen Dezimierung der Urbevölkerung. Die oft skrupellos vorgehenden Sandelholzhändler fällten ganze Landstriche ohne Erlaubnis der Einheimischen und nutzten jede Gelegenheit, sie bei Handelsgeschäften zu betrügen. Dies führte zwangsläufig zu gewaltsamen Konflikten, die teils in blutigen Massakern an der Bevölkerung, teils in der Ermordung von Händlern endeten (Vgl. Joosten 1987: 29ff.). Die etwas später einsetzende Arbeiterrekrutierung für die Plantagenwirtschaft z.B. in Queensland, Australien rückte die Inseln Vanuatus ins Visier der *Blackbirder*. So hat beispielsweise die Bevölkerung der Insel Tanna viele leidvolle Erfahrungen im Zuge brutaler Überfälle und Entführungen erfahren

müssen. Jene jungen Männer, die sich freiwillig für die Arbeit fernab der Heimat anwerben ließen, wurden meist unter Vortäuschung falscher Tatsachen dazu verleitet, um dann an ihren Einsatzorten unter erbärmlichen und rechtlosen Verhältnissen nahe der Zwangsarbeit zu leben (Vgl. Joosten 1987: 31f.).

Nach diesen Anfangserfahrungen war die Bevölkerung bereits früh misstrauisch und feindlich gegenüber allen Weißen eingestellt. Dies bekamen auch die Missionare zu spüren, die oft von wütenden Einheimischen angegriffen und getötet wurden, sobald sie versuchten, das Land zu betreten. Wie alle anderen Weißen wurden auch sie für die Verbreitung von eingeschleppten Krankheiten verantwortlich gemacht. Dies gestaltete die Mission auf den Inseln Vanuatus teilweise extrem schwierig, denn die Einheimischen unterschieden zunächst nicht zwischen Missionaren und Händlern (Vgl. Kolonovics 2001: 30f., 79). Vor allem die Missionare der presbyterianischen Kirche wurden vor diesem Hintergrund zu vehementen Kritikern der Arbeiterrekrutierung und traten für eine gesetzliche Regelung der Wanderarbeit ein. Selbst wenn sich die Missionare später erfolgreich etabliert und die Gunst der meisten Einheimischen für sich gewonnen hatten, störten die Aktivitäten der Händler und *Blackbirders* das Vorankommen der Mission und provozierten immer wieder neue Konflikte. Einerseits gaben diese Glücksritter nun den neu gewonnenen Christen ein äußerst schlechtes Vorbild an christlicher Moral - andererseits galten wiederum diejenigen einheimischen Männer, die nach Jahren der Plantagenarbeit auf ihre Heimatinseln zurückkehrten, oft als die verderbtesten Charaktere, die schwieriger zu christianisieren seien als die „wildesten Heiden“ (Vgl. Gundert-Hock 1986: 134f.).

5.1.4. Mission in Vanuatu

Neben protestantischen und anglikanischen Missionsgesellschaften waren auch katholische Missionare in Melanesien aktiv. Die Tatsache, dass verschiedene Kongregationen und Glaubensrichtungen zeitgleich wirkten und meist untereinander in offenem Konflikt standen, erschwerte die Missionsarbeit zusätzlich und stellte die Glaubwürdigkeit der Missionare aus Sicht der Einheimischen schwer in Frage (Vgl. Kolonovics 2001: 63).

Die Mission auf Vanuatu begann 1839 unter der Leitung des LMS-Pioniermissionars John Williams, der versuchte, auf den südlichen Inseln Fuß zu fassen. Auf den Inseln Tanna und Futuna wurden die Missionare von bewaffneten Einheimischen feindlich empfangen, blieben aber unversehrt. Es gelang ihnen sogar, drei samoanische Missionare zu stationieren. Bei ihrem nächsten Versuch in Erromango wurden Williams und ein Kollege jedoch kurz nach der Ankunft von Einheimischen getötet. Aus Vorsicht ging die LMS dazu über, auf Vanuatu polynesischen Lehrer vorauszuschicken, die an Stelle der europäischen Missionare die Pionierarbeit leisten sollten. Zwar mussten diese *native teachers* nicht weniger oft ihr Leben lassen als ihre europäischen Kollegen, doch war die LMS offensichtlich eher bereit, indigene Christen zu opfern als weiße Missionare. So waren auf den Inseln Aniwa, Aneityum und auch Erromango zwischen 1840 und 1841 *native teachers* stationiert worden. Das System der einheimischen Lehrer, das die LMS bereits erfolgreich in Polynesien angewandt hatte, erwies sich in Vanuatu bald als nicht erfolgreich - die *native teachers* wurden oft bedroht, lebten eher abgeschieden von den Einheimischen und hatten dadurch wenig Einfluss auf die Bevölkerung. Die LMS stellte ihre Entsendung schließlich ein (Vgl. Kolonovics 2001: 55ff.).

Nach dem Rückzug der LMS übernahmen die Presbyterianer einige Gebiete, in denen zuvor die LMS eine Missionierung versucht hatte. Eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der presbyterianischen Mission auf Vanuatu spielte der Missionar John Geddie. Er wirkte von 1848 an für einen Zeitraum von 24 Jahren auf Aneityum, unterstützt von John Inglis. 1861 folgten ihm Anhänger der damals neu formierten *Diocese of Melanesia* (DOM), um die Mission auf Vanuatu voranzutreiben (Vgl. Mückler 2010: 74f.).

Die reformierte presbyterianische Kirche und ihre Missionare galten im Vergleich zu anderen calvinistischen Kirchen als fundamentalistisch, sie brachten traditionellen Glaubensvorstellungen und Riten wenig Toleranz entgegen. Dagegen traten sowohl Anglikaner als auch Katholiken den Bräuchen und der Kultur der Einwohner Vanuatus erheblich liberaler entgegen (Vgl. Kolonovics 2001: 59, 64).

Die Missionsstrategie der Presbyterianer stützte sich auf die Errichtung von Missionsstationen, Schulen und Krankenstationen, dort traten die Missionare in direkten Kontakt zu den Insulanern (Vgl. Kolonovics 2001: 54). Auch *teacher* aus Polynesien und Melanesien wurden eingesetzt, jedoch waren die Presbyterianer bestrebt, nach Möglichkeit

einen westlichen Missionar auf der Station als Vorstand der christlichen Gemeinde einzusetzen. Die Anwesenheit eines weißen Missionars brachte zwar einen gewissen Schutz vor Übergriffen durch *Blackbirders*, auch traten die Missionare bei Streitigkeiten mit Händlern oft als Vermittlerinstanzen auf - andererseits verblieben die neu gewonnenen Christen dadurch in relativer Abhängigkeit zu den Missionaren und konnten keine eigenständige Kirchenorganisation entwickeln. Dies kann neben der toleranteren Grundhaltung als ein weiterer Grund dafür angeführt werden, dass die Anglikanische Kirche langfristig bessere Ergebnisse in der Missionierung verzeichnete als die presbyterianische Mission (Vgl. Kolonovics 2001: 54f.)

Die anglikanische CMS war vor allem durch ihren engagierten Missionar George Augustus Selwyn erfolgreich auf Vanuatu vertreten. Selwyn war Gründer der anglikanischen *Melanesian Mission* und stationierte bereits 1849 regelmäßig ausgebildete einheimische Missionare auf den melanesischen und polynesischen Inseln. Das Missionsgebiet wurde in der Folge von den südlichen Neuen Hebriden ausgeweitet auf die nördlichen Neuen Hebriden sowie die südlichen Salomonen (Vgl. Mückler 2010: 75). Die Strategie der Anglikaner baute darauf, als talentiert angesehene einheimische junge Männer auszuwählen, sodann am Zentrum der *Melanesian Mission* auf den Norfolk-Inseln zu Pastoren auszubilden und wieder in ihre Heimat zurückzuschicken. Dieses Vorgehen erwies sich als sehr erfolgreich in der Christianisierung der einheimischen Bevölkerung (Vgl. Kolonovics 2001: 54).

Auf der Insel Aniwa traf 1866 der presbyterianische Missionar John Paton mit seiner zweiten Frau Maggy W. Paton ein. Das Ehepaar gründete eine Missionsstation und führte sie mit einigen Unterbrechungen bis 1881. Zu dieser Zeit befanden sich mehrere Missionsstationen der Presbyterianer auf den umliegenden Inseln im südlichen Vanuatu. Paton war bereits Jahre zuvor in den Missionsdienst eingetreten und dabei 1858 mit seiner ersten Frau nach Tanna entsandt worden. Kurz nach ihrer Ankunft verstarben Patons erste Frau und ihr einziges Kind, bald darauf kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichen *clans*, in deren Folge er unter Lebensgefahr die Flucht ergriff (Vgl. Kolonovics 2001: 80).

5.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik

Die Sammlung von Privatbriefen der Missionarsfrau Margaret „Maggy“ Whitecross Paton, die zwischen 1865 und 1881 entstanden und die sie regelmäßig als „Journal“ an ihre Familie und Freunde sandte, wurde erstmals 1890 - gemeinsam mit der Autobiographie ihres Ehemannes John Paton - sowie 1894 als eigenständiger Band unter dem Titel „Letters and Sketches from the New Hebrides“ in Schottland veröffentlicht.

5.2.1. Herausgeber

Der Herausgeber der Autobiographie und der Briefsammlung von Mr. und Mrs. Paton war Rev. James Paton, der Bruder John Patons, der ebenfalls aus dem Umfeld der presbyterianischen Kirche stammte. Beide Veröffentlichungen kann man als zeitgenössische Missionsliteratur einordnen, mit dem Anliegen, das Leben der Missionare zu illustrieren und für die Leser in Europa und Amerika nachvollziehbar zu machen. Die Briefe von Maggy Paton sollten dabei - wie der Herausgeber im Vorwort erläutert - eine „Ergänzung“ der umfangreichen Autobiographie ihres Mannes John Paton darstellen und eine weitere Perspektive neben den Darstellungen ihres Mannes zeigen: nämlich eine „weibliche“. Im Vorwort zu ihren Briefen versichert der Herausgeber, dass die Texte so abgedruckt wurden, wie sie von Maggy nicht für eine breite Öffentlichkeit, sondern für den engeren Kreis der Familie verfasst worden waren - allerdings seien viele der Briefe verloren gegangen (Vgl. Paton Whitecross 1894: Vlf.). Diese besonderen Umstände der Veröffentlichung, noch zu Maggys Lebzeiten und durch einen nahen Verwandten, müssen kritisch betrachtet werden. Denn es bleibt ungeklärt, ob die Texte im Nachhinein verändert, Passagen gestrichen oder nur eine bestimmte Auswahl von Briefen zur Veröffentlichung herangezogen wurde.

5.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse

Die veröffentlichten, insgesamt 19 Briefe entstanden zwischen 1865 und 1889 und weisen jeweils eine beträchtliche Seitenzahl auf - so umfasst der gesamte Band 382 Seiten. Die ersten zwei Briefe aus dem Jahr 1865 entstanden während der Anreise mit dem Missionsschiff *Dayspring* von Australien aus über einige Inseln der südlichen Neuen Hebriden bis zur Missionsdestination der Patons, der Insel Aniwa. Das Ehepaar war mit Unterbrechungen von 1866 bis 1881 über eine Zeitdauer von 15 Jahren auf Aniwa stationiert. Der letzte Brief aus d.J. 1889 entstand während einer sechsmonatigen Besuchsreise auf den Neuen Hebriden - acht Jahre, nachdem die Patons die Mission auf Aniwa endgültig verlassen hatten. Die einzelnen Briefe wurden im Abstand von einigen Monaten bis zu 4 Jahren, in der Regel aber nahezu jährlich verfasst. Elf Briefe waren an ihren engeren Familienkreis gerichtet, zwei Briefe an Maggy Patons Schwester in Schottland. Jeweils ein Brief war an Rev. MacDonald, an eine Schwester ihres Mannes, an einen Freund aus Stirling/Schottland, und an „*the children of the Dayspring*“ adressiert. Zwei weitere Texte wurden für eine Bekannte in Australien sowie eine Bekannte in Edinburgh verfasst.

5.3. Margaret W. Patons Biographie

Die folgende Biographie wurde anhand der Informationen, die ich aus den Selbstzeugnissen Maggy Patons und der Autobiographie von John Paton gewinnen konnte, rekonstruiert und zusammengestellt.

Margaret „Maggy“ Whitecross wurde am 18. April 1841 in Prestonpans bei Edinburgh in Schottland geboren (Vgl. Mückler 2010: 229). Aus der Autobiographie ihres Mannes John Paton gehen einige Details zu Maggys familiärem Umfeld hervor. Ihr Vater war Pastor in Stirling/Schottland, eine ihrer Schwestern war die Frau eines Geistlichen in Adelaide/Australien und in der Unterstützungsarbeit der Mission tätig. Einer der Brüder Maggys war selbst als Missionar tätig gewesen und verstarb im Missionsfeld (Vgl. Paton

1997: 179). Form und Inhalt ihrer Briefe lassen darauf schließen, dass Maggy aus einem gut bürgerlichen, gebildeten und sehr gläubigen Umfeld kam.

John Paton reiste nach seinem Scheitern auf Tanna zunächst nach Australien und 1863 weiter nach Schottland, um neue Missionare anzuwerben und Sponsoren für seine nächsten Missionsprojekte zu suchen. Dort traf er auf Margaret Whitecross, die großes Interesse am Missionsdienst in Übersee zeigte - so schreibt Paton über seine zukünftige Frau: „*Der Herr führte mir eine Gefährtin zu,[...] mein Schicksal und meine Arbeit auf den Neuen Hebriden zu teilen. Ihr Herz schlug warm für die in Unkenntnis Gottes lebenden Südseeinsulaner, und sie ging gern an die Arbeit, die der Herr ihr sichtlich zuweisen wollte.*“ (Paton 1997: 179)

Nach der Hochzeit 1864 in Schottland reisten die beiden gemeinsam nach Australien, um von dort aus 1865 mit dem Missionsschiff *Dayspring* die südlichen Neuen Hebriden anzusteuern, wo Presbyterianer bereits auf verschiedenen Inseln vertreten waren. Beispielsweise war auf Aneityum das Ehepaar Inglis stationiert und hatte dort eine gut funktionierende Station aufgebaut. Auch auf den Inseln Lifu, Faté, Wea, Maré und Erromango waren presbyterianische Missionare stationiert. Auf Tanna, Fotuna, Aniwa und Ambrim gab es zu dieser Zeit *native teachers* bzw. keine Missionsvertreter. Diese Inseln wurden von Zeit zu Zeit von den Missionaren besucht, um bestehende Kontakte zu einheimischen Chiefs aufrechtzuerhalten und die Lage für eine etwaige Gründung neuer Stationen oder die Entsendung von neuen Missionaren und *native teachers* zu prüfen.

Paton hatte 1865 den festen Plan, seine früheren Missionsbestrebungen auf Tanna wieder aufzunehmen - doch wurde sein Wunsch von den anderen Missionare mit der Begründung abgelehnt, es wäre besser, zuerst „*auf umliegenden Inseln mit weniger kriegerischen Stämmen*“ Stationen zu gründen, bevor man sich auf Tanna zurückwage (Paton 1997: 181). So gründete er 1866 eine neue Station auf der Tanna nächstgelegenen Insel Aniwa. Zur Zeit ihrer Ankunft dort hatte Maggy bereits einen Sohn geboren. Die Patons wurden auf Aniwa von den bereits vor Ort ansässigen *native teachers Kangaru* und *Nelmai* aus Aneityum und deren Frauen empfangen und herzlich aufgenommen (Vgl. Paton 1997: 194).

Während der ersten Zeit auf Aniwa lebten die Patons in einem einfachen Haus, das zugleich als Kirche und Schule diente. Danach errichtete John Paton auf einer Anhöhe, unterstützt von Helfern aus Aneityum, ein neues Haus. Die Einheimischen bestanden darauf, dass er dieses auf einem bestimmten Kultplatz baute - beim Ausheben des Fundaments stieß Paton auf Menschenknochen. Er deutet diesen Fund so, dass die abergläubischen Aniwaner sehen wollten, ob die alten Geister den Missionar strafen würden, wenn er sein Haus auf einem heiligen Ort errichte. Er baute sein Haus und bestellte seinen Garten - doch ihm und seiner Familie geschah nichts, worauf die Einheimischen schlossen, dass sein Gott mächtiger sein müsse als ihre Götter (Vgl. Paton 1997: 185f.). Trotz einiger Anfangsschwierigkeiten entwickelte sich die Mission auf Aniwa positiv und stetig. Verschiedene glückliche Zufälle, die von den Einheimischen innerhalb ihrer Vorstellungswelt als positives Zeichen interpretiert wurden, begünstigten den Anfang der Missionsarbeit der Patons. Neben dem neuen Missionshaus wurden mit den Jahren noch weitere Gebäude errichtet. So schreibt Paton in seiner Autobiographie: *„Als nach mehreren Jahren alles fertig war, lebten wir wirklich inmitten eines schönen Dorfes: Die Kirche, die Schule, zwei Häuser für Waisen, die Schmiede, die Werkstatt des Tischlers, die Druckerei, das Küchenhaus u.s.w. umgaben uns.“* (Paton 1997: 189f.) Am Gottesdienst nahmen immer mehr Menschen teil, die erste Taufe führte Paton im Jahre 1869 durch.

Das Leben auf der Station war davon geprägt, dass Maggy und ihr Mann, gemeinsam mit den *teachers*, die Einheimischen besuchten, Unterricht abhielten und Kranke versorgten. John Paton hielt Predigten, übersetzte die Bibel und liturgische Lieder in die lokale Sprache, befriedete aber auch gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Gruppen (Vgl. Paton 1997: 194f.). 1867 schreibt Maggy, dass sie bereits Freundschaft mit dem *Chief* ihres Dorfes, *Namakei*, sowie dem *Chief* eines Nachbardorfes geschlossen hätten (Vgl. Paton Whitecross 1894: 55; Paton 1997: 195). Nach einiger Zeit brachte der *Chief Namakei* seine Tochter *Litsi*, deren Mutter gestorben war, zu den Patons, um sie dort aufwachsen zu lassen. Daraufhin kamen immer öfter einheimische Mädchen und Jungen zur Missionsstation, um dort zu leben. Die Patons nahmen diese Kinder auf, erzogen und unterrichteten sie (Vgl. Paton 1997: 196). Dies entwickelte sich im Laufe der Jahre zum Fokus ihrer Missionsarbeit.

Maggy Paton, die sechs Kinder hatte, von denen zwei verstarben, war neben ihren Mutterpflichten vor allem damit beschäftigt, die Frauen und Mädchen zunächst im Nähen, später auch in Schreiben und Lesen zu unterrichten. Dabei schloss sie engeren Kontakt zu den einheimischen Frauen. Wie ihr Mann versorgte sie Kranke, in späteren Jahren übernahm sie einige Unterrichtstätigkeiten ihres Mannes, der diesen aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr nachkommen konnte.

1871 unterbrach Maggy ihren Aufenthalt auf Aniwa und reiste für einige Monate nach Australien, wo ein Teil ihrer Familie lebte, um einen ihrer Söhne einer medizinischen Behandlung zu unterziehen. Die Reise trat sie mit einem Teil ihrer Kinder, jedoch ohne ihren Mann an, da dieser die Station nicht für längere Zeit verlassen wollte. *Litsi*, die Tochter des *Chiefs Namakei*, die zu dieser Zeit als Kindermädchen der Patons tätig war, begleitete sie in die australischen Kolonien. Als Maggy 1872 aus Australien zurückkehrte, zeigt sie sich zuerst froh und erleichtert, wieder „zu Hause“ zu sein - kurz darauf wurde jedoch auf Erromango ein Missionar von einem Einheimischen ermordet. Dies führte kurzfristig zu einer distanzierten Haltung zwischen den Patons und der einheimischen Bevölkerung, die sich aber bald wieder legte.

Zwei drastische Naturereignisse sollten das Jahr 1873 für die Patons zu einer besonderen Herausforderung werden lassen und dazu führen, dass die Familie für sechs Monate ihre Missionsstation verlassen und nach Australien reisen musste. Ein Hurrikan und ein kurz darauf folgendes Erdbeben suchten die Insel heim und beschädigten bzw. zerstörten die errichteten Missionsgebäude. Auch das Missionsschiff *Dayspring*, das eine zentrale Rolle bei der Versorgung der presbyterianischen Missionare spielte, sank während des Sturms. Viele Einheimische und auch John Paton erkrankten an Malaria, die sich in der Folge des Hurrikans plötzlich vermehrt ausbreitete. John Paton schwebte für einige Wochen in Lebensgefahr. Maggy, die zu dieser Zeit eines ihrer Kinder zur Welt brachte, war ebenfalls sehr geschwächt - nur 6 Tage nach der Entbindung starb ihre neugeborene Tochter Lena. Die Patons waren durch diese Umstände vollständig auf die Unterstützung ihrer einheimischen Angestellten und Schüler angewiesen. Diese Kette von äußeren und persönlichen Katastrophen, die über die Patons hereinbrach, wurde von der Bevölkerung ambivalent aufgenommen. Einige der

Einheimischen wandten sich ab, da sie die Vorkommnisse als Strafe der Götter deuteten; andere, vor allem der Missionarsfamilie nahestehende Personen wandten sich den Patons verstärkt zu und unterstützten sie. Maggy war von dieser Unterstützung sehr beeindruckt (Vgl. Paton Whitecross 1894: 143-167).

Nach sechsmonatigem Erholungsaufenthalt in Australien kehrten Maggy und ihre Familie nach Aniwa zurück, obwohl ihr Mann noch nicht vollständig von seiner Malariaerkrankung genesen war. Die zwei ältesten Söhne verweilten damals bereits in Australien, um dort die Schule zu besuchen. Maggy und John beabsichtigten zunächst einen Aufenthalt auf Aniwa für die Dauer von 6 Monaten, doch entschlossen sie sich der Mission zuliebe, auf der Insel zu bleiben. Maggy traf diese Entscheidung schweren Herzens, da sie ihre beiden Söhne sehr vermisste - doch sie zeigte sich bereit, dieses Opfer zu bringen. So traten Maggy und John Paton 1874 ihre Arbeit in Aniwa wie gewohnt an, dabei übernahm Maggy vermehrt Tätigkeiten ihres gesundheitlich geschwächten Mannes. In den späten 1870er Jahren war zwar noch nicht die gesamte Bevölkerung Aniwas christianisiert, doch hatte sich eine stabile christliche Gemeinde etabliert. Neben der Missionsschule gab es weiter entfernte Dorfschulen, in denen ebenfalls unterrichtet wurde. Die Produktion von Pfeilwurz, welches in den Kolonien verkauft werden sollte, sollte die Missionsstation finanzieren.

Gleichzeitig zur stabilen Entwicklung der Missionsarbeit kam es in diesen Jahren immer wieder zu Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überflutungen und Hurrikans, die regelmäßig Malariaepidemien nach sich zogen. Diese negativen Geschehnisse ließen einige Einheimische an der neuen Religion und an den Missionaren zweifeln. Dies führte zu vermehrten Konflikten und Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren und bestimmten einheimischen Individuen und Gruppen. Doch hatten die Patons durch ihre bisherigen Erfolge bereits eine treue Anhängerschaft um sich geschart, die auch in schwierigen Zeiten nicht von ihrer Seite wich und die Familie vor Attacken beschützte. So distanzierte sich zwar ein Teil der Bevölkerung von der Mission oder stand in Opposition zu ihr, ein anderer Teil unterstützte sie hingegen in wesentlichem Maße. Vor allem die ehemaligen Schüler, die auf der Station aufgewachsen waren, bildeten den Kern der neuen christlichen Gemeinde, die die Patons unterstützte, beschützte und die Mission vorantrieb.

1880 erkrankte Maggy während ihrer letzten Schwangerschaft schwer, war für Monate ans Bett gefesselt und gebar schließlich ihren Sohn David. Wegen dieser Erkrankung und weil ihr Mann John den Auftrag bekam, in Australien wieder Gelder für die Mission zu sammeln, planten die Patons, mit dem nächsten Schiff in die Kolonien abzureisen. Einige Monate vor der Abreise verstarb ihr Sohn Walter im Alter von zweieinhalb Jahren, was die Familie erneut hart traf.

Nach der Rückkehr in die Kolonien 1881 kehrten die Patons nur noch als Besucher an ihre alte Wirkungsstätte nach Aniwa zurück. Die Arbeit der Patons wurde indes von den einheimischen Kirchenmitgliedern fortgesetzt, die von ihnen aufgebaute christliche Gemeinde auf der Insel blieb bestehen, und sie selbst wurden in Ehren gehalten. Der Einfluss, den die Familie Paton auf die Christianisierung der Insel Aniwa hatte, kann somit als entscheidend und nachhaltig bezeichnet werden (Vgl. Kolonovics 2001: 91). Margaret W. Paton verstarb am 16. Mai 1905 in Kwe, Victoria/Australien im Alter von 64 Jahren (Vgl. Mucker 2010: 229).

6. Analyse der Selbstzeugnisse Margaret W. Patons

6.1. Beschreibung der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen

6.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau

Da es auf Aniwa im Jahre 1867 noch keine Missionsstation gab, musste in den ersten Monaten und Jahren zunächst eine Missionsinfrastruktur aufgebaut werden. John Paton errichtete zuerst ein Wohnhaus, dann eine Schule, die Kirche, ein Waisenhaus und diverse Werkstätten. Diese Gebäude wurden zum Zentrum der sich bildenden christlichen Gemeinde. Die handwerklichen Arbeiten im Hausbau verrichtete John mit Helfern aus Aneityum und Aniwa, während Maggy mit der Unterstützung von Personal, das sie durch Vermittlung der Missionarsfrau Inglis bekommen hatte, den Haushalt führte und ihre Kinder versorgte. Mit Unterstützung der Arbeiter aus Aneityum und einiger *teacher* erlernten die Eheleute die aniwansische Sprache. Gemeinsam statteten sie den Einheimischen Besuche ab, empfingen Interessierte aber auch in ihrem Haus. Die medizinische Versorgung von Kranken wurde ein weiterer, wichtiger Arbeitsbereich von John und zu großen Teilen von Maggy. Scherzhaft schreibt sie 1878 über ihre Erfahrungen als Hebamme „[...] *I believe I'll write a book some day upon „Midwifery in the South Seas,“ just to horrify the Faculty!*“ (Paton Whitecross 1894: 272)

John übersetzte die Bibel und Liedertexte für den Gottesdienst und vervielfältigte sie mit einer einfachen Druckerpresse - Maggy beteiligte sich daran, indem sie neu gelernte aniwansische Vokabeln verschriftlichte. Als sich die Missionsschule und die anderen Dorfschulen etabliert hatten, wurden Kinder und Erwachsene sowie vor allem die neuen Kirchenmitglieder von Missionar Paton und den *teachers* auch in Lesen und Schreiben unterrichtet.

Maggys Leben spielte sich zunehmend innerhalb der und rund um die Missionsgebäude ab - laut ihren Schilderungen waren sie und ihre Kinder im Haus und in ihrem alltäglichen Leben stets von Einheimischen umgeben, einerseits vom Hauspersonal, andererseits von

einheimischen Besuchern, die bald reges Interesse an den Missionaren zeigten. Schon 1867 begann sie ihre „Nähschule“ für Frauen und Mädchen, die sie zweimal wöchentlich abhielt und – mit Unterbrechungen – bis zu ihrer Abreise 1881 beibehielt. Bei diesen Treffen kamen junge und alte Frauen oft in Begleitung ihrer Kinder, wodurch sich der Kontakt zu ihnen intensivierte. Wenn Maggy wegen eines Heimaturlaubes nicht anwesend war, übergab sie „ihre Mädchen“, wie sie sie nannte, an eine ältere Schülerin, die den Unterricht stellvertretend führte. Maggy genoss diese Treffen, berichtet stets positiv darüber und freute sich sehr über Fortschritte ihrer Schülerinnen.

In den ersten Jahren waren somit die Unterrichtstätigkeiten zwischen John und Maggy im Sinne der europäischen Geschlechtertrennung strikt aufgeteilt. Maggy war für den privaten und häuslichen Sektor zuständig und unterrichtete ausschließlich Frauen und Mädchen in der dem europäischen Frauenideal zugeordneten Tätigkeit des Nähens. John Paton übernahm den Schulunterricht der Erwachsenen und Kinder sowie der *native teachers* und besuchte die Dorfschulen. Er war der offizielle Repräsentant der Mission und wirkte im öffentlichen Bereich.

Ab 1875 erledigte Maggy dann vermehrt Aufgabenbereiche ihres Mannes, um diesen zu entlasten. Durch den Zuwachs der christlichen Gemeinde gab es einerseits mehr Arbeit für den Missionar, andererseits übergab John wegen seiner schlechten gesundheitlichen Verfassung immer wieder Tätigkeiten an seine Frau. So kamen ihr auch repräsentative Aufgaben zu, wie etwa der Empfang einer Gruppe von Flüchtlingen aus Tanna im Jahre 1875. Ab 1878 übernahm sie auch den Nachmittagsunterricht ihres Mannes und die medizinische Versorgung, dazu schreibt sie: *„I felt myself a very important member of Society – keeping Schools going, giving out medicine to the Natives, etc. besides housekeeping [...]“* (Paton Whitecross 1894: 247).

Der Darstellung in Maggy Patons Briefen lässt sich entnehmen, dass in beider missionarischem Wirken die alltägliche Betreuung und der Kontakt zu den Schülern, die unter der Obhut der Patons auf der Missionsstation lebten, von zentraler Bedeutung war. So schildert sie, dass ab 1868 vermehrt Jugendliche aus freien Stücken auf die Missionsstation

kamen, die mit dem „Missi“ leben und von ihm unterrichtet werden wollten. Andere wurden von ihrem Vormund zu den Missionaren gesandt, wie *Litsi*, die Tochter des *Chiefs Namakei*. Auf der Station wurden die Kinder kostenlos versorgt, untergebracht und unterrichtet - im Gegenzug dazu leisteten sie diverse Hilfsarbeiten auf der Station und im Haushalt. Die persönlichen Beziehungen zu diesen Jungen und Mädchen beschreibt Maggy intensiv. Die Betreuung bedeutete für sie einerseits eine große Verantwortung und war mit vielen Sorgen verbunden, doch ergab sich durch diesen engen Kontakt eine starke emotionale Bindung zwischen den Missionaren und den Jugendlichen. So schreibt sie 1874: *„It is these Girls and Boys, under our own especial charge, to whom our hearts cling the most.“* (Paton Whitecross 1894: 203) Die Missionare wurden quasi zum Vormund dieser Kinder, einige von ihnen begleiteten Maggy und die Familie auch auf ihren Reisen in die australischen Kolonien, und viele siedelten sich nach der Schulzeit mit ihren Familien in der Nähe der Missionare an und bildeten den Kern der christlichen Gemeinde. In ihren Aufzeichnungen lässt sich erkennen, dass auch dabei die Betreuung der Mädchen eher in Maggys Aufgabenbereich fiel und die der Jungen in den des männlichen Missionars.

Anhand ihrer Erzählungen ist es generell schwierig, eine Grenze zwischen dem privaten, familiären und dem offiziellen Missionsbereich zu ziehen. Die Patons betrachteten ihre neu gewonnene „Herde“ gewissermaßen als Teil ihrer eigenen Familie - die enge Beziehung, die sie und ihr Mann zu den Jugendlichen auf der Missionsstation pflegten, könnte man als eine Art „Ersatzelternschaft“ deuten. So beschreibt sie 1874:

„Although I do sometimes think how nice it would be to be in Civilization [...], yet we are more than repaid for all our love to these dear Darkies. They are just like our very children and such we always call them, and they are so confiding and loving with us, and tell us everything – especially the three elder girls, who have lived with us now for more than five years.“ (Paton Whitecross 1894: 182)

6.1.2. Selbstaffirmation als „Ehefrau des Missionars“ und „Trägerin der zivilisierten Kultur“ - Dominante Diskurse im Rahmen der Mission

Obwohl Maggy einen erheblichen Anteil an der Missionsarbeit leistete und viel über die Missionsentwicklung berichtet, versteht sie ihre Rolle m.E. dennoch vorrangig als Ehefrau und „Gehilfin“, die ihren Gatten bei der Missionsarbeit lediglich zu unterstützen hatte. Aus ihrer Perspektive war es ihr Mann, der die Hauptlast der Mission trug.

Ihre Funktion, die sie nichtsdestotrotz für wichtig hielt, verortet sie eher darin, den „Darkies“ bürgerliche Moralvorstellungen und europäische Sitte näherzubringen - dies verlangte sie den Einheimischen auch vehementer ab als ihr Ehemann. So bestand sie beispielsweise darauf, dass nur bekleidete Einheimische zum Gottesdienst erscheinen dürften:

„Another rule I fought for, after being three years on Aniwa, was – that no one should enter the Church, without what appeared to me a decent covering. John was unfeignedly thankful to get them there to hear the Gospel, in almost any condition [...]“
(Paton Whitecross 1894: 131)

Bei Zuwiderhandlungen gegen diese „Regel“ weigerte sie sich solange, das Harmonium zur Messe zu spielen, bis der oder die Unbekleideten die Kirche verließen, und „[...] *the Missi was at last induced to fire off another of my bullets amongst his „beloved Flock.“*“ (Paton Whitecross 1894: 131)

Auch ihr Hauspersonal musste stets Kleidung tragen, den Kochjungen *Mungaw* überredete sie, sich die Haare abzuschneiden, obwohl John Paton wünschte, dass die einheimischen Jungen sich erst dann die Haare schnitten, wenn sie selbst dazu bereit wären (Vgl. Paton Whitecross 1894: 89). Maggy hatte dazu abweichende Ansichten, sie war die treibende Kraft, wenn es darum ging, eher kleinbürgerlich-europäische Kleidungsitten durchzusetzen. So schreibt sie zum Fall *Mungaws*:

„Mr. Paton does not wish the Natives to be forced to these things; for he always says that, when their hearts are changed, they will be sure to give up these things of their own accord. I know this is very true; but, as I don't see that there would be any harm in having the short hair first [...]“ (Paton Whitecross 1894: 89)

Auch das beispielhafte Vorleben christlicher Familienmoral und Sitte waren aus ihrer Perspektive ein wesentlicher Aspekt des Bekehrungswerkes. So bemerkt sie:

„The life of the Christian Home is the best treatise on Christianity – a daily object lesson, which all can understand, can „read, mark, learn, and inwardly digest“; in fact it is the only Bible which many of them shall ever read!“ (Paton Whitecross 1894: 109)

Sie sah sich als kultivierte europäische Frau, die die Werte der europäischen Zivilisation durch ihr alltägliches Wirken als Ehefrau, Hausfrau und Mutter im Umgang mit den Einheimischen vermittelte. Sie war der festen Überzeugung, man müsse den „Heiden“ nur geduldig die „richtigen“ Werte vorleben, dann würden sie diese früher oder später auch annehmen:

„Sanctified Common-Sense, and high Culture, are Means of Grace among the Savages, as among others [...]. Though they have not such gifts themselves, they are capable of detecting the want of them in others.“ (Paton Whitecross 1894: 113)

6.1.3. Rolle als Ehefrau, Hausfrau und Mutter

Ihre Rolle als Ehefrau, Mutter und Haushaltsvorstand versteht sie demnach nicht nur als ihre „private“ Angelegenheit, sondern als Aufgabe und Auftrag innerhalb der Missionsarbeit. Das Missionshaus und das Familienleben repräsentieren für sie „zivilisierte“ Werte, die es den „Heiden“ vorbildhaft zu vermitteln gilt. In diesem Zusammenhang schreibt sie sehr wenig über konkrete Hausarbeiten, sondern berichtet Szenen aus dem häuslichen Leben oder Anekdoten über ihr Familienleben, das sie zum Großteil mit ihren Angestellten und den neuen Kirchenmitgliedern teilte. Aus ihren Aufzeichnungen geht hervor, dass Maggy mehrere Hausangestellte hatte, mit denen sie die Hausarbeit und die Kinderversorgung erledigte. So beschäftigte sie einen Kochjungen, Kindermädchen sowie Frauen, die die Gartenarbeit und andere Hausarbeiten erledigten. In den Erzählungen kommt es auf dieser Ebene zu keiner definitiven Trennung von „privatem“ und „missionarischem“ Wirken und Leben.

6.1.4. Stellenwert von Haus und Heim - Schnittpunkt von öffentlichem und privatem Leben

Das Missionshaus nahm einen hohen Stellenwert innerhalb Maggys Erzählungen ein. Es finden sich oft detaillierte Beschreibungen der Räumlichkeiten. Sie erwähnt, dass sie viel Zeit und Arbeit investiere, um das Haus zu einem hübschen und zivilisierten Heim zu gestalten. Das Haus, erbaut nach europäischem Vorbild, war zum Einen ein vertrauter, privater Rückzugsort für sie und ihre Familie, gleichzeitig diente es als eine Art öffentlicher Ort, wo Aniwaner mit „kultivierten Europäern“ zusammentrafen und in gewisser Weise deren Kultur „betreten“:

„The Aniwans call this the Great House, and are perfectly lost when they get inside – four rooms being quite too much for their comprehension!“ (Paton Whitecross 1894: 59) Everything about this house is wonderful to them [...].“ (Paton Whitecross 1894: 60)

Die Aniwaner zeigten sich verwundert und beeindruckt von dem Haus und manchen exotischen Dingen, die sich darin befanden, wie z. B. eine Nähmaschine oder eine Uhr. Das Missionshaus hatte bei den Patons sowie bei den Einheimischen einen besonderen Status. Obwohl es Schauplatz des Austausches zwischen den Kulturen war, markiert es auch deutlich eine Abgrenzung zwischen den Kulturen.

Das Haus bot zunächst wichtigen Schutz vor Naturgewalten und Angriffen der Einheimischen - doch für Maggy symbolisierte es auch ein Stück Heimat in der „Fremde“. Es war für sie ein Ort, an dem sie sich von der „heidnisch-unzivilisierten“ Umgebung sowie von bedrohlichen Naturgewalten abgrenzen konnte. Des Weiteren war es der Ort, an dem Maggy bürgerliche Moralvorstellungen und europäische Sitte den Einheimischen durch ihr persönliches, alltägliches Handeln nahebringen wollte:

„[...] I am trying my best to make it the prettiest and most inviting Home I know – as refined, as civilised, and as nearly what we have been accustomed to, as our limited resources will permit. We must not let ourselves „down“ because we are among Savages, but rather try to lift them up to our Christian level in all things. One’s Home has so much influence on one’s work, and on life and character; and it is due to our two wee Boys to make it a bright one.“ (Paton Whitecross 1894: 61)

6.1.5. Eheleben und Kinder

Die Ehe zwischen Maggy und John Paton stellt sie innerhalb ihrer Selbstzeugnisse als sehr harmonisch dar. Maggy war für ihre Zeit und ihren gesellschaftlichen Hintergrund - so meine ich - eine recht selbstbestimmte Frauenpersönlichkeit. Sie äußert ihre Ansichten, die sich nicht immer mit denen ihres Mannes decken, ganz offen. Dabei bewundert sie ihren Ehemann und dessen Hingabe und Einsatz für die Mission und beschwert sich nie, dass ihr Mann sein Leben in erster Instanz der Mission und nicht seinen Kindern und dem Familienleben widmete. Ihren Aufenthalt im französischen Neukaledonien und ihren sechsmonatigen Heimaturlaub, die zur medizinischen Versorgung ihres Sohnes nötig werden, muss sie ohne ihren Ehemann antreten. So schreibt sie: „[...] *Mr. Paton does not see it to be his duty to accompany me, and leave our beloved work for a season.*“ (Paton Whitecross 1894: 96)

Die Beziehung zu ihren Kindern stellt sich innerhalb ihrer Briefe als sehr innig dar. Ihre Kinder wuchsen die ersten Jahre mit ihren Eltern auf der Missionsstation auf. Bereits nach ihrem ersten Heimaturlaub kehrten die Patons 1874 ohne ihre beiden ältesten Söhne Bob und Fred nach Aniwa zurück, die in Australien zur Schule gesandt wurden. Maggy litt sehr unter der Trennung von ihren Kindern - doch als sie im gleichen Jahr vor der Wahl stand, mit diesen nach Australien zurückzukehren oder mit ihrem Mann auf Aniwa zu bleiben, entschied sie sich schweren Herzens, aber letztlich aus Pflichtbewusstsein für den Missionsdienst. Aus ihrer Perspektive wurden ihre Kinder in Australien von ihren Angehörigen gut versorgt und erlangten eine gute Ausbildung in einem zivilisierten Land. So versteht sie es als ihre von Gott auferlegte Pflicht, dieses Opfer zu erbringen und den neuen Christen, vor allem ihren Schülern auf Aniwa weiterhin treu zu bleiben und den „rechten Weg“ zu weisen. So schreibt sie 1874:

„Certainly, we do not follow our own inclinations, which would lead us to Australia, and right on to our boys – and God only knows the gnawing at our hearts sometimes for one sight of them! But they could not be better cared for, or have more privileges, than where they are; and were we to leave our Darkies, they would have literally no one to care for their souls.“ (Paton Whitecross 1894: 192)

Diese Passagen markieren zum Einen die starke emotionale Bindung an die Aniwaner, zum Anderen die eurozentrische Interpretation, dass diese ihrer Hilfe unbedingt bedürftig seien. Ich schließe insgesamt aus der Zusammenschau der Selbstzeugnisse, dass Maggys persönlicher Antrieb, in die Mission zu gehen und dort zu bleiben sowie generell ihr Verständnis des missionarischen Auftrages nicht so sehr in einem strengen protestantischen Arbeitsethos begründet waren, als vielmehr in ehrlich und tief empfundener christlicher Nächstenliebe.

Neben einigen Anekdoten über das Aufwachsen ihrer Kinder in Aniwa beschreibt Maggy, dass sich die Anwesenheit ihrer Kinder sehr positiv auf die Kontaktschließung zwischen den Missionaren und den Einheimischen auswirke und damit auf den gesamten Missionsverlauf. *„We [...] feel overwhelmingly thankful that God has given us these children, not only for our own happiness, but even for our work’s sake.“* (Paton Whitecross 1894: 109) Als ihr zweiter Sohn 1867 geboren wird, beschreibt sie die Reaktionen der Einheimischen folgend: *„They would watch by the house for hours, on the chance of getting a look at him. [...] The Aniwans look upon him as their very own, and call him their White Chief.“* (Paton Whitecross 1894: 44) Die Missionarskinder waren - nach Maggy, die die erste weiße Frau auf der Insel war - eine noch größere Sensation für die Inselbewohner. Anlässlich der ersten Reaktionen der einheimischen Frauen auf die Geburt ihrer ersten Tochter Minn die ihr ihr Beileid aussprachen, da sie diesmal „nur“ ein Mädchen bekommen hatte, kommentiert sie 1871 folgend:

*„That same **Little Woman of Aniwa** has done more to reconcile those poor unfortunates here, who have obtained only daughters, than a hundred sermons could have done. They see what a treasured pet she is to us, as God’s precious gift, and our actions speak louder than any words.“* (Paton Whitecross 1894: 108)

So begreift Maggy auch ihre Kinder als wichtigen Teil ihres Zivilisierungs- und Bekehrungswerkes und erkennt, dass diese zu einer gegenseitigen menschlichen Annäherung beitragen: *„Our Bairns are little Missionaries, every one. They have called forth in the Natives a softened feeling towards us, and in us towards the Natives and their Children.“* (Paton Whitecross 1894: 109)

Über das Aufwachsen ihrer Kinder unter dem Einfluss zweier verschiedener Kulturen berichtet sie 1871:

„Their language is Polyglot. They speak to us in English. I strove hard to keep them from learning Aniwān, for the sake of their morals, but could not manage it, with Native Servants all about. So they always talk Aniwān in their play; and the Natives are so proud to hear them lisping „the language of Aniwā.““ (Paton Whitecross 1894: 109)

Den intensivsten Kontakt hatten die Kinder wohl zu den einheimischen Angestellten und Kindermädchen im Haus - aus den Schilderungen über Maggys Familienleben auf Aniwa 1872 geht hervor, dass sie durchaus bemüht war, den Kontakt ihrer Kinder zu einheimischen Kindern bzw. Schülern zu minimieren:

„We manage to keep our Bairns, in large measure, separate from the Native children, for weighty reason, but it requires a little engineering to prevent them from feeling it. The front of our house is quite fenced off, and the side gates are locked, so that they play about by themselves, or with their nurses; and, on Sundays, we are entirely free from visitors.“ (Paton Whitecross 1894: 130)

Auffallend ist, dass sich in ihren Zeugnissen im Gegensatz dazu immer wieder ein konträres Bild hinsichtlich des alltäglichen Zusammenlebens ihrer Kinder mit den Einheimischen zeigt - so ist anzunehmen, dass der Kontakt sich im Alltag enger gestaltete, als Maggy dies beabsichtigt hatte. So erwähnt sie beispielsweise in genanntem Brief aus dem Jahr 1872, nur einige Passagen später, eine heitere Anekdote über einen älteren, charismatischen Einheimischen namens *Taia*, einen Freund der Familie, zu dem die Patons regen Kontakt pflegten. Sie schreibt über dessen bemerkenswert eloquente Ausdrucksweise und bemerkt, dass ihre Söhne diese schon übernommen hätten:

„Our own little Boys seem to take after Taia, for they grow amazingly eloquent, gesticulate at a great rate, and act out everything they narrate – helping their English talk with an Aniwān or Aneityumese word, to enforce their meaning, which certainly colours brilliantly what they say.“ (Paton Whitecross 1894: 140f.)

Aufgrund der Zusammensicht dieser Schilderungen lässt sich vermuten, dass im alltäglichen Leben, das die Patons zu einem Großteil in Kontakt mit den Einheimischen verbrachten, auch

der Kontakt der eigenen Kinder zu diesen nicht unbeträchtlich war und sich tatsächlich sehr positiv auf die menschliche Annäherung zwischen den Missionaren und den Einheimischen auswirkte - was letztendlich zum Missionserfolg beitrug.

6.1.6. Umwelt und Naturbeschreibungen

Das Leben in einer veränderten Umwelt - die Maggy einerseits als voller Schönheit empfand, die andererseits jedoch viele Beschwerden und Gefahren mit sich brachte - wird in ihren Briefen immer wieder thematisiert. Die landschaftlichen Beschreibungen der Inselwelt Vanuatus fallen sehr positiv aus, Maggy zeigt sich fasziniert und bisweilen überwältigt von deren Anblick. Dies trifft besonders während der Anreise nach Aniwa, die über verschiedene Inseln der Region führte, und den Beginn ihres Aufenthaltes zu. Die Wahrnehmung der Schönheit der landschaftlichen Umgebung beschreibt sie als transzendentes Erlebnis. So erwähnt sie:

*„[...] our kind Creator has given us such wealth of beauty in Nature. [...] The foliage plants here are exquisite, and the scenery is surpassingly beautiful. There is an indescribable charm and softness, too, in the atmosphere, which makes one feel, especially on going out in the early morning, that to **be**, just to exist, is a transcendent joy.“* (Paton Whitecross 1894: 62)

In eklatantem Widerspruch dazu empfindet sie das Erscheinungsbild der Inselbevölkerung - so schreibt sie nach ihrer Ankunft in Aniwa: *„But what puzzles us excessively is – to understand how these poor Natives can be so utterly at variance with their surroundings!“* (Paton Whitecross 1894: 62)

6.1.7. Herausforderungen durch Naturgewalten, Krankheiten und Todesfälle

Während der ersten Jahre des Aufenthaltes in Aniwa schreibt Maggy selten über gesundheitliche Probleme oder Belastungen aufgrund des tropischen Klimas. In den Jahren ab 1873 kam es, wie erwähnt, zu gewaltigen Naturereignissen wie Erdbeben, Hurrikans und Sturmfluten und infolgedessen zu vermehrtem Auftreten der Malaria. In dieser Phase häufen

sich die negativen Schilderungen bedrohlicher Aspekte der Umwelt in ihren Zeugnissen. Neben der Gesundheit sowohl der Familie als auch der Bevölkerung wurde nicht zuletzt die Missionsarbeit dadurch beeinträchtigt, dass die Einheimischen diese Ereignisse als eine Strafe ihrer alten Götter interpretierten, in ihrem neuen Glauben verunsichert waren und sich teils von den Missionaren abwendeten. So schildert Maggy die veränderten Verhältnisse in 1873, als ihr Mann nach dem großen Hurrikan an Malaria erkrankte und ihre Tochter kurz nach der Geburt starb, wie folgt:

*„The Missi had been strong. His Family were thriving. The Missi’s wife had had more Children in her time than any other woman in Aniwa, and most of them boys too! Then, there was no comparison in regard to his and their wisdom and worldly possessions. Now, all was different. The Missi was laid low; and his **Tavai Biritania** - that is, British Water (=Medicine) - could not save him. Death had entered his Family, and he was powerless to prevent it.[...] And at a feast, one of the darkest-hearted fellows, one of the very few who didn’t come to Church, got up and proposed they should throw off the Worship, as it was only bringing sickness and death among them, after all they had given up for it.“ (Paton Whitecross 1894: 162f.)*

Naturgewalten und Krankheiten waren zwar Auslöser für gewisse Zweifel seitens der Bevölkerung an der neuen Religion und führten laut Maggys Schilderungen zu einer zeitweisen Distanzierung der Bevölkerung von den Missionaren. Doch in Zeiten der Not, in denen die Patons mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hatten und Maggy sich hilflos, einsam und von Gott verlassen fühlt, betont sie häufig, dass ihre Familie auch die Unterstützung und Zuneigung ihrer treuen Anhänger habe. So kommt es zum Einen zu sehr positiven Erzählungen über die emotionale Anteilnahme der Bevölkerung, wie folgende Passage zu vorher erwähnten Ereignissen in 1873 illustriert:

*„They were truly kind to us, and would come in and say, „Missi, we are crying about you, and praying all the time!“ One day, a dear old woman, one of our first Church Members, came into the bedroom with the tears streaming down her withered cheeks, [...], and held John’s hand, taking no notice of me for a while, though I was sitting on the bed; and I hoped she would not speak to me, for my heart was fluttering at the sight of her [...]. At last, she turned right round to me and said, in Aniwan, „**And your Baby died, Missi !**“ There was such motherlike sorrow in her voice, that I burst into a great flood of tears, and the dear old body clasped her arms around me and held me to her heart.“ (Paton Whitecross 1894: 163f.)*

Doch schildert sie andererseits einige Zeilen später dem widersprechende Gefühle aus der Zeit, in der sie und ihr Mann aus Schwäche fast nicht imstande waren, das Bett zu verlassen und sie große Sehnsucht hatte, eine vertraute Person ihres Kulturkreises um sich zu haben, als plötzlich ein fremder weißer Mann auf der Station erschien:

*„Like Rhoda, I could not believe at first for gladness; but wrapped a shawl round, and went to welcome him, as never white man was welcomed. He was a known **murderer**; but that mattered nothing just then, for he was a Countryman, and spoke our tongue!“*
(Paton Whitecross 1894: 164)

So sind es diese Situationen, in denen innerhalb ihrer Erzählungen die deutlichste Identifizierung mit Angehörigen ihres eigenen Kulturkreises und eine Abgrenzung zur Gruppe der *natives* stattfinden. Dies zeigt sich gleichzeitig mit großer emotionaler Verbundenheit zu den *natives*, was zu einer deutlich ambivalenten Haltung innerhalb ihrer Darstellungen führt, vor allem in den früheren Jahren ihres Aufenthaltes.

Auch in den Jahren nach der Rückkehr aus ihrem Heimaturlaub 1874 schildert Maggy, dass es nach Stürmen immer wieder zu zahlreichen Malariaerkrankungen kam. Wie die einheimische Bevölkerung hatten auch sie und ihr Mann immer wieder mit Fiebererkrankungen zu kämpfen, ihre sechs Geburten und die Zeiten im Kindbett beschreibt sie als leidvolle Zeit. Ihr Ehemann erholte sich nach seiner Malariaerkrankung 1873 nur schleppend - letztendlich verließ die Familie die Station 1881 auch deswegen, weil Maggy während ihrer letzten Schwangerschaft schwer erkrankte. Die Erzählungen über Krankheitsfälle innerhalb der Familie sind stets geprägt durch große Todesangst und stellen Extremsituationen für Maggy dar.

Maggy begegnet diesen negativen, ein Gefühl der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins auslösenden Erlebnissen mit einer Hinwendung zum Glauben. Ebenso, wie sie die Schönheit der Natur als Gottes Werk versteht, interpretiert sie die naturgegebenen und persönlichen Ereignisse als Teil eines „größeren göttlichen Plans“, um dem Erlebten eine Sinnhaftigkeit zu verleihen. Maggy empfindet große Zweifel angesichts der großen Schwierigkeiten, doch letztendlich nimmt sie alle Schwierigkeiten als göttliche Fügung oder Prüfung demütig hin.

6.2. Kontakte und soziale Netzwerke im Verlauf

Maggy Patons direkte soziale Kontakte bezogen sich - abgesehen von ihrer Familie - vor allem auf die Bewohner Aniwas. Darüberhinaus nahmen die seltenen Treffen mit Missionarskollegen der presbyterianischen Kirche, die auf Nachbarinseln stationiert waren, sowie der indirekte, briefliche Kontakt mit Freunden und Familie in Schottland und Australien einen sehr hohen Stellenwert für sie ein. Vorherrschend sind in ihren Briefen Erzählungen über Erlebnisse mit Einheimischen, in denen es zu Annäherungen, aber auch zu Abgrenzungen zwischen der Gruppe der *natives* und der Gruppe der „Missionare“ als Repräsentanten der zivilisierten Welt kommt. Diese Annäherungen bzw. Abgrenzungen finden in verschiedenen Situationen in unterschiedlichem Maße statt. Die vorherrschenden Interpretationsschemata im Kontakt mit der indigenen Bevölkerung sollen im folgenden Kapitel erläutert werden. Einige dominante Kategorien, die ebenfalls auf den Themenkreis „Soziale Kontakte“ verweisen, wurden bereits oben im Kapitel 6.1. thematisiert und werden daher im Folgenden nicht mehr berücksichtigt.

6.2.1. Kontakte zu Familie und Freunden - Briefkontakt als Verbindung zur Heimat

Maggy Paton, ihr Mann John und ihre Kinder waren die einzigen Weißen, die zu dieser Zeit auf der Insel Aniwa lebten - die nächstgelegenen Angehörigen ihres Kulturkreises waren die Missionare auf der Missionsstation der Nachbarinsel Tanna. Einerseits bezeichnet Maggy die Insel Aniwa im Verlauf ihres Aufenthaltes öfters als ihr „Zuhause“, andererseits fühlt sie sich einsam unter den Einheimischen - vor allem vor jenem Hintergrund, dass sie und ihre Familie die einzigen Weißen auf der Insel waren. In der „Fremde“ empfindet sie sich als abgeschnitten von der zivilisierten Welt. Wesentlich dabei ist, dass sie sich in totaler Abgeschlossenheit von „Gleichgesinnten“, wie Missionarskollegen und Familie in der alten Heimat, darstellt. Aus diesem Grund nehmen das Schreiben und Empfangen von Post - neben den selten stattfindenden Treffen mit Missionarskollegen - einen sehr hohen Stellenwert für sie ein.

Das Missionsschiff hatte neben der praktischen Bedeutung einen großen symbolischen Wert für Maggy, da es für sie die einzige Verbindung zur westlichen, „zivilisierten“ Welt darstellte. Neben der Post, die es von geliebten Angehörigen und Freunden aus der Heimat brachte, repräsentiert es auch Rettung in Zeiten von Krankheit und Not, indem es die Missionare mit Grundnahrungsmitteln und Medizin versorgte. Als das Missionsschiff *Dayspring* 1873 gesunken war, fühlt sich Maggy verlassen, hilflos und abgeschnitten von der Außenwelt und schreibt dazu: „*The **Dayspring** had become part and parcel of ourselves, and none of us could imagine the New Hebrides Mission without its little Ship - „to wait on Him,“ and do His work still as of old.*“ (Paton Whitecross 1894: 152)

Die Bedeutung des Briefkontakts zur Außenwelt nimmt ab dem Zeitpunkt zu, da ihre Kinder in Australien zur Schule gehen. In dieser Zeit befürchtet Maggy immer wieder, mit Eintreffen des Missionsschiffes schlechte Nachrichten über Krankheit oder Tod ihrer Kinder zu erhalten. So helfen ihr diese, wenn auch spärlichen Kontakte zur „Heimat“, ihre Einsamkeit zu ertragen und die Mission auf Aniwa fortzuführen.

6.2.2. Kontakte zu Missionsgeschwistern - Identifizierung mit der Missionsfamilie und den Missionarsfrauen

Jährlich veranstalteten die presbyterianischen Missionare Synoden auf einer der Inseln, auf denen sie stationiert waren, zu denen hauptsächlich die Missionare zusammentrafen. Auch besuchten sich die Missionarsfamilien - wenn möglich - gegenseitig auf den Inseln, vor allem zu den Zeiten, in denen die *Dayspring* zwischen diesen verkehrte, bevor das Schiff auf seinen jährlichen Fahrten nach Australien zurückkehrte oder auch in Notsituationen. Für Maggy hatten diese Treffen, vor allem durch ihre Seltenheit, eine besondere Bedeutung und sie beschreibt sie wiederholt wie im Jahr 1872 folgend:

„Those visits of our Brother Missionaries are truly like Angels` visits, in more than in their rarity. It is so delightful to have intercourse with kindred spirits [...] and with whom we have so much in common. We do not by any means „talk shop“ all the time; but it is so uplifting to have enlightened converse about our work, get the benefit of each other`s experience, and compare the traditions and legends of our respective Islands.“ (Paton Whitecross 1894: 137)

So findet auf dieser Ebene eine Abgrenzung zwischen der Gruppe der „Missionarsfamilie“, die sie als ihr ebenbürtig bzw. gleichartig anerkennt, und der Gruppe der *natives* statt. Maggy genießt es, in ihrer Muttersprache mit „Gleichgesinnten“ interessante Gespräche zu führen und europäischen kulturellen Praktiken, wie etwa gemeinsamem Musizieren und Lesen nachzugehen. Diese Treffen bedeuten für sie ein Stück „Heimat“ und europäische Kultur in der „Fremde“, die sie als Ausnahme in ihrem gewohnten Alltag auf Aniwa beschreibt.

Innerhalb dieser generellen Wertschätzung des Kontaktes zu anderen Missionarskollegen ist vor allem das Zusammentreffen mit den anderen Missionsfrauen immer wieder ein erwähnenswertes Erlebnis für Maggy. Da die Ehefrauen der Missionare nicht aktiv an den Jahrestreffen der Missionare beteiligt waren, beschreibt Maggy des Öfteren, dass die Ehefrauen anlässlich dieser Gelegenheiten auf einer der Inselstationen zusammentrafen und einige Wochen gemeinsam verbrachten, während ihre Männer an der Synode teilnahmen. Diese Frauentreffen wurden genutzt, um sich spezifisch „weiblichen“, privaten und häuslichen Vergnügungen außerhalb der Missionsarbeit zu widmen. Sie schildert 1874 genussvoll diese Zeit, die sie mit ihren „Freundinnen“ verbrachte, in der sie sich ausgiebig Freizeitbeschäftigungen wie Malen, Handarbeiten, Musizieren und dem Verfassen von Briefen sowie der Lektüre religiöser Literatur widmeten. So beschreibt sie eines dieser Treffen folgend: *„We four wives had then a most delightful time [...]!“* (Paton Whitecross 1894: 186)

*„In the morning, when I looked after my many household duties, the others generally wrote letters, but sometimes helped me. In the afternoon, we gathered to the Study, to which Mrs. Watt and Mrs. Milne had given quite the air of a **Studio**, with their drawing boards and paint boxes [...]. Mrs. Annand and I brought our work-baskets, and one or other of us read aloud. After tea, we generally devoted the whole evening to music, all being so fond of it; so the little harmonium was brought in from the Church and made to do duty.“* (Paton Whitecross 1894: 186)

In diesen - aus Maggys Perspektive - „kultivierten“ Frauenrunden ließen die Ehefrauen insbesondere weibliche Verhaltensweisen des europäischen Bürgertums aufleben. So entsprachen die Tätigkeiten dem europäisch-bürgerlichen Frauenbild, welches durch diese Erlebnisse gestärkt wurde und für Maggy eine Selbstvergewisserung ihrer Identität als

„kultivierte europäische Frau“ darstellt. Neben dem Aspekt, dass die Frauen aus demselben Kulturkreis stammten, war auch verbindend, dass sie das gleiche Schicksal - das der Ehefrau eines Missionars - teilten.

6.2.3. Reisen in die Kolonien - Rückkehr in die „Zivilisation“

Die „Heimurlaube“ in den „Kolonien“, d.h. Australien, bedeuten für sie ebenfalls eine Rückkehr in die „zivilisierte Welt“, so beschreibt sie 1871 „... *How charming it was to be in a Civilized Church again, and to listen to an excellent sermon in one`s own language, after nearly five years among the Darkies!*“ (Paton Whitecross 1894: 118) Doch schreibt sie 1874 nach der Rückkehr der Patons aus Australien, als sie von den *natives* sehr herzlich empfangen wurden: „[...] *I could most truly say, even after all the enjoyment and kindness of the Colonies, and delightful Christian fellowship with kindred spirits there, **Home, sweet Home, no place like Home.***“ (Paton Whitecross 1894: 178) So kommt es ihrerseits auch auf der räumlichen Ebene immer wieder zu Annäherungen an die „neue fremde Heimat“, und Maggy bezeichnet Aniwa in einigen Textpassagen als ihr „*home*“.

6.2.4. Kontakte zu Seefahrern und *Blackbirdern* auf Aniwa

Kontakte zu westlichen Seeleuten fanden laut Maggys Aufzeichnungen auf Aniwa sehr selten statt. Die Insel war klein und hatte keinen Hafen, was das Anlegen von größeren Schiffen erheblich erschwerte. Nur einige wenige Male beschreibt Maggy, dass Schiffe anlegten, die um medizinische Versorgung baten. In einem Fall versuchte ein Schiff, junge Aniwaner als Arbeiter anzuwerben. John Paton als vehementer Gegner des *Blackbirdings* suchte dies zu unterbinden und forderte die Besatzung des Schiffs auf, abzudrehen - was ihm einige üble Nachrede in australischen Zeitungen bescherte, denn die Abgewiesenen behaupteten, Paton habe sie mit Waffengewalt attackiert (Vgl. Paton Whitecross 1894: 310ff.). Maggy mokiert sich über diesen Vorfall und bezeichnet nicht nur die *Blackbirder*, sondern auch Händler, die auf den umliegenden Inseln siedelten und häufig Konflikte mit den Einheimischen hatten, als „*schurkenhaft*“. Außer diesen Schilderungen, die die Spannungen und Rivalitäten zwischen

Seefahrern und Missionaren in dieser Region verdeutlichten, blieb der Einfluss von Seefahrern und Händlern zur Zeit der Patons auf Aniwa wohl eher unbedeutend. Stärker betroffen waren die umliegenden, größeren Inseln. Anzunehmen ist, dass die Anwesenheit des presbyterianischen Missionars der Bevölkerung Aniwass einen recht wirksamen Schutz vor den *Blackbirders* bot - in Zeiten, in denen die Missionare nicht vor Ort waren, kam es laut Maggys Briefen auch dort zu Entführungen von Einheimischen.

6.2.5. Beziehungen zur autochthonen Bevölkerung

Generell ist in Maggy Patons Briefen festzustellen, dass sich ein Großteil der Erzählungen auf ihre konkreten, persönlichen Kontakte und Erlebnisse mit der einheimischen Bevölkerung bezieht und sie widmete diesen Beziehungen viel Aufmerksamkeit; an der Art ihrer Äußerungen lässt sich erkennen, dass sie sich der autochthonen Bevölkerung vor Ort bewusst menschlich annähern wollte, da sie ihren „missionarischen Auftrag“ in diesem Sinne verstand. Trotz dieser offenen Haltung, die sich mitunter durch differenzierte Beschreibungen der ihr fremden Lebensweise und Kultur äußerte, kommt es in ihren Texten auch zu verallgemeinerten Kategorisierungen und Darstellungen die von den vorherrschenden zeitgenössisch-europäischen Konstrukten über die Bevölkerung der Südsee geprägt sind. Neben Interpretationen, die in ihren Erzählungen im Zeitverlauf ihres Aufenthaltes stabil bleiben, erkennt man aber auch ambivalente Repräsentationen der einheimischen Bevölkerung.

6.2.6. Betrachtungen der Einheimischen im Verlauf - Dominante Diskurse und Kategorien

Bereits während ihrer Anreise nach Aniwa mit dem Missionsschiff *Dayspring* kreist ihr Denken und Schreiben um die autochthone Bevölkerung. Sie beschreibt ihre Eindrücke, wie etwa die Handelsgeschäfte zwischen Missionaren und Insulanern während der Reise, berichtet von ihren Interaktionen mit der fremden Bevölkerung und schildert fasziniert ihr erstes Zusammentreffen mit einem „*real savage*“ (Paton Whitecross 1894: 13). In ihren Beschreibungen finden sich maßgeblich exotische Deutungsmuster, die innerhalb des

europäischen Konstrukts des „Edlen Wilden“ zu verorten sind. Einerseits markiert sie ängstliche Vorsicht und „Befremdung“, zugleich zeigt sie sich fasziniert von der „Andersartigkeit“ bzw. „Fremdheit“ der lokalen Bevölkerung. Doch lässt sich bereits hier eine Annäherung und ein Grundvertrauen zur melanesischen Bevölkerung ausmachen, die sich beispielhaft dadurch ausdrücken, dass sie Bewohnern der Insel Ambrym erlaubte, ihr Neugeborenes eine Weile in den Armen zu halten (Vgl. Paton Whitecross 1894: 17).

Während der ersten Wochen auf Aniwa war Maggy im Kontrast dazu zunächst verängstigt und verunsichert, da sie die misstrauische Distanz, die die Einheimischen gegenüber den Missionaren zeigten, als bedrohlich wahrnahm und sogar um ihr Leben fürchtete. So beschreibt sie den Tag ihrer Ankunft folgend:

*„I was eager enough to step out of the **Dayspring** unto the little boat that was to carry us ashore; but as we neared it, and saw black creatures (for really they hardly looked like human beings) peering at us from among the reefs, with not the flicker of a smile of welcome on their faces, I really began to tremble with a sort of dread, and wondered if they were thirsting for our blood.“* (Paton Whitecross 1894: 32)

In dieser Zeit findet in ihren Zeugnissen eine Solidarisierung und Identifizierung mit den bereits vor Ort ansässigen *teachers* und deren Ehefrauen sowie den Arbeitern aus Aneityum statt, die mit ihrem Mann das neue Missionshaus errichteten. So schildert sie die Szene, als sie von *Kanathie*, der Ehefrau eines *teachers*, nach der Landung auf der Insel zu ihrem Haus gebracht wurde:

„I scarcely ever felt such a clinging to any one in all my life as to that poor woman; and I began to walk with a firmer tread, when I thought how she too had given up home and friends and everything, to come here for Christ's sake, with her husband, where there was not a soul to cheer and comfort them.“ (Paton Whitecross 1894: 32f.)

Die Beschreibungen über die Aniwaner aus Maggys Betrachtungsperspektive fallen in dieser Anfangszeit sowohl „positiv-annähernd“ als auch „negativ-abgrenzend“ aus. So ist die europäische Kleidungssitte durchgehend Thema ihrer Erzählungen, sie empfindet etwa die Nacktheit der Bevölkerung als abstoßend. Über inadäquates Tragen europäischer Kleidung, wie z. B., dass Männer Frauenröcke trugen, äußert sie sich erheitert bzw. bezeichnet diese

Art der Aneignung europäischer Kleidung als „grotesk“. In solchen Erzählungen verwendet sie jedoch selten abwertende Termini, vielmehr lässt sich die Haltung erkennen, die Einheimischen als „Unwissende“ zu betrachten, die es schlicht „nicht besser wüssten“ - man müsste ihnen europäische Kleidungssitte eben erst beibringen. Diese Beschreibungen stellen einen Akt der Distanzierung ihrerseits gegenüber den ihr „Fremden“ dar. Maggy empfindet den Aufzug der Aniwaner oft als „lachhaft“, jedoch beschreibt sie durchaus humoristisch und zugleich fasziniert Szenen, in denen der unverbrüchliche Enthusiasmus ihres Mannes zum Vorschein tritt - der voller Begeisterung war, wenn die Einheimischen europäische Kleidung zum Gottesdienst trugen, egal, ob dies nun der europäischen „Mode“ entsprach oder nicht (Vgl. Paton Whitecross 1894: 35f.). Zugleich beschreibt sie die Bevölkerung mit positiven Zuschreibungen, so stellen sich ihre Ansichten, wie hier 1867, ambivalent dar:

„A few, very few, perhaps a score, always wear clothing; but, oh, it is sickening to see many of them coming about with nothing but paint stuck all about over their bodies! The dark colour of their skin softens off the effect a very little, though; and there really is a look of free independence and dignity about them, as they stalk along so erectly, [...] and they are much better off, in many respects, than your Poor at Home. Properly speaking, they don't know what poverty or labour is! They have no one to oppress them in any way, each man being his own Master; and for their Chiefs, their power is more nominal than real.“ (Paton Whitecross 1894: 37)

Hier fällt auf, dass sie die Einheimischen Aniwas mit „den Armen“ in der westlichen Welt vergleicht. Ich interpretiere diese Analogie dahingehend, als dass sie beide Gruppen in unterschiedlicher Weise in einer spezifischen „Hilfsbedürftigkeit“ wahrnimmt - doch verwendet sie das Attribut „*poor*“ im Laufe ihres Aufenthaltes verschiedentlich, um unterschiedliche Sachverhalte auszudrücken. Zum Einen drückt sie mit diesem Adjektiv ihr Mitleid mit Insulanern aus, die Opfer des *blackbirding* geworden waren, als diese später mit dem Missionsschiff *Dayspring* zurück in ihre Heimat gebracht werden (Vgl. Paton Whitecross 1894: 7f.). Zumeist verwendet sie die Formulierung „*poor*“ jedoch in Zusammenhang mit vorher erwähnter „Hilfsbedürftigkeit“, die sie den Insulanern generell zuschreibt. Demnach waren die Einheimischen aus ihrer Perspektive in Bezug auf westliche kulturelle Werte „bedürftig“ - würde man ihnen diese Werte vermitteln, könne man sie auf die Stufe der Zivilisation emporheben. Diese eurozentrische Imagination gegenüber der Bevölkerung ist im

zeitlichen Verlauf regelmäßig in ihren Zeugnissen zu finden, sowohl in kritisch-negativen als auch in positiven Zuschreibungen.

Nach einigen Wochen, als sie sich auf Aniwa eingelebt hatte, beschreibt Maggy dann, dass sie sich der einheimischen Bevölkerung mehr und mehr annäherte, ihre Angst wandelt sich in Zuneigung. So schreibt sie 1867: „*The Chief, who lives in the village near, is our firm friend. I regard him as really „one of Nature`s gentlemen.“*“ (Paton Whitecross 1894: 55) Und auch über ihre Nähklasse mit aniwanschen Frauen berichtet sie „*I never expected it could be such delightful work to teach them*“ (Paton Whitecross 1894: 56).

In Maggys vielfältigen Erzählungen über das Zusammenleben mit der Bevölkerung Aniwas tritt ein Aspekt dominant hervor. So erkennt man an ihrer Ausdrucksweise - die durchaus im Laufe der Zeit eine starke Zuneigung gegenüber der Einheimischen erkennen lässt - dass durch die Nutzung bestimmter Diminutive eine „Verniedlichung“ der Einheimischen in ihren Darstellungen stattfindet, die sich auf sprachlicher Ebene durch die Bezeichnung der Einheimischen als „*our Darkies*“ deutlich manifestiert (Vgl. Paton Whitecross 1894: 186). Sie schildert immer wieder diverse Verhaltensweisen der Einheimischen, die sie innerhalb ihres Interpretationsschemas als „kindlich“ wahrnimmt. So beschreibt sie ihre Ansichten beispielsweise 1872 so: „*Our Natives are very amusing in many of their ways; and, though often provoking and disappointing we do not lose heart, as we might do with white people, remembering that in these respects they are only children after all.*“ (Paton Whitecross 1894: 129f.)

Diese Infantilisierung und Herabsetzung findet einerseits Anwendung in Bezug auf pauschale, eher abwertende Zuschreibungen - wie etwa, dass die *natives* der Leitung einer weißen Person bedürften, um effektiv arbeiten zu können, bzw. jegliche Selbständigkeit hinsichtlich gestellter Aufgaben und Arbeiten noch „lernen“ müssten. Häufiger findet sich diese allerdings in Zuschreibungen, in denen Maggy das Verhalten der Einheimischen mit dem „liebenswerten“, „unschuldigen“ oder auch „natürlichen“ Verhalten von Kindern assoziiert. Die Erzählungen, in denen es von Maggys Seite zu solch paternalistischen Schwärmereien kommt, betreffen einerseits persönliche Notsituationen der Familie Paton, während derer

sich Einheimische um das Wohl der Missionarsfamilie kümmerten, oder sentimentale Momente wie Begrüßungen nach Abwesenheiten der Missionarsfamilie oder Abschiede von der Insel oder andererseits existentielle Schwierigkeiten, Krankheits- oder Todesfälle einzelner Einheimischer, bei denen Maggy oder ihr Mann Hilfe und Unterstützung leisten. Insbesondere kommt es bei ehemaligen Schülerinnen wie *Hutshi*, *Yawanci* oder *Litsi* und anderen einheimischen Frauen, für die Maggy Sympathie empfindet, zu solchen Beschreibungen, mittels derer sie eine tiefe Zuneigung und Verbundenheit ausdrückt. So schreibt sie über den Tod ihrer ehemaligen Schülerin *Yawanci* 1878:

*„Our hearts were like to break, for she had been a faithful attached servant – **daughter**, rather – to us for ten years; a sweet little thing about eight or nine when she first came, and every year we liked her better. She had a great lump of **heart**, and I can never forget her devoted care of us all at that time when we were both laid up and our precious baby died. It was she I trusted to put the little form in its last resting-place, myself too weak to move!“* (Paton Whitecross 1894: 276f.)

Als die Patons ihre Missionsstation auf Aniwa 1881 Richtung Australien verlassen, beschreibt sie ihre Gefühlslage beim Abschied und ihr Bild über die Einheimischen folgend:

„How our hearts were stirred to the depths, in leaving the beloved and familiar associations of so many years! I had no idea how much I truly loved our dear old Darkies, nor how intensely they were attached to us, till we came to say farewell. [...] How our Aniwans walked right into my inmost heart, by their genuine sympathy, at little Walter’s death!“ (Paton Whitecross 1894: 352f.)

Im Zusammenhang mit diesem Kindstod beschreibt sie das Verhalten der Einheimischen ihr gegenüber in deutlichem Kontrast zu den nüchternen Beileidsbekundungen, die sie in Europa bekommen hätte wäre ihr Sohn dort verstorben, folgend: *„With our Natives, somehow, things were not so. Whether it is that they are so much like little Children, and a Child’s touch upon your spirit is never hard or coarse, I cannot tell; but sympathy from them never pained, but always soothed me.“* (Paton Whitecross 1894: 353)

Innerhalb dieser Infantilisierungsnarrative drücken sich oft Maggys persönliche Annäherung und Sympathie zu den Aniwanern aus - jedoch führen diese Betrachtungen andererseits zu einer klaren Abgrenzung, indem Maggy Paton die Einheimischen nicht als mündige und ihr

gleichwertige, erwachsene Personen wahrnimmt; der Umgang mit ihnen verbleibt demnach auf dieser eingeschränkten Ebene.

6.2.7. Exkurs - Einfluss der Missionare auf die lokalen gesellschaftlichen Strukturen der Bevölkerung Aniwas

Wie bereits im Kapitel zur Biographie Maggy Patons unter 5.3. erwähnt, kann man John und Maggy Patons Missionsbestrebungen auf Aniwa als nachhaltig erfolgreich bezeichnen - was bedeutet, dass die Missionare Einfluss auf traditionelle soziale wie gesellschaftliche Strukturen genommen haben. Beispielhaft dafür sind zahlreiche Schilderungen, etwa, dass John Paton bei diversen Streitigkeiten der Einheimischen von diesen als Schiedsrichter gerufen wurde, um Recht zu sprechen. Obwohl er - nach Maggys Schilderungen - versuchte, sich nicht zu sehr in die „inneren“ Angelegenheiten der Aniwaner einzumischen, zeigt dies doch, dass er innerhalb der aniwanischen Gesellschaft eine recht einflussreiche Position innehatte und sich nicht nur die neuen Kirchenmitglieder, sondern zunehmend auch andere Einheimische ratsuchend an ihn wandten.

Ein Beleg hierfür ist die Erzählung über *Mungaw*, einen ehemaligen Schüler Patons. Dieser hatte Paton nach Australien begleitet und entwickelte nach der Rückkehr ein zumindest außerhalb der europäischen Norm liegendes Verhalten, welches Maggy als „Verrücktheit“ bzw. „Besessenheit“ interpretierte (Vgl. Paton Whitecross 1894: 252). Er war verheiratet mit der ehemaligen Schülerin *Litsj*, die ein besonders nahes Verhältnis zu den Patons pflegte. *Mungaw* zeigte gewalttätiges Verhalten seiner Frau gegenüber, drohte ihr sowie anderen Dorfbewohnern, wenn diese in Konflikt mit ihm gerieten, den Tod an, weiterhin kam es zu verbalen Auseinandersetzungen mit dem Missionar und infolgedessen zu Morddrohungen gegen die Missionarsfamilie. Die Kirchenmitglieder, die um das Leben des Missionars fürchteten, schlugen Paton vor, sich ebenfalls zu bewaffnen, worauf er diesen entgegnete, „*that it would never do for him to use arms – his work was to teach, theirs to protect each other when necessary.*“ (Paton Whitecross 1894: 279)

Die Aniwaner holten laut Maggys Beschreibungen, wiederholt den Rat des Missionars zum weiteren Vorgehen ein, doch Paton wollte nicht darüber richten, was mit *Mungaw* geschehen sollte, forderte die Dorfbewohner jedoch auf, *Litsi* zu beschützen. So beschreibt Maggy die Situation folgend:

„Natives were kind, but not capable of giving much help - they rather look to us for it [...]!“
(Paton Whitecross 1894: 263)

„Some of the Church Members came to ask what was to be done with him. Tying only made him worse; confining and shooting were the only other alternatives. To confine him was impossible. Were they to shoot him? John, of course, would not hear of that, and they asked if there was no sort of medicine to cure madness?“ (Paton Whitecross 1894: 282)

Dieser Konflikt hielt einige Monate an und endete schließlich darin, dass einige Männer Aniwas sich absprachen, ohne die Missionarsfamilie zu informieren, *Mungaw* zu erschießen (Vgl. Paton Whitecross 1894: 244-302).

Dieser Vorfall und die Position, die der Missionar Paton in diesem Konflikt bezieht, deuten darauf hin, dass sich durch die Anwesenheit der Missionare die Art und Weise, Konflikte innerhalb der aniwanschen Gesellschaft zu bereinigen sich verändert hatte bzw. der Missionar zur Lösung der Konflikte als Berater zumindest von bestimmten Gruppen hinzugezogen wurde. Maggys Selbstzeugnisse schildern so doch deutlich, dass dem Missionar eine besondere Position als Schlichter anvertraut wurde - wobei Anwesenheit und Wirken der Missionare gleichzeitig zur Entstehung neuer Konflikte beitrugen und traditionelle Konfliktlösungsstrategien wie „Mord“ oder „Rache“ durch die christliche Morallehre möglicherweise in Frage gestellt wurden.

In den Briefen Maggy Patons finden sich auch einige Passagen, die Auskunft darüber geben, dass die Missionare keinen geringen Einfluss auf die konkrete Lebensführung und den Lebensverlauf zumindest einzelner Individuen hatten. So beschreibt Maggy eine Situation, in der einige Schülerinnen den Missionaren von ihren alten Traditionen erzählen sollten, folgend: *„To my intense delight, the younger girls, who had grown up mostly with us, knew*

nothing at all about them; showing that our teaching had really taken the place of their Heathen superstitions.“ (Paton Whitecross 1894: 137)

So lässt sich erkennen, dass vor allem das Aufwachsen der SchülerInnen auf der Missionsstation in engem Kontakt zu den Missionaren dazu führte, dass das traditionelle Weltbild - zumindest teilweise - durch das europäisch-christliche Weltbild ersetzt wurden.

7. Johanna Diehl - Deutsch Neuguinea - Kontextanalyse und Quelleneinführung

Dieses Kapitel dient der Kontextualisierung der Tagebücher von Johanna Diehl (geb. 1881 in Dorsten; gest. 1946 in Wuppertal), die im Dienste der Rheinischen Mission von 1907-1913 in „Kaiser-Wilhelms-Land“, Deutsch-Neuguinea mit ihrem Mann Wilhelm Diehl tätig war. Dabei sollen die historischen und politischen Rahmenbedingungen Deutsch-Neuguineas sowie im Speziellen die Missions- und Kolonialgeschichte dieser ehemals deutschen Kolonie dargestellt werden. Es folgt eine Einführung in die Selbstzeugnisse und eine Rekonstruktion der Biographie von Johanna Diehl sowie eine Skizzierung ihres Missionsaufenthaltes in Bogajim von 1907-1913.



Abb.3: Johanna Diehl ihre Tochter Hanni und Wilhelm Diehl vor dem Erholungshaus in Walega am 14.7.1912. In der hinteren Reihe angestellte der NGK sowie rechts Missionar Georg Eiffert (Klein 2005: Anhang ohne Seitenangabe).

7.1. Historische Kontextanalyse

Um die etwas unübersichtliche historische Situation in der Region besser verständlich zu machen, sollen hier vorab Regionsbezeichnungen bzw. koloniale Gebietsaufteilungen dargestellt werden.

Der westliche Teil der Insel Neuguinea, der heute als West-Papua dem Staatsgebiet Indonesiens angehört, wurde bereits 1828 von den Holländern in die Kolonie „Niederländisch-Ostindien“ integriert, noch vor Beginn der deutschen und der britischen Kolonialzeit. Nachdem zuerst die Briten den Süden des östlichen Neuguinea 1884/1885 für sich beanspruchten und darauf die Deutschen den nördlichen Teil besetzten, wurden diese Gebiete sowie die vorgelagerten Inseln des Bismarck- bzw. Neubritannien-Archipels im Jahr 1886 durch eine deutsch-englische Erklärung zwischen den Kolonialmächten aufgeteilt (Vgl. Hiery 2001b: 277; Mückler 2010: 112f.). Die deutsche Kolonie umfasste von 1885 - 1914 den nördlichen Teil Ost-Neuguineas, der „Kaiser-Wilhelms-Land“ genannt wurde sowie die im Osten vorgelagerten Inselgruppen des „Bismarck-Archipels“. Zu diesem Archipel zählten die ab der deutschen Kolonialzeit nun meist mit deutschen Namen bezeichneten Inseln „Neupommern“ (zuvor New Britain mit der Gazellenhalbinsel), „Neumecklenburg“ (zuvor New Ireland), „Neu-Hannover“, die „Französischen Inseln“, die „Admiralitätsinseln“, die Dampier-Insel und Bougainville (Vgl. Hiery 2001a: 21).

7.1.1. Traditionelle Gesellschaft und religiöse Vorstellungswelten der Bevölkerung Neuguineas und anliegender Inseln

Auf der Insel Neuguinea - die die beträchtliche Größe von ca. 800.000km² aufweist und somit die zweitgrößte Insel der Welt ist (Vgl. Gnielinski 1958: 1) - und den Inseln des Bismarck-Archipels ist neben der großen geografischen Diversität der Region eine immense ethnische, sprachliche sowie kulturelle Vielfalt festzustellen (Vgl. Mückler 2009: 67).

Für die traditionellen Gesellschaften Neuguineas und des Bismarck-Archipels als Teile Melanesiens treffen generell die in Kapitel 5.1.2. erwähnten Charakteristika melanesischer Gesellschaften analog zu (Vgl. Kapitel 5.1.2.).

Die in relativ kleinen politischen Einheiten organisierten Gruppen wiesen geringe bzw. keine soziale Schichtung auf, besonders auf Neuguinea wurde die politische Führerschaft meist nach dem Modell des *big man* bestimmt, was häufige Konkurrenzkämpfe mit sich brachte. Ungleich den polynesischen Gesellschaften gab es keine stabile, übergeordnete Führung, die lokalen Dorfgemeinschaften vertraten zumeist ihre jeweiligen Einzelinteressen und standen oft in Konflikt zueinander. Dadurch ergab sich eine politisch recht instabile Situation, die auch die Tätigkeit der Missionare und der Kolonialverwaltungen beeinflusste (Vgl. Mückler 2010: 73; Mückler 2009: 69f.).

Eine wesentliche Komponente innerhalb der traditionellen sozialen und ökonomischen Gesellschaftsstruktur der Melanesier stellten gegenseitige, teils hochkomplexe, ritualisierte Tausch- und Handelssysteme dar (Vgl. Mückler 2009: 118-136). Der rituelle sowie ökonomische Austausch bzw. das Verschenken von Gütern hatten generell die Funktion, materielle Gleichgewichte sowohl innerhalb der eigenen Gruppe als auch zwischen verschiedenen Gruppen herzustellen (Vgl. Mückler 2009: 70f.; Schütte 1995: 43). So wurde durch das Verschenken von Gütern beim Rangerhöhungsfest des *big man* dessen Prestige erhöht und seine politische Führungsposition gefestigt (Vgl. Joosten 1987: 15). Individueller Reichtum wurde also durch ritualisierte Feste innerhalb der Gesellschaften umverteilt, um soziale und politische Bindungen zu stärken.

Alle ökonomischen, sozialen und religiösen Lebensbereiche waren miteinander verwoben und wurden innerhalb eines allumfassenden, magischen Weltbildes interpretiert. „Religion“ im melanesischen Kontext war ein von Ahnenkult, Zauberei und magischem Denken geprägtes, universales Deutungskonzept der Welt (Vgl. Joosten 1987: 17).

7.1.2. Frühe Kontakte zu Europäern und entstehende Kolonialinteressen

Im 16. Jhdt. wurde Neuguinea von den Portugiesen entdeckt, danach versuchte die holländische Ost-Indien-Kompanie im 17. Jhdt., mit der Bevölkerung an West-Neuguineas Küsten in direkten Handelskontakt zu treten - mit wenig Erfolg (Vgl. Schütte 1986: 7ff.). Vor dem Hintergrund der innereuropäischen Konkurrenzsituation zur aufstrebenden

Kolonialmacht England annektierten die Holländer 1828 den westlichen Teil Neuguineas, eine Ansiedelung in West-Papua erfolgte allerdings erst ab etwa 1880 (Vgl. Schütte 1986: 9f.).

Die Kontakte der lokalen Bevölkerung zu europäischen Seefahrer, Händlern oder Entdeckungsreisenden blieben bis ins 19. Jhdt. marginal. Handelsgeschäfte mit Bewohnern Neuguineas und des Bismarckarchipels wurden meist zur See abgewickelt. Nur wenige Europäer gelangten an Land - die Bevölkerung war dafür bekannt, Fremden gegenüber militant feindlich aufzutreten. So war der Kontakt zu Europäern vor 1860 auf Begegnungen mit Seefahrern oder Händlern begrenzt, von denen die Einheimischen Waren wie Metallwerkzeuge erwerben konnten - dies wirkte sich allerdings noch kaum auf die traditionellen Gesellschaftsstrukturen und Lebensbedingungen der Insulaner aus (Vgl. Schütte 1986: 13, 25). Ab 1860 änderte sich dies. Erste Händler entdeckten die noch nicht kolonial erschlossene Region für sich und gründeten vereinzelt Handelsstationen. Aus britischer Sicht gewann Neuguinea mit der Entwicklung der australischen Siedlungskolonien an strategischer Bedeutung. Das Gebiet wurde vermehrt Ziel von Forschungsexpeditionen, die die Inseln naturwissenschaftlich und ethnographisch erkundeten, um dort verfügbare Ressourcen ausfindig zu machen (Vgl. Schütte 1986: 13f.). Neben einigen wirtschaftlich Interessierten waren es vor allem Missionare, die sich als erste Weiße in der Region ansiedelten. Der methodistische Missionar George Brown (AWMMS) gründete 1875 die erste Missionsstation im Bismarck-Archipel (Vgl. Schütte 1986: 25; Hempenstall 1982: 277). Wirtschaftliche Interessen seitens der Europäer konzentrierten sich in dieser Region zunächst auf den Koprahandel, den sie in den Küstenorten des Bismarck-Archipels betrieben. Durch den wachsenden Bedarf Europas an Kopra entwickelte sich ein regionaler Handel, bei dem die Küstenbewohner als Zwischenhändler zum Inland fungierten, indem sie europäische Fertigprodukte gegen Kokosnüsse tauschten. Die Bewohner der Küstenregionen gewannen durch diese Kooperation mit europäischen Händlern und Missionaren strategische sowie ökonomische Vorteile (Vgl. Schütte 1986: 109). Als Europäer und Missionare begannen, sich landeinwärts zu bewegen, kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, da die Küstenbewohner ihr wirtschaftliches und politisches Monopol durch das Vordringen der Europäer bedroht sahen (Vgl. Schütte 1986: 40ff.). Beispielsweise unternahm der Missionar Brown nach der Ermordung von vier polynesischen Lehrern der AWMMS 1878 eine

umstrittene Strafexpedition, die unter dem Namen „Sechstageskrieg“ bekannt geworden ist und in deren Rahmen um die 100 Menschen getötet wurden (Vgl. Schütte 1986: 51, 70). So beschreibt Schütte die Zeit der kolonialen Erschließung der Region: *„Alle Phasen des europäischen Vordringens und der Durchsetzung kolonialer Interessen in der Gegend [...] waren von Eruptionen von Gewalt begleitet [...]“* (Schütte 1986: 43)

Nach der britischen und deutschen Annexion setzte ab 1885 die koloniale und missionarische Erschließung der Region methodisch und umfassend ein. Dies führte innerhalb weniger Jahrzehnte zu weitreichenden Veränderungen der traditionellen ökonomischen, politischen, sozialen, religiösen und kulturellen Strukturen der indigenen Gesellschaften (Vgl. Mückler 2010: 112; Hiery 2001b: 277).

7.1.3. Deutsche Kolonialzeit 1885-1914

Die Kolonie wurde in der Zeit von 1885-1899 von der durch Privatinvestoren gegründeten und unter dem Schutz des Kaiserreiches stehenden Neuguinea Kompanie (NGK) verwaltet und für ökonomische Zwecke weiter erschlossen (Vgl. Mückler 2012: 171). Neben der Unterstützung ihrer hauptsächlich deutschen Handelsagenten, Pflanzer und Kolonialfirmen, die sich nun vermehrt ansiedelten, gehörte es mitunter zum Vorgehen der NGK, den Einheimischen mit fragwürdigen Methoden Land gegen geringe Tauschwerte „abzukaufen“, d.h., diese quasi zu enteignen und Grund und Boden für großflächige Plantagenwirtschaft zu erschließen. Beispielsweise wurde zwischen 1887 und 1896 von einem berüchtigten Kolonialbeamten der NGK namens Kubary fast das gesamte Land der Astrolabebucht „erworben“. 1899 begann die NGK, dieses Land für die Plantagenwirtschaft zu roden, worauf dessen Bewohner ihre Subsistenzgrundlage verloren (Vgl. Pech 2001: 405, 408; Mückler 2012: 178). Die Einheimischen von Kaiser-Wilhelms-Land ließen sich indes nicht zu regelmäßiger Arbeit auf diesen Plantagen bewegen, so wurden Arbeiter aus dem Bismarck-Archipel angeworben, um unter erbärmlichen Verhältnissen als Plantagenarbeiter eingesetzt zu werden. Die Kompanie war bei der Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen Interessen nicht zimperlich, was chaotische Zustände in der Region auslöste und massive Konflikte mit den Einheimischen zur Folge hatte. 1891 wurden in Kaiser-Wilhelms-Land die ersten Deutschen ermordet: der leitende Missionar der Rheinischen Mission Scheidt, sein Kollege Bösch sowie

ein Beamter der NGK. Auch im Bismarckarchipel kam es regelmäßig zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der einheimischen Bevölkerung und ansässigen Kopra-Händlern, Pflanzern und Arbeiteranwerbern. Tötlichen Angriffen auf Europäer folgten immer öfter brutale Strafexpeditionen gegen ganze Dorfgemeinschaften (Vgl. Hiery 2001b: 289f., 295). Übergriffe von Europäern auf die einheimische Bevölkerung wurden jedoch von der deutschen privatwirtschaftlichen Verwaltung nur selten und wenn überhaupt, dann sehr milde geahndet (Vgl. Hiery 2001b: 293f.) Darüberhinaus scheiterte die Kompanie nicht nur bei der Durchsetzung eines effektiven Rechtssystems, sondern versagte umfassend im Aufbau einer funktionierenden Kolonialverwaltung. Einerseits wurden zwar ökonomisch qualifizierte, für ihre Verwaltungsaufgaben jedoch ungeeignete Beamte eingesetzt, andererseits ließen sich die weltfremden Verordnungen aus Berlin im Kolonialgebiet nicht durchsetzen, was zu zunehmender Resignation bei den Angestellten vor Ort führte, die darüber hinaus mit Krankheiten wie Malaria, Pocken, Diphtherie, Cholera und Masern zu kämpfen hatten und sich ohne jedes planmäßige Vorgehen irgendwie durchschlugen. Die erste Hauptstadt Deutsch-Neuguineas war Finschhafen - dort starb binnen zweier Monate von Januar bis März 1891 die Hälfte der deutschen Bevölkerung, worauf der Verwaltungssitz in das weniger malariaverseuchte Stephansort und später nach Friedrich-Wilhelmshafen (Madang) verlegt wurde (Vgl. Hiery 2001b: 284f., 288, 298). Nachdem die Neuguinea Kompanie die politische Verwaltung im Jahr 1899 schließlich aufgab, wurde in der Folge vom deutschen Reich eine direkte Kolonialverwaltung eingerichtet. So konnte erst ab 1899 eine funktionierende Kolonialverwaltung und -infrastruktur schrittweise aufgebaut werden. Der Verwaltungssitz wurde in eine klimatisch günstigere Region des Bismarckarchipels, nach Herbertshöhe auf Neupommern verlegt. Während der Periode der direkten Verwaltung Neuguineas durch das Deutsche Reich ist vor allem der Kolonialbeamte Albert Hahl hervorzuheben. Er war ein überaus engagierter Beamter und fühlte sich für alle Einwohner der Kolonie gleichermaßen verantwortlich. Nachdem er als kaiserlicher Richter in Neuguinea tätig gewesen war, wurde er 1902 zum Gouverneur von Neuguinea bestellt. Hahl setzte eine für die Kolonialverwaltung revolutionäre Neuerung um, indem er Einheimische als Verwaltungsbeamte beschäftigte (Vgl. Hiery 2001b: 299ff.). Um eine funktionierende Kolonialverwaltung zu etablieren und ein konfliktfreies Wirtschaften zu ermöglichen, baute er das kaum vorhandene Herrschaftssystem auf der Grundlage des traditionellen melanesischen Rechtssystems aus,

indem er Regierungshauptlinge bzw. Ortsvorsteher - die sogenannten *Luluai* - ernannte. Die *Luluai* hatten die Aufgabe, innere Streitigkeiten zu schlichten, Steuern einzutreiben und Wegbauarbeiten innerhalb ihres Wirkungsbereiches zu koordinieren. Die *Luluai* wurden zu Angestellten der Kolonialregierung und dadurch zu einer indigenen Elite erhoben, was Auswirkungen auf die traditionelle politische Ordnung hatte (Vgl. Mückler 2012: 179). Als weitere Maßnahme zu Pazifizierung des Landes ließ Hahl Regierungsstationen entlang der befriedeten Gebiete errichten. Diese wurden gebildet von einem mit den lokalen Verhältnissen vertrauten, leitenden Verwaltungsbeamten, einem Heilgehilfen sowie einem deutschen Polizisten, dem wiederum einheimische Soldaten untergeordnet waren. Von diesen Stationen aus sollte das zu dieser Zeit noch unbekannte Hinterland erschlossen werden. Ab 1906/07 begann man im Bismarckarchipel, eine Eingeborenensteuer zu erheben - in Regionen, in denen es noch keine Steuerpflicht gab, mussten die Einheimischen unentgeltliche Wegbauarbeiten leisten. In der Folge weitete man dieses System auf die anderen Inseln des Archipels und auf Kaiser-Wilhelms-Land aus. Hahl setzte auch nach und nach eine Verbesserung der Arbeitssituation der melanesischen Arbeiter auf den europäischen Plantagen im Kaiser-Wilhelms-Land durch. So wurden die Arbeitsbedingungen allgemein verbessert, angemessenere Löhne ausbezahlt und mehr auf gesundheitliche Standards geachtet - die zu Zeiten der Neuguinea Kompanie extrem hohe Sterblichkeitsrate konnte zumindest reduziert werden (Vgl. Hiery 2001b: 301-306). Auch die Landverkäufe konnten nun ausschließlich über die Kolonialverwaltung abgewickelt werden. In der Zeit ab 1899 bis 1914 wurde zusätzlich die allgemeine Infrastruktur, wie Straßen und Telefonverbindungen, ausgebaut (Vgl. Hiery 2001b: 308; Mückler 2012: 178).

Gründer führt hierzu aus, dass die Einheimischen die deutsche Kolonialzeit durchaus recht unterschiedlich empfanden – je nachdem, welcher Ethnie oder Gruppe sie angehörten. Indigene Eliten oder diejenigen Gruppen, die mit der Kolonialmacht zusammenarbeiteten, konnten sich dadurch strategische und wirtschaftliche Vorteile verschaffen, ihre Macht ausweiten oder ihren Status sicherstellen. So wurden die europäischen Kolonialherren nicht ausschließlich als Unterdrücker wahrgenommen - doch ihr Wirken veränderte traditionelle sozio-ökonomischen wie politischen Strukturen, was wiederum neues Konfliktpotenzial schuf (Vgl. Gründer 2001: 49; Schütte 1986: 109).

Während sich die Situation für die Einheimischen unter direkter deutscher Verwaltung auf einigen Ebenen wieder verbesserte, wurde der Einfluss auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen immer umfassender. Die koloniale Administration wurde vor allem unter Mithilfe der Missionare in zunehmendem Maße durchgesetzt und die Einheimischen in ihrer gewohnten Lebensweise massiv reglementiert. In der Kolonie sollte „Zucht und Ordnung“ Einzug halten, durch Anwendung des Prinzips „Teile und Herrsche“ sollten Widerstände minimiert werden. Verstöße gegen die „neuen Regeln und Gesetze“ wurden streng geahndet, boten andererseits auch immer wieder Gelegenheit zur Demonstration der militärischen Überlegenheit. Des Weiteren weckte die Einführung neuer Waren - wie Eisen, Werkzeugen, Glasperlen oder Tabak - neue ökonomische Bedürfnisse, die es zu stillen galt - es war eine selten in Frage gestellte Aufgabe der Missionare, die „Wilden“ zu „zivilisieren“, indem sie sie zu willigen Lohnarbeitern im Dienste des deutschen kapitalistischen Kolonialprojektes erzogen (Vgl. Schütte 1986: 111ff.).

7.1.4. Mission und Kolonialverwaltung - wachsender Einfluss auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen

Bei der Betrachtung der Kolonial- und Missionsgeschichte Deutsch-Neuguineas - die im Vergleich zu anderen Regionen Ozeaniens relativ spät einsetzte - ist das gleichzeitige, auf vielen Ebenen verwobene Wirken von Kolonialbeamten, wirtschaftlichen Repräsentanten und Missionaren verschiedenster Kongregationen zu berücksichtigen. Die unterschiedlichen Interessen deckten sich teilweise, standen aber auch in Widerspruch zueinander (Vgl. Hempenstall 1982: 227; Schütte 1986: 105f.).

Dies erschwerte es für die Einheimischen die jeweiligen Repräsentanten der westlichen Welt voneinander zu unterscheiden; auch die Tragweite dieser von außen kommenden Einflüsse auf die traditionelle Lebensweise war aus der Perspektive der lokalen Bevölkerung zunächst nicht abschätzbar. Anfänglich beschränkte sich dieser Kontakt auf Handelsgeschäfte, durch die die traditionellen ökonomischen Muster nachhaltig beeinflusst wurden, doch durch zunehmende koloniale Kontrolle wurde die Bevölkerung immer umfassender in die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung eingebunden, was weitreichendere Folgen für die traditionelle Lebensweise der Menschen Neuguineas hatte. Die Einheimischen

wurden ihres Landes enteignet, für Zwangsarbeiten herangezogen oder militärisch unterdrückt. Sie wurden von den Europäern als „Wilde“ ohne eigenständige Kultur betrachtet, deswegen nicht ernst genommen und erst recht nicht als ebenbürtige Handelspartner behandelt - obwohl die Einheimischen dies in ihrer traditionellen Vorstellungswelt durchaus annahmen. Das Auftreten der Europäer löste bei der einheimischen Bevölkerung zunehmend größere Unsicherheit aus - innerhalb kürzester Zeit führte dieser Kulturkontakt dazu, dass die Bevölkerung ihre Souveränität auf ökonomischer, politischer und schließlich auf kultureller Ebene einbüßte und sich mehr und mehr gezwungen sah, sich der technologischen wie militärischen Überlegenheit der „Weißen“ unterzuordnen (Vgl. Schütte 1995: 42ff.). Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass durch die ökonomischen und politischen Veränderungen und die Verschiebungen der Machtverhältnisse zu Gunsten der Europäer das gesamte Weltbild der Bevölkerung und ihr Verständnis des Kosmos durch diese von Außen auf sie einstürzenden Einflüsse erschüttert wurde, wie Schütte treffend formuliert:

„Die Europäer werden von den in ihrer Integrität erschütterten Melanesiern im Rahmen traditioneller Sozialgebräuche und einer das gesamte soziale Dasein durchdringenden Religiosität interpretiert, wiewohl mit den Weißen die Selbstverständlichkeit bislang feststehender Glaubensinhalte ins Wanken geriet und, indem sich so eine Alternative anbot, die Idee von Zukunft als von etwas ganz Anderem erstand. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit aktueller Erneuerung.“ (Schütte 1995: 42)

So versuchten die Bevölkerungsgruppen Neuguineas in dieser Zeit des gesamtgesellschaftlichen Wandels, die neuen Lebensbedingungen, mit denen sie konfrontiert waren, aktiv in ihre traditionellen Glaubensvorstellungen zu integrieren, indem sie *„das Neue auf der Basis der Tradition zu bewältigen suchten.“* (Schütte 1995: 41) Bei der Konstruktion neuer Erklärungsmuster spielte das Wirken der Mission eine wesentliche Rolle, denn: *„Im Prozeß der Suche nach kulturell adäquaten Formen unter geänderten gesamtgesellschaftlichen Bedingungen wird das Christentum in die alte Vorstellungswelt einbezogen, die sich ihrerseits rapide verändert.“* (Schütte 1995: 49) Es bildeten sich neue Mythen - zahlreiche Elemente des Christentums, vor allem seine Heilsbotschaft, die allgemeines Heil, Glück und die Verheißung einer Befreiung prophezeite, wurden in das bestehende Mythensystem integriert (Vgl. Schütte 1995: 48f.). In diesem Zusammenhang

sind auch diverse, sich zu dieser Zeit manifestierende Heilserwartungsbewegungen und entstehende Güterkulte (*cargo*-Kulte) zu interpretieren, auf die allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht genauer eingegangen werden soll (Vgl. Mückler 2012: 161-166).

So kam es zu Zeiten essentieller Krisensituationen, wie etwa 1904 nach der gescheiterten „Madang-Revolution“ in Kaiser-Wilhelms-Land, durch die sich die Einheimischen ihrer inferioren Position bewusst wurden, oft zu einer verstärkten Hinwendung zum Christentum (Vgl. Schütte 1995: 44f.). Um den totalen Verlust der kulturellen Identität zu verhindern, wurde versucht, durch Bildung neuer Mythen die bestehende, aussichtslose Situation, in der gewohnte Handlungsmuster wie Stammeskrieg oder Magie keinerlei Wirkung mehr hatten, in das traditionelle Weltbild zu integrieren (Vgl. Schütte 1995: 234ff.). Die Annahme des christlichen Glaubens kann somit als das Resultat einer aktiven Bewältigung der „neuen Bedingungen“ im Rahmen vorgegebener kultureller Tradition gedeutet werden (Vgl. Schütte 1995: 40f.).

7.1.5. Rolle der Mission und Position der Missionare in Deutsch Neuguinea

Ab 1885 begannen mehrere Missionsgesellschaften, protestantische sowie katholische, zeitgleich die Bevölkerung Neuguineas zu christianisieren. Zuerst betrachteten die Einheimischen die Missionare lediglich als weitere Zugehörige der Gruppe der Weißen, denn auch die Missionare bezahlten ihre indigenen Helfer mit europäischen Fertigwaren und beteiligten sich an Handelsgeschäften, um mit der lokalen Bevölkerung Kontakte zu knüpfen (Vgl. Hempenstall 1982: 229). Somit war eine Abgrenzung zu rein wirtschaftlichen Interessensvertretern Europas zur Anfangszeit besonders schwierig. Jedoch suchten die Missionare - im Gegensatz zu Kolonialbeamten und Händlern - einen intensiveren Kontakt sowie Austausch mit der lokalen Bevölkerung, was ihrer Position sowohl aus Sicht der Einheimischen als auch der Kolonialverwaltung eine besondere Qualität verlieh. So waren die Missionare die ersten Weißen, die sich in die noch nicht erschlossenen Gebiete an der Küste und später im Landesinneren vorwagten, die verschiedenen Sprachen der einzelnen Gruppen erlernten und im Lauf der Zeit teils sehr enge soziale Beziehungen knüpften. Die

Kolonialverwaltung rückte in der Regel in diese nun „sicheren“ Gebiete nach, um ihre vornehmlich wirtschaftlichen Interessen durchzusetzen (Vgl. Hemenstall 1982: 230).

Die näheren Beziehungen zu den Einheimischen, die einige Missionare sich oft unter erheblichen Anfangsschwierigkeiten erarbeiteten, trugen insofern Früchte, als sie dadurch einen gesonderten Status bei den Einheimischen erlangten, die ihnen meist mehr Vertrauen schenkten als den Kolonialbeamten. Indem sie sich als im melanesischen Verständnis gleichberechtigte Partner am Austausch von Waren beteiligten, wurde ihnen Anerkennung und Achtung zuteil. Oft nahmen sie eine Position als Beschützer der lokalen Bevölkerung ein und vermittelten zwischen einheimischen und kolonialen Interessen, was ihnen zu einer gewissen Machtposition verhalf, die sie wiederum auch für ihre Zwecke einzusetzen versuchten. Von Seiten der Kolonialverwaltung wurde dies durchaus kritisch betrachtet. Da Missionare andererseits auch oft im Sinne der Kolonialinteressen handelten bzw. als Wegbereiter für deren Durchsetzung auftraten, wurden sie zuweilen als Kollaborateure der Kolonialherrschaft betrachtet, was zu Konflikten mit den Einheimischen führte und die Missionsarbeit erschwerte (Vgl. Hemenstall 1982: 228, 230ff.). So stand die Mission zwar in einem engeren Beziehungsverhältnis zu den Einheimischen, doch ihre Position wurde von der lokalen Bevölkerung durchaus ambivalent interpretiert. Obwohl sich die Missionen dagegen sträubten, als Handlanger der Kolonialverwaltung und somit als ein Teil der europäischen Expansion wahrgenommen zu werden, waren ihre tatsächlichen Aktivitäten doch ebenso von imperialistischer wie eurozentristischer Ausrichtung geprägt. Die Vorstellung von der „Zivilisierung“ der Bevölkerung nach europäischen Wert-, Arbeits- und Moralvorstellungen teilten sie mit den weltlichen Repräsentanten der westlichen Welt. Die traditionelle Lebensweise der Einheimischen wurde als „wild“, „barbarisch“ und „unmoralisch“ abgewertet. Die Bevölkerung sollte - neben Erziehung in christlicher Sitte und Familienmoral - vor allem in das wirtschaftliche System der Europäer integriert werden. Auch die Missionsgesellschaften selbst beteiligten sich an solchen ökonomischen Unternehmungen. Mit missionseigenen Plantagen wurde nicht nur die Mission finanziert; diese Arbeitseinrichtungen dienten auch dazu, die zu Bekehrenden aus ihren traditionellen Strukturen zu lösen und sie in eine neue Lebensweise einzubinden (Vgl. Hemenstall 1982: 232f.).

So verortet Hemptenstall die Position der Missionare folgend:

„Begleiterscheinungen und Folgeerscheinungen von Macht und Einfluss der Mission sind deutlich: die Missionstätigkeit war eine der unmittelbarsten Antriebskräfte des Wandels bei der Durchdringung der einheimischen Gesellschaften mit Elementen europäischer Zivilisation und bei der Ausdehnung formeller Kontrolle. Die Bevölkerung von Neuguinea paßte sich zwar auf ihre Weise den neuen Vorstellungen und Möglichkeiten an, doch das Ergebnis war zumeist ein tiefgreifender und dauerhafter Wandel in Struktur und Lebensformen der lokalen Gruppen.“ (Hemptenstall 1982: 234)

7.1.6. Missionsgesellschaften im Kaiser-Wilhelms-Land

In Kaiser-Wilhelms-Land begannen in rascher Folge drei Missionsgesellschaften ihre Arbeit: Die *Neuendettelsauer Mission* 1886, die *Rheinische Missionsgesellschaft* (RMG) 1887 und die katholische *Styler Mission* ab 1896 (Vgl. Mückler 2010: 90f.) Johanna Diehl war für die RMG tätig, daher soll auf die Entwicklung dieser Missionsgesellschaft besonders eingegangen werden.

Die erste Missionsstation der *Neuendettelsauer Mission* wurde von Johann Flierl in Simbang in der Nähe von Finschhafen gegründet. Innerhalb weniger Jahre erweiterte sie ihr Einflussgebiet über die Huang-Halbinsel aus, mit ihrer ersten Inlandstation am Sattelberg war eine Basis zur Erschließung des Hinterlandes geschaffen. Zur Missionsstrategie der *Neuendettelsauer* gehörte es, den Einheimischen verständnisvoll und behutsam gegenüberzutreten - statt diese zu belehren und Einzelkonvertierungen zu forcieren, versuchten die Missionare, den Menschen durch Teilhabe am alltäglichen Leben und im Gespräch näher zu kommen und auf diesem Wege christliches Gedankengut zu vermitteln (Vgl. Hemptenstall 1982: 230; Pech 2001: 392). Nachdem die Kolonialverwaltung 1891 aufgrund der verbreiteten Malaria nach Stephansort flüchtete, konnte sich die Missionsarbeit durch die größere räumliche Distanz zum Kolonialzentrum sehr positiv entfalten (Vgl. Pech 2001: 389). Trotzdem kam es erst 1899 und 1904 zu ersten Konversionen. Ab 1906 gelangen erstmals Versuche, eine Gemeindemission ohne weiße Missionare zu etablieren - diese entfaltetete sich bis 1921 voll (Vgl. Pech 2001: 391, 397f.).

Die *Rheinische Mission* war eine der größten Missionsgesellschaften Deutschlands; trotz ihrer großen Erfahrung in der weltweiten Missionsarbeit blieb ein nachhaltiger Erfolg bei der Missionierung Neuguineas aus. Die Gründe dafür können laut Pech zum Großteil in dem besonderen Naheverhältnis gesehen werden, das die RMG zur deutschen Kolonialregierung hatte (Vgl. Pech 2001: 403). Bereits einige Jahre, bevor Neuguinea deutsche Kolonie wurde, war mit Dr. Friedrich Fabri einer der größten Befürworter der Kolonialbestrebungen Deutschlands als leitender Inspektor der RMG bis 1884 maßgeblich verantwortlich. Es war seine feste Überzeugung, dass Kolonialbeamte und Missionare gemeinsam und in enger Zusammenarbeit die Kolonien erschließen sollten (Vgl. Bade 1982: 103-106; Pech 2001: 403). Die ersten Jahre der RMG in Neuguinea gestalteten sich recht schwierig. Als die Missionare ankamen, war das Gebiet kaum erschlossen, es fehlte jegliche Infrastruktur. Die vom Deutschen Reich eingesetzte NGK erwies sich nicht als die erhoffte Stütze beim Aufbau von „Recht und Ordnung“, sondern fühlte sich hauptsächlich ihren wirtschaftlichen Interessen verpflichtet (Vgl. Pech 2001: 404). Die erste Station eröffnete der Missionar Eich 1887 im Dorf Bogadjim in der Astrolabebucht. Während der ersten zehn Jahre der Mission waren die Missionare vordringlich damit beschäftigt, um ihr Überleben zu kämpfen. So starb eine Hälfte des Personals der RGM in dieser Zeit an Tropenkrankheiten, und auch die andere Hälfte musste gesundheitsbedingt das Land verlassen. Trotz der schwierigen Lage wurden weitere Stationen auf zwei umliegenden Inseln und im Gebiet der Astrolabebucht eröffnet (Vgl. Pech 2001: 406). Als einzige Station, die Erfolge in der Missionsarbeit zeitigte, ist die unter der Leitung des Ehepaars Kunze auf der Insel Karkar errichtete zu nennen - die allerdings nach einem Vulkanausbruch 1895 aufgegeben werden musste. Kunze stellt eine Ausnahmeerscheinung innerhalb der RGM seiner Zeit dar - so versuchte er, seine christlichen Werte und Überzeugungen im persönlichen Gespräch zu vermitteln, nahe am Leben der Einheimischen. Diese fassten großes Vertrauen zu Kunze, so wurde er als einer der ersten Weißen in den Geheimkult „Barak“ eingeweiht. Sein Missionsansatz, christliche Werte nicht in Form von Predigten zu vermitteln, sondern zwischenmenschliche Beziehungen zu den Einheimischen aufzubauen, wurde indes von seinen Kollegen nicht weiterverfolgt. Auch Kunzes Vorschlag, die Dorfschulen als Kostschulen zu führen, wurde von der RMG lange nicht umgesetzt (Vgl. Pech 2001: 406f.). Weiterhin wurden Stationen in Rargetta und Bongu gegründet. Die Missionare bemühten sich um eine eindringlichere Auseinandersetzung mit

den Einheimischen und begannen, Dorfjungen einzuschulen; doch die Erfolge blieben weiterhin aus. In der Gegend um die Astrolabebucht, die das hauptsächliche Arbeitsgebiet der RMG war, kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen der Bevölkerung und der Kolonialverwaltung. Die großen Landflächen, die der oben erwähnte Beamte Kubary von den Einheimischen mit fragwürdigen Methoden „erworben“ hatte, waren ab 1899 großflächig gerodet worden, um Plantagen für Privatinvestoren anzulegen. Im Zuge dessen kam es zu Auseinandersetzungen zwischen ansässigen Bevölkerungsgruppen und der Kolonialverwaltung bzw. den Kontraktarbeitern der NGK-Plantagen, die sich in unmittelbarer Nähe zu Bogadjim befanden (Vgl. Hiery 2001b: 295f.). In diesem Zusammenhang setzte sich Albert Hoffmann, leitender Missionar von 1892-1904, erheblich vehementer für die Rechte der Einheimischen ein als etwa sein Vorgänger Gustav Bergmann. So versuchte er z.B., im Landstreit um die Astrolabebucht zu vermitteln. Die Kolonialverwaltung forderte weiterhin unentgeltliche Beteiligung der Bevölkerung beim Straßenbau ein. Weigerte sich diese, wurden Strafmaßnahmen befohlen. Durch das kompromisslose Vorgehen der Kolonialregierung wurden die Konflikte verstärkt - die Missionare hatten für die Betroffenen oft keinen besseren Rat, als sich den Kolonialherren gehorsam unterzuordnen. Die Loyalität der Missionare galt demnach bis auf wenige Ausnahmen in erster Linie dem Deutschen Reich und seinen Repräsentanten, die Autorität der Kolonialverwaltung wurde äußerst selten in Frage gestellt oder kritisiert (Vgl. Pech 2001: 408). So stand die RGM in zahlreichen Konflikten zwischen den Fronten und konnte sich nicht eindeutig positionieren, was für das Ansehen der Missionare nicht recht förderlich war. Erst 1903, nach 16jähriger Missionsarbeit, konnte Albert Hoffmann den ersten Konvertiten, einen Dorfjungen aus Bogadjim, taufen - was allerdings nicht den erhofften Durchbruch des Christentums in der Astrolabebucht bedeutete (Vgl. Pech 2001: 408ff.; Schütte 1995: 172f.). Vielmehr wurde 1904 von mehreren Dörfern der Astrolabebucht ein gewaltsamer Aufstand beschlossen - die sogenannte „Madang-Revolte“ - mit dem Vorhaben, alle Weißen inklusive aller Missionare zu töten, um sich der umfassenden kolonialen Kontrolle endgültig zu entziehen. Die Erhebung wurde zwar durch einen einheimischen Informanten vereitelt, der die Missionare warnte, doch verursachten diese Ereignisse große Verunsicherung bei den Missionaren. Sie waren außerstande, nachzuvollziehen, dass auch sie ermordet werden sollten, was zu einer distanzierteren und misstrauischeren Haltung gegenüber den Einheimischen führte. Die Kolonialregierung

reagierte auf die Revolte mit Strafexpeditionen, Exekutionen von verurteilten „Rädelsführern“ und Umsiedlungen ganzer rebellischer Dorfgemeinden (Vgl. Hempenstall 1982: 228; Schütte 1995: 189-193). Nach diesem gescheiterten Versuch, die Kolonialherrschaft abzuschütteln, entstand und verbreitete sich in der Astrolabebucht langsam, aber signifikant der Mythos vom *Ian-tamo*. Demnach soll einem Einheimischen auf hoher See der Gott der Weißen in Gestalt eines schwarzen Mannes mit weißem Gesicht erschienen sein. Die göttliche Erscheinung forderte die Melanesier auf, ihre Waffen und Zaubergeräte zu zerstören, diese den Missionaren zu übergeben und von nun an in Frieden und Brüderlichkeit mit den Weißen zu leben. Aus diesem Mythos entstand eine prochristliche Bewegung; so kam es in den Jahren nach 1904 zu einer vermehrten Hinwendung zum Christentum, was für die Missionare allerdings rätselhaft blieb. Sie erklärten sich diesen Wandel durch „göttlichen Einfluss“, doch blieben sie weiterhin misstrauisch (Vgl. Schütte 1995: 224-228). Die Legende vom *Ian-tamo* stellt laut Schütte den Versuch eines schrittweisen Kompromisses seitens der Einheimischen dar, sich mit der Übermacht der Europäer zu arrangieren, ohne die eigene kulturelle Identität völlig zu verlieren (Vgl. Schütte 1995: 236). Das Interesse an der neuen Religion stieg unter der Bevölkerung, doch unterlag die Missionsarbeit weiterhin einem ständigen Wechsel von Vor- und Rückschritten. Die *Styler Mission* (SVD) begann 1896 ihre Missionsarbeit und hatte innerhalb von zehn Jahren parallel zur RMG die gesamte nördliche Küste zwischen Berlinhafen und Friedrich-Wilhelmshafen durch Missionsstationen erschlossen, um später auch ins Inland vorzudringen (Vgl. Pech 2001: 410). Als Folge dieser Konkurrenzsituation begann die RMG mit dem Bau der ersten Bergstation am *Nobonobo* oder *Hansemannberg* (Vgl. Pech 2001: 410). Ab 1905/1906 wurden auch in Kaiser-Wilhelms-Land die *Luluai* als verlängerter Arm der Kolonialregierung eingesetzt, was nun auch hier die traditionelle politische Ordnung aus dem Gleichgewicht brachte. 1909 gab der Besuch des Missionsinspektors Kriele Anstoß für die Verbesserung der sehr konservativen und wenig erfolgreichen Missionspraktiken der RMG und motivierte die Erschließung neuer Gebiete in Neuguinea - so erfolgte auch die Neubesetzung der verlassenen Station auf Karkar 1911. Es wurden neue Missionare in die Region entsandt, im Jahre 1912 wurden schließlich auch indigene polynesische Helfer und Pastoren eingesetzt - eine Praxis, die beispielsweise die AWMMS bereits seit längerem mit Erfolg betrieben hatte. Im selben Jahr kam es hingegen im

Gebiet der RMG erneut zu einer Krise, da man die Bewohner einiger Dörfer um Siar verdächtigte, eine neue Revolte zu planen. Der Vorfall endete in der Umsiedlung der Einwohner dieser Dörfer, die erst unter australischer Verwaltung 1915 wieder in ihre Heimat zurückkehren durften (Vgl. Pech 2001: 410f.).

Zusammenfassend kann über das Wirken der RMG in Deutsch-Neuguinea gesagt werden, dass sich die enge Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung sehr nachteilig auf die Christianisierung auswirkte - andererseits trug der Einfluss, den die Missionare durch ihr umfassendes „Zivilisierungsprojekt“ auf die Einwohner der Astrolabebucht nahmen, nachhaltig dazu bei, die „alte Sitte“ durch eine neue Sozialordnung zu ersetzen (Vgl. Schütte 1995: 252).

7.2. Einführung in die Selbstzeugnisse und Quellenkritik

Die Tagebücher Johanna Diehls, auf die sich folgende Analyse bezieht, entstanden während ihres fast sechsjährigen Aufenthaltes auf der Missionsstation der Rheinischen Mission in Bogadjim, Kaiser-Wilhelms-Land, von 1907-1913.

7.2.1. Herausgeber

Die Tagebücher der Johanna Diehl sowie ihres Ehemannes Wilhelm befinden sich in Familienbesitz, die Tagebücher von Johanna Diehl wurden erstmals 2005 von Dieter Klein im Rahmen der Reihe A in Hermann Joseph Hierys „Quellen und Forschungen zur Südsee“ veröffentlicht, unter dem Titel „Jehova se nami nami. Die Tagebücher der Johanna Diehl. Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907-1913“. Sie sollen einen Beitrag zu den Erfahrungen und dem Alltag einer deutschen Missionsfrau im kolonialen Deutsch-Neuguinea liefern. Die für die Veröffentlichung herangezogenen Tagebuchauszüge setzen im Juli 1907 ein, als Johanna in Bogadjim ankam und enden im Juni 1913, als die Familie Deutsch-Neuguinea zwecks eines Heimaturlaubes verließ und in ihrer deutschen Heimat eintraf. Im Anhang sind weitere Auszüge ihres Tagebuches aus 1917 sowie ein von Wilhelm Diehl verfasster Text aus

1922 abgedruckt, die insbesondere über das Schicksal des Melanesiers *Takari* berichten, welcher 1913 mit den Diehls nach Deutschland reiste und dort 1917 an einer Lungenentzündung verstarb.

Die fehlende Interpunktion wurde zwecks besserer Verständlichkeit vom Herausgeber ergänzt - auch wurde versucht, soweit möglich, die von Johanna Diehl in der lokalen Bogadjim-Sprache verfassten Textpassagen zu übersetzen, was nicht immer vollständig gelang (Vgl. Klein 2005: XVII).

7.2.2. Struktur der Selbstzeugnisse

Johanna Diehl führte ihr privates Tagebuch während der annähernd sechs Jahre ihres Aufenthaltes in Bogadjim sehr regelmäßig. Die einzelnen Einträge wurden in der Regel täglich bis zu einem zeitlichen Abstand von zwei Wochen durchgeführt und stellen somit recht unmittelbare, fast lückenlose Aufzeichnungen über ihre gesamte Aufenthaltsdauer dar. Die einzelnen Einträge sind oft kurz gehalten - sie umfassen oft nur wenige Sätze, die längsten zusammenhängenden Textpassagen gehen nicht über zwei Buchseiten hinaus - doch liefern sie eine detailreiche Darstellung des Alltags auf der Missionsstation.

7.3. Johanna Diehls Biographie

Die Daten zu Johanna Diehls Biographie und Informationen zu ihrem sozialen Umfeld habe ich aus dem Vorwort zur Tagebuchveröffentlichung von Dieter Klein sowie aus Johanna Diehls Tagebucheinträgen entnommen (Vgl. Klein 2005: IX-XIX).

Johanna Diehl (geb. Bleidorn) wurde am 19. März 1881 in Dorsten als eine von drei Töchtern eines Dorflehrers geboren. Sie stammte aus zwar bürgerlichen, aber doch eher bescheidenen Verhältnissen, ihre Erziehung war wohl von streng christlichen Grundsätzen geprägt. Um die Eltern finanziell zu unterstützen, nahm sie als junge Erwachsene verschiedene Anstellungen als Haushälterin und Erzieherin an und erlernte so auch diverse Haushaltsfertigkeiten.

Johanna zeigte grundsätzlich großes Interesse an der Mission und hatte es auch in Erwägung gezogen, einmal im Rahmen dieser tätig zu werden (Vgl. Klein 2005: X).

Wilhelm Diehl (geb. 1874 in Ehringhausen; gest. 1940 in Wuppertal) war seit 1902 in Bogadjim, Deutsch-Neuguinea, für die Rheinische Mission tätig. Seine erste Frau Louise war nur zehn Monate nach ihrer Ankunft 1904 am Schwarzwasserfieber verstorben, daher suchte er nach einer neuen Lebensgefährtin. Diehls Vorgänger, der Missionar Albert Hoffmann, kannte die Familie Bleidorn persönlich und schlug dem Vater 1906 vor, eine seiner drei Töchter mit dem verwitweten Missionar zu verheiraten. Die Wahl fiel schließlich auf Johanna, die nach kurzen Überlegungen in die Verlobung einwilligte, obwohl sie ihren zukünftigen Ehemann noch nie gesehen hatte. Diese Art von Ehearrangements, Missionsbräute den dort bereits tätigen Missionaren nach Übersee nachzuschicken, war gängige Praxis auch bei der RMG (Vgl. Konrad 2001). Zwischen Wilhelm und Johanna wurden lediglich Fotos ausgetauscht und kurz gehaltene Telegramme versendet, die die Verlobung festlegten. Eilig besuchte Johanna noch einen Vorbereitungskurs im Missionshaus im Wuppertal, der sie vor ihrer Abreise auf ihre Rolle als Missionarsfrau vorbereiten sollte (Vgl. Klein 2005: Xf.). Ihr war bewusst, dass Neuguinea nicht nur aufgrund des tropischen Klimas ein schwieriges Missionsgebiet darstellte, in dem die dort lebenden Europäer mit zahlreichen tropischen Krankheiten und äußerst schwierigen Lebensumständen zu kämpfen hatten - doch trotz gewisser Unsicherheiten entschied sich Johanna für diesen Lebensweg. Bereits am 17. Mai 1907 brach sie ins ferne Neuguinea auf, wo sie am 3. Juli 1907 in Friedrich-Wilhelmshafen eintraf und zum ersten Mal ihrem zukünftigen Ehemann gegenübertrat. Nach der ersten Woche des Kennenlernens fand am 12. Juli 1907 die Trauung statt, einige Tage danach reiste sie mit ihrem Mann auf die Missionsstation in Bogadjim, wo sie die nächsten Jahre bis 1913 lebte. Die erste Zeit in Bogadjim verbrachte Johanna hauptsächlich damit, sich in ihrem neuen „Heim“ als Ehefrau und Hausfrau einzuleben und einzurichten. Sie übernahm die ihr aufgetragenen Pflichten als Haushaltsvorstand, damit oblag ihr auch die Koordination der einheimischen Hausangestellten. Neben den Hausarbeiten zählte es zu ihren Aufgaben, europäische Besucher auf der Station zu bewirten sowie Kleidung für die Angestellten und Schüler zu nähen. Im Mai 1908 wurde Hanni, die erste Tochter Johannas, in Friedrich-Wilhelmshafen geboren. Sie war das erste weiße Kind in Bogadjim und deswegen für die Dorfbewohner eine Sensation. Hanni wuchs in engem Kontakt zur einheimischen

Bevölkerung auf, hatte als Spielgefährten fast ausschließlich Kinder aus Bogadjim und wurde von den einheimischen Kindermädchen *Salai* (bis 1910) und *Sawange* (bis 1913) betreut.

Johannas engere Kontakte zu Einheimischen bezogen sich ihren Aufzeichnungen zufolge hauptsächlich auf die Zusammenarbeit mit den Hausangestellten auf der Missionsstation. Doch schreibt sie auch über gelegentliche Spaziergänge in das Dorf mit ihrem Mann, bei denen besonders ihre Tochter herzlich von den Bewohnern Bogadjims aufgenommen wurde (Vgl. Klein 2005: 52, 116). Ihr Kontakt vor allem zu einheimischen Frauen intensivierte sich, als sie ab 1912 wöchentliche Nähtreffen mit den „Christenmädchen“ abhielt (Vgl. Klein 2005: 181). Eine besonders enge Beziehung hatten die Diehls zu einem Einheimischen namens *Gumbo*. Er war als Hausangestellter in verschiedenen Funktionen für die Diehls tätig und hatte ein Sonderstellung innerhalb der RMG, da er als erster Einheimischer von dem Rheinischen Missionar Hoffmann 1903 getauft worden war (Vgl. Klein 2005: XVI).

Als Johanna in Bogadjim eintraf, war die Rheinische Mission bereits seit 1887 in Deutsch-Neuguinea tätig. In der Region der Astrolabebucht gab es fünf Missionsstationen mit insgesamt 10 bis 15 Missionsangestellten und ihren Familien. Obwohl sich die Mission bereits nicht mehr im Pionierstadium befand, war die Anzahl der konvertierten Christen noch relativ gering, die Missionsarbeit verlief wenig erfolgreich. Der soziale Kontakt zwischen den Missionsgeschwistern der verschiedenen Stationen war arbeitsbedingt sowie privat regelmäßig und relativ eng. So bot die missionseigene Pinasse die logistische Möglichkeit, sich gegenseitig zu besuchen und Nachrichten zu schicken. Auch zu den *Neuendettelsauer* Missionaren pflegte man gute Kontakte. Vor allem die am Sattelberg gelegene Bergstation der *Neuendettelsauer* wurde wegen ihres günstigen Mikroklimas auch von den Missionaren der RMG zu Erholungszwecken genutzt (Vgl. Klein 2005: XII). Im Turnus von fünf bis sechs Wochen trafen Dampfschiffe ein, die Post aus Deutschland sowie europäische Lebensmittel mitbrachten. Neben dem Kontakt zu Missionskollegen war der regelmäßige Besuch von Europäern - zumeist deutsche Regierungsbeamte, Unternehmer oder Forschungsreisende - üblich, wie aus Johannas Tagebüchern hervorgeht. Zu Gast bei den Diehls in Bogadjim waren häufig deutsche Angestellte der NGK, die in unmittelbarer Nähe des Dorfes eine Plantage und ein Sägewerk betrieb. Die Kontakte zu den verschiedenen Regierungsbeamten und Wirtschaftstreibenden gestalteten sich unterschiedlich - so gab es gute und freundschaftliche

Verhältnisse, aber auch Konflikte und Vorbehalte diesen gegenüber. Aus den Zeugnissen Johanna Diehls lässt sich das enge und meist kooperativ-loyale Verhalten der RMG gegenüber der deutschen Kolonialverwaltung ablesen. Die Missionare verhielten sich in der Regel wenig kritisch gegenüber der schrittweisen Durchsetzung der deutschen Kolonialordnung und der Kolonialgesetzgebung.

Im Rahmen der missionarischen Arbeit waren es vor allem junge Einheimische aus Bogadjim und anderen Dörfern der näheren und weiteren Umgebung, die die Missionare besuchten und in engerem Kontakt zu diesen standen. Sie wurden als Hausangestellte oder Schießjungen beschäftigt, erhielten meist zugleich Schul- oder Taufunterricht oder lebten im Rahmen der Kostschule dauerhaft auf der Missionsstation und waren somit in das „europäisch“ geprägte Leben eingebunden. Sie wurden von den Missionaren vor allem mit dem vorher unbekanntem, von ihnen sehr begehrten Tabak sowie andern europäischen Fertigprodukten „entlohnt“ - dies stellte die unter Europäern übliche Bezahlung der Einheimischen dar. Der Einfluss, den das Wirken der Missionare durch die „Erziehung“ der Jugend auf die Zersetzung der traditionellen Gesellschaftsstrukturen und der sozialen Ordnung hatte, lässt sich in Johannas Zeugnissen deutlich nachvollziehen.

Im Oktober 1907 wurde Wilhelm Diehl der Missionar Georg Eiffert als Assistent zur Seite gestellt, der auch gemeinsam mit den Diehls in deren Haushalt wohnte. Er unterstützte Wilhelm in der Unterrichtstätigkeit, übernahm dessen Funktion als Leiter der Postagentur in Stephansort und begleitete Diehl bei dessen zahlreichen Expeditionen ins Hinterland, die der Suche nach neuen Missionsgebieten und einem geeigneten Ort für eine geplante Bergstation der RMG dienten (Vgl. Klein 2005: XIII). 1913 brachen die Diehls aufgrund des schlechten Gesundheitszustandes von Johanna und Wilhelm zu einem Heimaturlaub nach Deutschland auf. Mit ihnen reiste der erste einheimische Angestellte der Rheinischen Mission, *Takari*, der Diehl bei der Übersetzung des neuen Testaments behilflich sein sollte. Mit dem Ausbruch und den politischen Folgen des 1. Weltkrieges wurde allerdings eine Rückkehr nach Neuguinea für die Diehls unmöglich. Auch *Takari* sollte Neuguinea nie wieder sehen, da er 1917 in Deutschland an den Folgen einer Lungenentzündung verstarb. Georg Eiffert übernahm nach der Abreise der Diehls die Station Bogadjim und gründete 1918 die erste Inlandstation Keku (Vgl. Klein 2005: XII). Die Diehls kehrten nie wieder nach Neuguinea zurück.

8. Analyse der Selbstzeugnisse Johanna Diehls

8.1. Beschreibungen der Lebenswelt und Selbstpositionierung in den Selbstzeugnissen

8.1.1. Aufgaben, Arbeitsbereiche und -bedingungen auf der Missionsstation sowie Arbeitsteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau

Als Johanna Diehl 1907 auf die Missionsstation nach Bogadjim kam, war ihr Mann bereits einige Jahre in Neuguinea tätig und leitete die älteste Station der Rheinischen Mission in Neuguinea. Johanna fügte sich schnell und bereitwillig in den bereits laufenden Missionsalltag in der ihr zugedachten Rolle primär als Ehefrau, Hausfrau und Gehilfin des Missionars ein, in der sie sich auch selbst wahrnahm.

Der Missionar Diehl war der offizielle Repräsentant der Mission. Ihm und seinem Kollegen Eiffert fielen fast ausschließlich die offiziellen Missionstätigkeiten zu. Neben dem Abhalten von Gottesdiensten leitete er den Schul- und Taufunterricht, führte Expeditionen in das noch wenig erkundete Hinterland der Insel durch, übernahm die medizinische Versorgung, war Ansprechpartner der Einheimischen bei gesellschaftsinternen Konflikten - wie etwa Heiratsstreitigkeiten oder Frauenraub - und fungierte als Vermittler bei Konflikten mit Kolonialbeamten. Für den Schulbetrieb stellte Diehl 1907 zu seiner Unterstützung den einheimischen Hilfslehrer *Jaire* ein. Johanna erwähnt lediglich einmal, dass sie sich am Schulbetrieb beteiligte, demnach scheint dies innerhalb ihres Alltags kein übliches Betätigungsfeld gewesen zu sein (Vgl. Klein 2005: 72).

Als Johanna in Bogadjim ankam, war sie laut ihren Erzählungen zunächst damit beschäftigt, das Missionshaus zu putzen und nach ihren Vorstellungen zu gestalten sowie sich in ihrem neuen „Heim“ und in ihrer Rolle als Haushaltsvorstand einzuleben. Ihre Rollenauffassung beschreibt sie 1907 folgend: *„Heute bin ich drei Wochen Frau und fühle mich in meinem Beruf sehr wohl, hatte bisher ja viel zu tun, bis die Gardinen auf waren und überhaupt alles in den richtigen Bahnen war.“* (Klein 2005: 21)

Sie berichtet detailliert über tägliche Tätigkeiten wie Kochen, Wäschewaschen, Gartenarbeiten oder Putzen, die sie mit ihren Hausangestellten erledigte. Dazu schreibt sie 1907: *„Es ist interessant mit den Schwarzen zu hantieren, sie sind ganz willig, nur so langsam und kann man da rechte Geduld lernen.“* (Klein 2005: 17) So fielen nun auch die Koordination und das Anlernen des Hauspersonals in ihren Aufgabenbereich. Im Rahmen dieser „häuslichen Tätigkeiten“, die auch diverse Handarbeiten umfasste, nähte sie Kleidung für Angestellte, Schüler oder Taufbewerber und unterrichtete dabei auch einige ihrer Hausmädchen im Nähen oder Stricken. 1912 begründet Johanna aus Eigeninitiative wöchentlich stattfindende Nähtreffen für die „Christenmädchen“, dabei zeigten auch nicht getaufte einheimische Frauen Interesse an ihrer „Nähschule“. Die Einrichtung dieser Treffen war indes nicht vorrangig dadurch motiviert, die Frauen zu „guten Hausfrauen“ zu erziehen. Johanna wollte vielmehr ihre sozialen Kontakte zu den einheimischen Frauen stärken, da die Jahre 1911/12 von einer deutlichen Skepsis seitens der Bevölkerung gegenüber der Mission geprägt waren. Bei diesen regelmäßigen, institutionalisierten Treffen fand reger Austausch zwischen den Frauen statt, es entwickelte sich ein vertrauterer Verhältnis zwischen ihnen. Johanna versuchte diese Gelegenheiten dazu zu nutzen, den Frauen christliche Werte näher zu bringen. Demnach erweiterte Johanna erst nach fast fünf Jahren Aufenthalts ihren Kompetenzbereich innerhalb der missionarischen Arbeit.

Im Rahmen ihrer Rolle als Hausfrau und Repräsentantin des europäischen „Heimes“ fiel auch der Empfang europäischer Gäste und deren Versorgung auf der Station in Johannas Aufgabenbereich. So war es ihr ein großes Anliegen, die Besucher stets gut zu bewirten und mit Kaffee, Kuchen oder anderen deutschen Speisen zu verköstigen. 1907 berichtet sie über die ersten Besucher, die sie auf der Station empfing: *„Meinem Schatz war es sehr lieb, daß wir die beiden Herren [...] zum Essen einluden. Das waren die ersten Gäste, die ich als Frauchen bewirtete, es war sehr nett.“* (Klein 2005: 24f.) Urteil und Lob der europäischen Gäste bezüglich ihrer Koch- und Backkünste war ihr recht wichtig, sie notiert dies regelmäßig in ihrem Tagebuch.

Johanna dokumentiert in ihren Zeugnissen auch oft die Arbeit ihres Mannes und die aktuellen Geschehnisse rund um die Missionsarbeit. Die Perspektive, die sie innerhalb dieser

Erzählungen einnimmt, ist allerdings eher eine „beobachtende“ und „beschreibende“ als eine „handelnde“. Johanna berichtet ebenfalls darüber, dass sie ihren Mann regelmäßig bei Spaziergängen ins Dorf begleitete und die Diehls Besuche von Einheimischen auf ihrer Veranda empfingen, wie 1907: *„Oft kommen Sonntags die Leutchen, meist Frauen, und besuchen uns, so auch heute, als wir noch beim Essen waren, saßen sie schon da mit ihren kleinen Kindern, die sie in der Tasche tragen.“* (Klein 2005: 31) Als aktiv Handelnde stellt sie sich selbst hingegen fast ausschließlich und über die gesamte Dauer ihres Aufenthaltes im Rahmen ihrer Tätigkeiten als Haushaltsvorstand, Ehefrau und Mutter dar, welche als wesentlich identitätsstiftend für sie anzusehen sind.

Die Arbeits- und Rollenaufteilung zwischen dem Missionarsehepaar basierte somit vorrangig auf der vorherrschenden europäischen Geschlechtertrennung des frühen 20. Jhdts, die die Tätigkeiten des Mannes dem „öffentlichen“ und jene der Frau dem „privat-häuslichen“ Bereich streng zuordnete. Bis auf die Besonderheiten der geographischen Lage gab es wenig Unterschiede in den Tätigkeiten und Aufgaben Johannas zu einer bürgerlichen Ehefrau im Deutschland dieser Zeit - auch die soziale Stellung der Frau war sowohl im kolonialen wie im missionarischen Kontext ähnlich jener der Heimat (Vgl. Hammel 2012: 79). In den Zeugnissen Johannas stellt sich diese vorgegebene Geschlechtertrennung innerhalb der Tätigkeitsbereiche als klar abgegrenzt und für sie selbstverständlich dar.

Als Abweichung von den gewohnten, von Johanna umfänglich beschriebenen „häuslichen“ Tätigkeiten finden sich in den Tagebüchern äußerst selten explizit solche Gelegenheiten, bei denen sie Aufgabenbereiche ihres Mannes übernimmt. Nur einmal schreibt sie, dass im Schulunterricht mitgeholfen habe. In einigen weiteren Passagen schildert sie, dass sie die medizinische Versorgung von einheimischen Kindern übernommen habe, als ihr Mann sich gerade auf einer Expedition befand. So schreibt sie 1911, dass sie ins Dorf gerufen wurde, um einem kranken Kind Medizin zu geben und weiterhin, dass an den Folgetagen andere Mütter zum Missionshaus kamen, um ihren Kindern Medizin verabreichen zu lassen. Obwohl zu dieser Zeit auch der Missionar Eiffert auf der Station anwesend war, wandten sich die einheimischen Frauen mit ihren Anliegen an die Missionarsfrau und nicht an den Missionar - was darauf hindeutet, dass Johanna aufgrund ihres Geschlechtes einen leichteren Zugang

und ein vertrauterer Verhältnis zur weiblichen Bevölkerung hatte als die männlichen Missionare (Vgl. Klein 2005: 163).

Die Zusammensicht ihrer Darstellungen lässt indes darauf schließen, dass die Aufgaben des Missionars nur in Ausnahmefällen von der Missionarsfrau übernommen wurden. Lediglich die erwähnte Auszahlung der Hausangestellten und Schüler übernahm oft auch Johanna, wohl in ihrer Funktion als Haushaltsvorstand, in der sie über eine gewisse Autorität über die Angestellten verfügte, die ja meist zugleich Schüler waren.

8.1.2. Selbstaffirmation und Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter innerhalb der Missionsarbeit

Obwohl Johanna innerhalb ihres Tätigkeitsbereiches mit dem einheimischen Hauspersonal in regem Kontakt stand und vor allem Einfluss auf die Frauen in ihrem Wirkungsbereich hatte, stellt sie sich selbst kaum als „aktive Missionarin“ dar, die am öffentlichen Geschehen teilnimmt, sondern definiert ihre Aufgabe in Bogadjim vorrangig über die Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter, die innerhalb ihres „Heimes“ im Privaten wirkt. Dies spiegelt einerseits die europäischen Geschlechterideale der Zeit wider, mit denen sich Johanna identifizierte - andererseits deutet diese Haltung darauf hin, dass insbesondere die Missionarsfrauen innerhalb der RMG einen recht begrenzten Handlungsspielraum hatten und ihnen keine besondere Bedeutung in der Missionsarbeit eingeräumt wurde (Vgl. Hammel 2012: 77f.). Johanna bezog ihr Wirken auf ihren Ehemann, dem sie als „Gehilfin“ durch vorbildhafte und ordentliche Führung des privaten Haushaltes unterstützte, so wie es zu dieser Zeit wohl von den Missionarsfrauen der RMG erwartet wurde. Ihre Position innerhalb der Missionsarbeit im Sinne des beispielhaften Vorlebens einer christlich-bürgerlichen Familienmoral verdeutlicht Johanna nur einmal ausdrücklich in ihren Zeugnissen. Einige Tage nach ihrer Ankunft in Kaiser-Wilhelms-Land schreibt sie:

„Unsere lieben Papuas beobachten im Stillen, und müssen wir uns in Acht nehmen mit unserem ganzen Verhalten, da heißt es: Wandelt vorsichtig gegen die, die draußen sind. Möge der Herr durch seinen Geist mir Gnade geben, daß ich sein Bild den lieben Armen vorlebe und daß ja kein Anstoß durch mich hervorgerufen wird.“ (Klein 2005: 7)

Johanna übernahm mit großer Selbstverständlichkeit sofort nach ihrer Ankunft in Bogadjim die Leitung des Haushaltes und schreibt am 18. Juli 1907: „*Heut schalte und walte ich als junge Frau in meinem Heim. [...] Bruder Becker kam mit, und nun mußte ich zum ersten Mal als Frauchen kochen.*“ (Klein 2005: 16)

Johanna erscheint in ihren Aufzeichnungen als talentiert in der Haus- und Handarbeit, als gute Köchin und hingebungsvolle Mutter - so ging sie in ihrer Rolle als Hausfrau und Ehefrau durchaus auf und erledigte ihre Arbeit nach ihren Vorstellungen erfolgreich. Obwohl ihr Leben auf der Missionsstation oft sehr arbeitsreich und - bedingt durch das tropische Klima und diverse Erkrankungen - kräftezehrend war, beschreibt sie sich zumeist zufrieden mit ihrem Dasein und betont, wie glücklich sie mit ihrem Ehemann sei: „*Ich bin glücklich und muß mich oft wundern, wie schnelle ich mich hier hineingefunden habe. Doch ist es ein komisch Ding um die Liebe und ich bin glücklich und mein Schatz auch.*“ (Klein 2005: 21)

Lediglich in einer Passage ihres Tagebuches merkt sie kritisch an, dass ihre Arbeit, das Leid und die Entbehrungen, die ihr Leben in der Mission mit sich brachte, nicht in gleichem Maße gewürdigt würden wie die Leistungen ihres Mannes und verdeutlicht damit die ihrem Mann untergeordnete Rolle innerhalb der Missionsarbeit. So schreibt sie 1907:

„Manchmal drückt es mich ein wenig, daß immer Wilhelm bemitleidet wird ob seines Weges, auch jetzt merke ich es oft, und sie sollten nur alle wissen, wie viele Kämpfe es für mich gewesen sind, auch diesen Schritt zu tun. Ich habe es aber vom Herrn hingenommen und ich wollte nur seinen Weg gehen. Denn dieses Leben ist ja nicht die Hauptsache. Im Blick auf den Ausgang aller Dinge und die ewige Herrlichkeit, kam ich auch sehr ans Denken, doch Gottes Wort sagt uns da ja auch, daß droben: da ist nicht Mann noch Weib u.s.w., sondern sie sind eins in Christo, dieses hat mich dann auch darüber gehoben und er wird, wie bisher, weiter Gnade geben.“ (Klein 2005: 29)

Sie vermerkt hier zwar die geringe Würdigung ihrer persönlichen Leistungen als Frau in Missionskreisen, fügt sich aber mit Rückbezug auf ihren Glauben demütig in die vorherrschende patriarchale Geschlechterordnung der RMG ein und akzeptiert diese letztendlich.

Ein großer Anteil ihrer Einträge beschreibt Johannas Arbeitsalltag, den sie im Rahmen ihrer Haushaltstätigkeiten auf der Station zu bewältigen hatte. Nicht nur der ihr zugewiesene Aufgabenbereich, sondern deutlich auch ihr Selbstverständnis drückt sich in den sehr häufigen, wiederkehrenden und recht detaillierten Beschreibungen von Haushaltstätigkeiten wie Wäschewaschen, Kochen, Putzen, Gartenarbeit oder Nähen aus, welche sie mit der Unterstützung des ihr unterstehenden Personals erledigte. Auch thematisiert sie regelmäßig die Schwierigkeiten, die das Führen eines Haushaltes nach deutschen Vorstellungen in den Tropen mit sich brachte. So zeigt sie sich verärgert, wenn es an Waschtagen regnete, da dann die Wäsche nicht trocknete und nicht rechtzeitig fertiggestellt werden konnte.

Entsprechend ihrer Arbeitsmoral, die vom protestantischen Arbeitsethos maßgeblich geprägt war, waren „Fleiß“ und „Tüchtigkeit“ wichtige Tugenden, die sie auch dem einheimischen Personal abverlangte und beizubringen suchte. Ihre Angestellten lobte sie, wenn diese ihren Idealvorstellungen entsprechend handelten, doch bemängelte sie auch immer wieder deren Arbeitsmoral. Zeigten sie sich nach Ermahnungen dennoch „ungezogen“, wurden sie mitunter durchaus auch mit Schlägen bestraft. So schreibt sie zunächst in den Tagen des August 1907: *„Heute haben wir Wäsche, **Malus** wäscht so nett, ich wollte einige Kleider waschen, da sagte er „Missis schlafen, **Malus Gara** waschen“. Ich habe recht Freude mit meinen Gehülfen.“* (Klein 2005: 22) Einige Tage darauf berichtet sie jedoch Gegenteiliges:

*„Es ist manchmal nichts anzufangen mit den Kindern, dann sind sie so faul und sitzen voll dummer Streiche. Gestern bekam **Malus** auch eine Ohrfeige, da er hinter Wilhelm herlachte, als er ihn zur Rede stellte, er lag im Jungenhaus und tat nichts [...]. Das hatte aber gefruchtet. Heute arbeiten sie so nett.“* (Klein 2005: 23)

Die „Zivilisierung“ bzw. „Erziehung“ der Einheimischen zu europäischer Arbeitsmoral und Sitte war - im Einklang mit den Vorstellungen der Kolonialregierung - ein wesentlicher Aspekt der missionarischen Arbeit und betraf nicht nur die Lohnarbeit auf Plantagen, in die die Einheimischen nach Vorstellungen der Kolonialisten „integriert“ werden sollten. Vor allem die Hausangestellten und die Kostschüler, die mitunter die Arbeit auf den missionseigenen Plantagen verrichteten, mussten sich den Regeln, Vorgaben und Arbeitsvorschriften der Missionare unterordnen, um auf der Station arbeiten und leben zu können.

Somit ist das Wirken Johanna Diehls in ihrem spezifischen Tätigkeitsbereich, der einen engen Kontakt zu den Hausangestellten bedingte, im größeren Wirkungszusammenhang der Mission zu sehen. Durch das enge Zusammenleben mit den Missionaren wurde den meist noch jungen Einheimischen nicht nur ein alternatives spirituell-religiöses Konzept, sondern vielmehr eine umfassende alternative Lebensweise nähergebracht, im Rahmen derer ihnen neue Kleidungs- Arbeits- sowie Verhaltensnormen abverlangt wurden - sie aber im Gegenzug mit begehrten Waren wie Tabak, Messern, Glasperlen und Schweine- oder Hundezähnen „ausgelöhnt“ wurden. Der ständige Aufenthalt auf der Station führte oft zu einer Entfremdung von ihrem traditionellen sozialen Umfeld und dessen Regulativen, was einerseits Auswirkungen auf ihre Stellung innerhalb ihrer Herkunftsgruppe hatte, andererseits aber auch deren hergebrachte Machtstrukturen erschütterte und veränderte wie das Beispiel von *Gumbo*, eines Hausangestellten in Bogadjim, später noch verdeutlichen wird.

8.1.3. Eheleben und Kinder

Obwohl die Ehe zwischen Johanna und Wilhelm Diehl arrangiert war, erscheint diese Beziehung innerhalb der Selbstzeugnisse Johannas als recht harmonisch und glücklich. Vor allem in den ersten Monaten ihres Aufenthaltes beschreibt Johanna ihren Mann häufig mit vertrauten und romantischen Formulierungen als ihren „Schatz“, „Beschützer“ oder „Liebsten“ und lobt seine hervorragenden Charakterzüge. Wenige Tage nach ihrer Ankunft in Neuguinea schreibt sie: *„Nun neigt sich schon der dritte Tag, seitdem ich bei meinem Liebsten bin und wir kennen uns schon recht gut. Die Herzen fanden sich.[...] Wie froh bin ich, nie auf Anträge eingegangen zu sein [...]. Ich habe ein treues Herz, eine edle Seele, die ich nun einzig mein nennen darf [...].“* (Klein 2005: 5f.) Wenn Wilhelm auf Reisen war oder Johanna ins Hospital nach Rargetta musste, betont sie immer wieder, dass sie ihn sehr vermisse und sich nach dem gemeinsamen „Heim“ in Bogadjim sehne. Ende 1907 resümiert sie über die Ereignisse des vergangenen Jahres, beschreibt ihre Gefühle Wilhelm gegenüber und verdeutlicht ihre Vorstellungen einer guten Ehe:

„Ich muß und darf sagen, daß ich ihn so sehr lieb habe und wünsche nichts mehr, gebe der Herr, daß unsere Liebe tiefer und inniger wurzele; im Anfang gab es manchmal schwere Stunden, doch der Herr half mir stets durch, wir verstanden uns sehr, aber das Ganze brachte es so mit sich. Es ist keine Kleinigkeit, denn es heißt täglich zusammenzuleben und eines sich in hingebender Liebe für den anderen aufzuopfern und wo dann das Geringste zwischen Zweien steht, da kann dieses nicht wachsen.“ (Klein 2005: 35)

Die Erzählungen über ihr harmonisches Eheleben, die auch ihre Identität als bürgerliche Hausfrau unterstreichen, gehen oft einher mit der Darstellung häuslicher gemeinsamer Freizeitbeschäftigungen mit ihrem Mann wie abendliches Musizieren, Lesen der Heimatbriefe, oder die Beschreibung „ruhiger“ Sonntage ohne jeglichen Besuch und von Spaziergängen am Strand. So schreibt sie 1907 beispielhaft: *„Hatten einen gemütlichen Sonntag, uns störte keiner. Lasen Heimatbriefe und dachten vergangener Zeiten. Haben uns sehr lieb, täglich lernen wir uns besser verstehen.“* (Klein 2005: 28) *„Oft spielen wir abends, Wilhelm Geige und ich Harmonium, das ist immer sehr nett.“* (Klein 2005: 29)

Nach der Geburt ihrer Tochter Hanni am 12. Mai 1908 wurde diese indes zunehmend zum Mittelpunkt Johannas Gefühls- und Gedankenwelt. Sie beschreibt in ihren Tagebüchern häufig alltägliche Szenen über das Heranwachsen ihres Kindes und auch die Sorge, wenn es erkrankte.

Anhand dieser detaillierten Beschreibungen und Anekdoten lässt sich erkennen, dass ihre Tochter in sehr engem Kontakt und unter großem Einfluss der melanesischen Kultur und Sprache aufwuchs. Hanni hatte einheimische Kindermädchen sowie Spielgefährten, mit denen sie in der lokalen Bogadjim-Sprache kommunizierte. So beherrschte sie diese anscheinend früher und besser als die deutsche Sprache, da Johanna sie in ihren Schilderungen regelmäßig in der Bogadjim-Sprache zitiert. So schreibt sie z.B. 1909, als Hanni zu sprechen beginnt: *„Hanni sagt nun ganz deutlich: **abu** (Vater) seit gestern.“* (Klein 2005: 92) Die Missionarstochter Hanni wuchs somit zwischen den beiden sehr unterschiedlichen Kulturen auf; der Einfluss, den das Zusammenleben mit den Einheimischen auf Hanni hatte, wurde von Johanna indes nie kritisch betrachtet. Lediglich bemerkt sie 1911: *„Die Deutsche Sprache versteht sie noch recht schlecht.“* (Klein 2005: 167)

Als erstes weißes Kind in Friedrich-Wilhelmshafen galt Hanni bei den Dorfbewohnern und Hausangestellten als große Besonderheit, aus den Erzählungen geht hervor, dass sie von diesen wohlgesinnt und herzlich aufgenommen wurde. Als die Diehls 1908 ihren ersten Spaziergang mit Hanni durch das Dorf unternommen hatten, notiert Johanna: „*Verschiedene ältere Frauen nahmen sie auf den Arm und küßten sie, sie jedoch schlief so fest, daß nichts sie störte.*“ (Klein 2005: 52) „*Gehen wir mit ihr ins Dorf, ziehe ich ihr immer ein gebrauchtes Höschen an, denn da geht es von einem Arm auf den anderen.*“ (Klein 2005: 77) Und auch 1910 schreibt sie: „[...] *vorn im Dorf begegnete uns ein kleines Mädchen, das fasste Hanni ans Händchen, so marschierten wir nach **Bom**. Überall riefen sie Hanni, Hanni. Sie ist auch immer recht freundlich zu den Leuten.*“ (Klein 2005: 116) So waren die Berührungssängste von Seiten der Diehls hinsichtlich des engen Kontakts ihrer Tochter zu den Einheimischen gering, Hanni wurde von den Dorfbewohnern keineswegs ferngehalten.

Dass Hanni eine ganz besondere Stellung bei den Einheimischen hatte, belegt auch folgende von Johanna festgehaltene Szene mit *Sunani*, Hannis Kindermädchen. So schreibt Johanna: „*Hanni sagt Papa und Mama, da sagt **Sunani** aber: **Kie? Nie Bogadjim dungengi, gago anjam, abu, ai.***“ (Klein 2005: 73) Was sinngemäß von Dieter Klein folgend übersetzt wird: „*Was? Du bist ein **Bogadjim**-Mädchen! In unserer Sprache heißt es **abu** (Vater) und **ai** (Mutter).*“ (Klein 2005: 73) So wurde die in Neuguinea geborene Hanni von ihrem Kindermädchen als eine Art „Stammesgenossin“ betrachtet.

Dementsprechend kann angenommen werden, dass auch im Fall von Johanna Diehl die Anwesenheit ihrer Tochter Hanni zu einer stärkeren persönlichen Annäherung zwischen den Missionaren und den Dorfbewohnern, vor allem deren Frauen führte und vertrautere Verhältnisse zwischen ihnen schuf. Die Missionarskinder, die sowohl von der deutschen als auch von der lokalen, indigenen Kultur geprägt waren, beherrschten oft die Landessprache samt ihrer Redensarten erheblich besser als ihre Eltern und stellten mithin eine Art soziales Bindeglied zwischen den Trägern der beiden Kulturen dar.

8.1.4. Stellenwert von Haus und Heim - Schnittpunkt von öffentlichem und privaten Leben und Symbol zur Stärkung der kulturellen Identität

Das Missionshaus nimmt einen hohen Stellenwert innerhalb Johannas Erzählungen ein - so fühlte sie sich am wohlsten, wenn sie in ihrem „Heim“ in Bogadjim war, in dessen unmittelbarer Nähe sie auch den Großteil ihrer Zeit verbrachte. So vermerkt sie 1910, als sie nach einer anstrengenden Überfahrt, von Seekrankheit geplagt, in Bogadjim ankommt: „*In Ost u. West: daheim ist doch am allerbest!*“ (Klein 2005: 129)

Das Missionshaus wurde von ihr, sofern möglich, mit deutschen Einrichtungsgegenständen ausgestattet. Als Symbol der eigenen kulturellen Identität bedeutete es auch eine Abgrenzung zu der ihr fremden Kultur und Umwelt Neuguineas. Die aus Deutschland mitgebrachten Gardinen bezeichnet Johanna in diesem Sinne als „*ein kleines Stück Heimat*“ (Klein 2005: 20) in ihrem neuen Zuhause.

Das Haus war für Johanna einerseits der Ort des Privat- und Familienlebens, andererseits war es auch Zentrum des sozialen Lebens auf der Missionsstation, wo etwa Missionare, Regierungsbeamte und Einheimische aufeinander trafen sowie Besprechungen und Verhandlungen zwischen den verschiedenen Parteien abgehalten wurden. Generell wurden alle Besuche von einheimischen wie europäischen Gästen auf der großen Veranda des Hauses empfangen - diese Veranda war überdies Johannas zentraler Aufenthalts- und Arbeitsplatz, an dem sie in ständigem Kontakt zu ihren Hausangestellten Haushaltstätigkeiten verrichtete und ihre Nähsschule abhielt.

8.1.5. Deutsche Esskultur

Einen weiteren großen Stellenwert in Johannas Erzählungen über das häusliche Leben nehmen akribische Darstellungen von ihr zubereiteter deutscher Speisen ein - außerdem schildert sie detailgetreu das Essen, das dem Missionarsehepaar bei Einladungen durch westliche Bekannte serviert wurde. Auch wollte Johanna nicht auf das Backen von Torten, Kuchen und Keksen in der Weihnachtszeit verzichten - was sich unter tropischen

Bedingungen erheblich schwieriger gestaltete als in der Heimat. Auf der Station wurde Hühner- und sonstiges Vieh gehalten und europäisches Gemüse im Hausgarten angebaut; andere europäische Lebensmittel wurden in die Kolonie importiert und konnten mitunter im örtlichen Kaufladen der NGK bezogen werden. So war es möglich, dass Johanna auch typisch deutsche Gerichte zubereiten konnte, was sie besonders heraushebt. So stellt innerhalb ihrer Zeugnisse die „deutsche Esskultur“ noch mehr als die „deutsche Wohnkultur“ eine identitätsstärkende Komponente als „deutsche Hausfrau“ in der „Fremde“ dar und war wichtiger Ausdruck der eigenen kulturellen Identität (Vgl. Hammel 2012: 95f.).

8.1.6. Umwelt und Naturbeschreibungen

Positive Umwelt- und Naturbeschreibungen, in denen Johanna die Landschaft Neuguineas bewundert, spielen vor allem zu Beginn ihres Aufenthalt oder bei Ausflügen auf benachbarte Stationen, die ihr noch nicht bekannt waren, eine Rolle. Kurz nach ihrer Ankunft schreibt sie: *„Paradiesisch schön ist doch dies Land, man sollte nicht denken, daß Fieber hier sein könnte.“* (Klein 2005: 9) Doch drücken sich in dieser Beschreibung bereits die Ängste vor tropischen Krankheiten aus, mit denen die Europäer in Neuguinea besonders intensiv konfrontiert waren. Aufgrund der häufigen Krankheitsfälle in ihrer Familie und der Missionsgemeinschaft konzentrieren sich ihre Beschreibungen schon bald nach ihrer Ankunft in Neuguinea auf diese negativen Aspekte, die das Leben in tropischem Klima mit sich brachte.

8.1.7. Klima und Krankheiten

Neben der persönlichen Bedrohung, Leid und Sorge, die Krankheiten für sie und ihre Familie regelmäßig bedeuteten, stellten sie vor allem ein Hemmnis dar, den täglichen Pflichten nachzugehen. Johanna litt regelmäßig an Malariafieber, Nierensteinen, Schwächeanfällen, Übelkeit, Durchfall, Geschwüren oder Kopfschmerzen; auch die damals übliche, prophylaktische Einnahme von Chinin gegen Malaria verursachte starke körperliche Nebenwirkungen, die ihren Alltag erschwerten. So schreibt sie 1907 *„Ja, ich habe ein ordentliches Teil zu leiden, welches mich oft ernst(lich) niederdrückt, ich möchte so gerne*

tüchtig schaffen, denn es ist so viel zu tun.“ (Klein 2005: 32) Krankheit und daraus folgende eingeschränkte Leistungsfähigkeit ließen sich demnach schlecht mit ihrem protestantischen Arbeitsethos vereinbaren - darunter litt Johanna, denn so konnte sie ihre Rolle als Haushaltsvorstand und Hausfrau nicht ihren Vorstellungen entsprechend erfüllen. Beispielhaft für ihre Haltung ist auch folgende Beschreibung aus 1909, als sie aufgrund eines langwierigen Nierenleidens einige Wochen im Hospital von Friedrich-Wilhelmshafen verbringen musste: „Mir ist das Herz so schwer, fühle mich wieder viel stärker, und muß noch zurückbleiben. Wo soviel Arbeit noch auf mich wartet und der Inspektor Kriele bald kommt. Auch für Wilhelm tut mirs leid, daß er wieder kochen muß.“ (Klein 2005: 82)

Das Wetter und das heiß-feuchte Klima werden in Johannas Aufzeichnungen immer wieder als Erschwernisse des alltäglichen Lebens und der Arbeit thematisiert. So klagt sie zu Beginn ihres Aufenthaltes häufig über die „drückende Hitze“ und „ständiges Schwitzen“, welches sie für auftretende Erkältungen verantwortlich macht. Die Hausarbeit, wie Wäschewaschen, gestaltete sich bei Regenwetter sehr mühsam; bei den häufigen Überfahrten mit der Dampfpinasse waren die Missionare mit ihren Familien den Launen des Wetters ausgesetzt, oft kam es auf See zu nicht ungefährlichen Situationen.

So sind Beschreibungen und Anmerkungen über das Wetter, Klima und Krankheiten, die Leben und Arbeit der Missionarsfamilie beeinträchtigen, omnipräsent in ihren Zeugnissen - doch sah man sich gezwungen, sich mit diesen unkontrollierbaren Umweltbedingungen zu arrangieren. So schreibt Johanna 1908: „Hier muß man lernen, mit Geduld alles abwarten.“ (Klein 2005: 46)

8.2. Kontakte und soziale Netzwerke

Johanna und Wilhelm Diehl pflegten im kolonialen Deutsch-Neuguinea rege soziale Kontakte zu anderen Missionsgeschwistern, Kolonialbeamten sowie Wirtschaftstreibenden der NGK. So berichtet Johanna regelmäßig von deutschem Besuch auf der Missionsstation, die sich in relativer Nähe zu Betrieben der NGK und des ehemaligen Sitzes der Kolonialregierung in

Friedrich-Wilhelmshafen befand. In ihren Zeugnissen nehmen Darstellungen über diese persönlichen Kontakte einen großen Anteil ein, zum Anderen zeigen ihre Aufzeichnungen über soziale Kontakte die große Bedeutung, die die Heimatpost für sie hatte und schließlich, wie sich Johannas Verhältnis zur autochthonen Bevölkerung entwickelte.

8.2.1. Kontakte zu Familie und Freunden - Briefkontakt als Verbindung zur Heimat

Der Briefwechsel mit den Angehörigen in Deutschland war eine regelmäßige Freizeitbeschäftigung Johannas, die neben ihrem dichten Arbeitsalltag auch viel Zeit in Anspruch nahm, was sie des Öfteren erwähnt. Das Schreiben und Lesen der Heimatbriefe, die alle fünf bis sechs Wochen per Schiff gesendet oder empfangen werden konnten, wurde als wichtige private und familiäre Tätigkeit wahrgenommen, der sie auch oft in Gesellschaft ihres Mannes nachging. Obwohl Johanna in den ersten Monaten in Bogadjim öfters bemerkt, wie schnell sie sich hier eingelebt habe, erwähnt sie aber auch, dass sie an Heimweh litt und traurig war, wenn sie Post von ihrer Familie erhielt (Vgl. Klein 2005: 26). Nach einiger Zeit, als sie sich in Neuguinea besser eingefunden hatte und wohl auch eine vertrautere Beziehung vor allem zu ihrem Mann, aber auch anderen Missionarskollegen aufgebaut hatte, vermerkt sie dies nicht mehr - doch hatte der regelmäßige Briefkontakt zur Heimat weiterhin einen hohen Stellenwert für sie.

8.2.2. Kontakte zu Missionsgeschwistern

Die Missionare der RMG in Neuguinea hatten häufigen und regelmäßigen Kontakt untereinander. Da die einzelnen Stationen in relativer Nähe zueinander lagen, konnten Nachrichten leicht durch Boten überbracht werden. Durch die missionseigene Pinasse und den regen Schiffsverkehr in der Region war der Personenverkehr zwischen den meist in Küstennähe gelegenen Stationen der RMG erheblich erleichtert, auch wenn diese Passagen oft nicht komfortabel waren. Arbeitsbedingt besuchten vor allem die Männer ihre Kollegen und auch die Exkursionen ins Hinterland wurden gemeinsam durchgeführt. Neben den jährlich stattfindenden Missionskonferenzen, zu denen die Ehefrauen indes nicht immer

mitreisten, traf die Missionsgemeinschaft zuweilen in regelmäßigen Abständen zu gesellschaftlichen Anlässen wie Hochzeiten oder Taufen zusammen.

Auch auf der Station in Bogadjim waren regelmäßig Missionarskollegen zu Gast - vor allem über den Missionar Becker, der in nur wenigen Kilometern Entfernung in Bongu stationiert war, berichtet Johanna häufig. Generell waren die Beziehungen zu den Missionarskollegen eng und freundschaftlich, doch gab es Missionsgeschwister, die Johanna charakterlich mehr zusagten als andere, wie sie in ihren Tagebüchern vermerkt. So war sie besonders dem Missionarsehepaar Helmich sehr verbunden. Dem Missionar Becker gegenüber war sie zunächst ebenfalls freundlich gestimmt, doch im Laufe der Zeit bemängelte sie wiederholt sein Verhalten, da er ihrer Meinung nach nicht die richtige Arbeitseinstellung für den Beruf des Missionars hatte. So schreibt sie kritisch 1908: „*Der Bruder Becker scheint recht gemütlich zu sein und sich die Arbeit nicht allzu nahe zu nehmen.*“ (Klein 2005: 26) Johanna ärgerte sich besonders darüber, dass sie auch die Wäsche des ledigen Missionars besorgen musste, was ihr zusätzliche Arbeit verschaffte, von ihr allerdings recht selbstverständlich verlangt wurde. Auch über das „großmännische“ Verhalten anderer Kollegen äußert sie sich kritisch, da dies sich nach Johannas Ansicht nicht mit der Position eines Missionars vereinbaren ließ - so schreibt sie 1908 „*Dies sich wie Herren und Gebieter aufspielen lernen sie hier alle schnell [...].*“ (Klein 2005: 43) Es lassen sich in ihren Zeugnissen aber auch größere Konflikte innerhalb der RMG ablesen, wie z.B. im Jahr 1908, als sie Unstimmigkeiten und Meinungsverschieden zwischen den Missionaren Helmich und Weber andeutet, die über einen längeren Zeitraum anhielten. Die Streitigkeiten bezogen sich wohl zum Einen auf die Arbeitsweise des Missionars, zum Anderen auch auf seinen Umgang mit der Kolonialverwaltung - der Missionar Weber wurde im selben Jahr aufgrund eines offenen Konfliktes mit der Kolonialregierung von dieser des Landes verwiesen und trat aus der RMG aus (Vgl. Klein 2005: 62).

Zu anderen protestantischen Missionsgesellschaften pflegte die RMG gute Kontakte, so empfing man in Bogadjim auch hin und wieder Kollegen der *Neuendettelsauer* Mission, auch besuchten die Diehls deren Inlandstation am Sattelberg zu Erholungszwecken. Zu den katholischen *Styler* Missionaren, die parallel zur RMG wirkten, gab es allerdings keinen

direkten Kontakt, da das Verhältnis von Misstrauen und Missgunst geprägt war. Auch Johanna äußert sich abfällig, als die *Styler Mission* die erste Station im Gebiet der Astrolabebuchter eröffnete (Vgl. Klein 2005: 45).

8.2.3. Kontakte zu Kolonialbeamten und Angestellten der NGK

In Johannas Zeugnissen verdeutlicht sich das außerordentlich enge Verhältnis, das die RMG zur Kolonialverwaltung und zu Wirtschaftstreibenden der NGK in Deutsch-Neuguinea pflegte. Diverse Angestellte der NGK waren regelmäßig zu Gast bei den Diehls, wobei diese Kontakte vorrangig privater Natur waren. Johanna berichtet, dass sie zu den Familien Buschmann, Geisler und Lindenberg sowie zu einem Herrn Hofmockel freundschaftliche Beziehungen pflegte. Man lud sich gegenseitig zum Abendessen ein, versorgte sich mit Gemüse aus dem Garten oder unternahm gemeinsame Spazierfahrten. Daneben gab es auch Beziehungen, die nicht gleichermaßen harmonisch verliefen, wie sich anhand Johannas Zeugnissen verdeutlicht. So wurde z. B. der Kontakt zum Ehepaar Domes - Albert Domes war Administrator der NGK - abgebrochen, nachdem diese sich kritisch über die missionarische Arbeit der Diehls geäußert hatten (Vgl. Klein 2005: 68). Auch Paul Ahr, ein Angestellter der NGK in Stephansort, mit dem es zu Auseinandersetzungen auch von Seiten der Diehls kam, wird von Johanna mitunter als „*mißgünstiger Kerl*“ (Klein 2005: 116) beschrieben. Dem lagen Gerüchte zugrunde, er erzähle in den Dörfern zu seinen Gunsten Unwahrheiten über die Diehls. Auch ließen sich seine Angestellten, Melanesier wie Europäer, laut Johannas Aufzeichnungen mit Frauen und Mädchen in Bogadjim ein, was den Missionaren sehr missfiel (Vgl. Klein 2005: 116, 187). So lassen sich in Johannas Tagebüchern doch eindeutig sehr kritische Passagen finden über diverse Angestellte der NGK, die nicht den moralischen Ansprüchen der Missionare genügten, deren Wirken negativen Einfluss auf die missionarischen Ziele hatte oder die sich missbilligend den Missionaren gegenüber verhielten.

Recht different dazu fielen die Erzählungen über die Beamten der Kolonialadministration aus, deren Verhalten und Vorgehensweisen selten kritisiert wurden. So erwähnt Johanna in ihren

Tagebüchern die Assessoren Benno Scholz und Ernst Berghausen sowie den Gouverneur Albert Hahl, zu denen die Diehls ein gutes Verhältnis pflegten, da diese im Rahmen von Amtshandlungen - wie etwa Strafaktionen, Festnahmen oder Verhandlungen mit Dorfbewohnern in und um Bogadjim - stets auch die Missionsstation aufsuchten und dort bewirtet wurden. Wiederholt berichtete Johanna von Strafaktionen durch den Assessor und die ihm unterstellten indigenen Polizeisoldaten in der Gegend. In Dörfern, die sich weigerten, junge Männer für Wegbauarbeiten zu stellen, wurden Häuser abgebrannt und Schweine erschossen. Johannas Haltung dazu war wenig kritisch - obwohl sie Mitleid mit den Leuten zeigte, stand es für sie außer Frage, dass die Vorgehensweise der Beamten gerechtfertigt sei, wie folgendes Zitat belegt, als Johanna Bogadjim nach einer derartigen Strafaktion besuchte:

„Heute Nachmittag sah ich mir die Trauerstätte an, ein trauriger Anblick wars. [...] Es rührte einem das Herz, und doch sie habens verdient. Lange ist ihnen schon gesagt, sie sollen junge Leute stellen für 2 Monate Arbeit nach Friedrich-Wilhelmshafen und sie tatens nicht.“ (Klein 2005: 61)

Auch griffen die Beamten entsprechend der Kolonialgesetzesregelung ein, um Mordfälle unter den Dorfbewohnern aufzuklären und zu bestrafen, wenn Heiratsstreitigkeiten entstanden oder es zu Frauenraub zwischen Dörfern kam. Dieses Eingreifen führte mitunter zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. Johanna erwähnt immer wieder, dass Verhandlungen zwischen den Kolonialbeamten und den Einheimischen auf der Veranda des Missionshauses in Anwesenheit des Missionars abgehalten wurden. So verdeutlicht sich hier, wie eng das Verhältnis der Missionare der RMG allgemein zur Kolonialverwaltung war, wie sich die jeweiligen Kompetenzbereiche überschneiden bzw., dass die Missionare oft direkt an Schlichtungsverfahren seitens der Beamten beteiligt waren, ihnen zuarbeiteten und sich solchermaßen an der Durchsetzung des Kolonialregimes beteiligten.

Johanna vermerkt beispielsweise die Geschehnisse um die Schlichtung eines Falls von Heiratsstreitigkeiten um *Sunani*, eine Hausangestellte und Schülerin auf der Missionsstation der Diehls. Sie war schon länger einem Mann versprochen gewesen, der als Polizeisoldat diente. Dieser wollte sie nun aus Bogadjim wegholen und sich mit ihr in einem anderen Dorf ansiedeln. Dies lehnte sie jedoch ab und verlangte, das Heiratsversprechen solle gelöst

werden (Vgl. Klein 2005: 185). Dazu schreibt Johanna 1912: *„Als wir zu Mittag gegessen, kommt der Ass(essor) Scholz auf u.(nserer) Veranda und mit ihm seine Soldaten und fast das ganze Dorf lagerte vorm Haus. Sunani antwortete auf seine Frage: Leikst du den Mann – mi not leik. Damit war dann die Sache entschieden.“* (Klein 2005: 188)

Anhand Johannas Aufzeichnungen lässt sich das Verhältnis, das Wilhelm Diehl zur Kolonialadministration pflegte, vorrangig als kooperativ bezeichnen. Obwohl Diehl oft als Vermittler zwischen den Parteien auftrat, fungierte er auch als verlängerter Arm der Kolonialverwaltung, indem er etwa die Beamten über diverse Vorfälle unterrichtete und sich aktiv an der Durchsetzung der neuen Rechtsordnung beteiligte. Diehl berief sich beispielsweise in Konfliktfällen, die er zunächst alleine zu regeln suchte, auf die Autorität der Regierungsgewalt, wenn er auf Widerstand stieß. Dies verdeutlicht sich 1909, als Bewohner des Dorfes Balai Frauen gestohlen hatten und Wilhelm sich aufmachte, um diese in ihr Heimatdorf zurückzubringen. Nach einer verbalen Auseinandersetzung mit den Männern Balais, die ankündigten, sie würden sich die Frauen in der Nacht wieder zurückholen, drohte Diehl diesen *„[...] wenn sie noch viel sagten, würden sie festgenommen und zum Assessor gebracht.“* (Klein 2005: 105)

Zu kritischen Ansichten bezüglich der Vorgehensweise von Kolonialbeamten, die auch gewisse Überlegenheitsgefühle seitens der Missionare erkennen lassen, kam es in Johannas Aufzeichnungen lediglich in Bezug auf den Assessor Ernst Berghausen, der 1910 nach Bogadjim kam, um die ersten Steuern einzutreiben. Dies unternahm er ausgerechnet an einem Sonntag während des Gottesdienstes, was Johanna als äußerst unerhört empfand. Sie verurteilt nach einem Antrittsbesuch im Missionshaus sein überhebliches Verhalten und seine aus Sicht der Missionare äußerst fragwürdigen Ansichten:

„Es ist lächerlich, wie ein Mann, der erst einige Monate im Lande ist, alles besser wissen will wie einer, der fast 8 Jahre im Lande ist. Als die Rede auf den Häuptling kommt, der Frauen stiehlt und Schweine erpreßt, meint er, das sind solche, mit denen wir arbeiten können, solche Gauner, die schon was auf dem Kerbholz haben. Man war sprachlos ob seiner Ansichten.“ (Klein 2005: 129f.)

Ein weiteres Mal erwähnt Johanna, dass ihr Mann eine Zusammenarbeit mit Berghausen im Zuge geplanter Festnahmen wegen eines Mordfalles im Dorf Balai ablehnte. Der Assessor bat Wilhelm, ins Dorf vorzugehen, um die Leute zunächst zu beruhigen, damit er mit seinen Soldaten gefahrlos folgen könne. Johanna hielt Folgendes über die Reaktion ihres Mannes fest: *„Wilhelm hat so etwas abgelehnt, das verträge sich nicht mit unserer Arbeit.“* (Klein 2005: 132) Dies blieben allerdings die einzigen kritischen Passagen innerhalb ihrer Tagebücher gegenüber Regierungsbeamten - auch scheint es, dass die Diehls ihre Skepsis gegen einige Maßnahmen für sich behielten, derlei Meinungsverschiedenheiten wenn überhaupt, dann eher in missionsinternen Kreisen diskutiert und offene Konflikte zur Kolonialadministration weitgehend vermieden wurden. So veranschaulichen die Geschehnisse um den Missionar Weber das Abhängigkeitsverhältnis der Missionare zur Kolonialadministration. Weber, der sich mit der Kolonialverwaltung angelegt hatte, wurde nach einer heftigen Auseinandersetzung mit Gouverneur Hahl und einer darauf folgenden Gerichtsverhandlung des Landes verwiesen. 1908 schilderte Johanna den Fall folgend:

„Der Gouverneur hat ihn aus dem Land gewiesen, da so manches vorgekommen, u(nter) anderem hat er an den Gouv(erneur) ein herrscherisches Schreiben gerichtet, worauf selbiger ihm gar nicht geantwortet[e] hat. Es handelte sich um ein Mädchen, das bei Webers in Dienst war und das ein Polizeisoldat heiraten sollte. Als Weber da nicht eines Tages auf der Station ist wird es weggeholt, dagegen erhob er Klage.[...] Auch hat er abfällig zu den Leuten von den Beamten gesprochen. Das fällt auch sehr ins Gewicht.“ (Klein 2005: 62)

Zusammenfassend findet sich in den Tagebüchern eine ganze Reihe von Darstellungen, die das ideologische Naheverhältnis und die enge Zusammenarbeit der Missionare der RMG mit der Kolonialregierung verdeutlichen. So wurde Wilhelm Diehl - der in engerem Kontakt zu den Einheimischen stand als die deutschen Beamten - von beiden Parteien als Mittler bei diversen Streitigkeiten herangezogen und stand somit auch zuweilen zwischen den Fronten, doch stand für ihn die Durchsetzung der „neuen“ Ordnung der Kolonialregierung grundsätzlich außer Frage. Es ist anzunehmen, dass diese unklare Positionierung und mangelnde Abgrenzung zum Wirken der Beamten zu einer ambivalenten Haltung und zu Misstrauen der Einheimischen gegenüber den Missionaren führte und sich auf das

eigentliche Missionsziel - die Leute zum christlichen Glauben hinzuführen - eher kontraproduktiv auswirkte.

8.2.4. Beziehungen zur einheimischen Bevölkerung

Johanna stand in direktem und engem Kontakt vor allem zu ihrem Hauspersonal, mit dem sie ihre Haushaltstätigkeiten erledigte und somit viel Zeit verbrachte. So erwähnt sie regelmäßig im Zuge der Schilderungen ihres Arbeitsalltags ihre Kindermädchen *Salail* und *Sawange*, das Hausmädchen *Sunani* oder die „Jungen“ bzw. Männer auf der Missionsstation *Gumbo*, *Krani*, *Malus*, *Kela* oder *Gunip*, die Haushaltsarbeiten wie Wäschewaschen, Kochen oder Bügeln verrichteten. In späteren Jahren verdeutlicht sich, dass der Kontakt vor allem zu den Frauen des Dorfes mehr Raum in ihren Erzählungen einnimmt und sich mit der Gründung ihrer Nähsschule 1912 ein vertrauterer Verhältnis entwickelte - in einer Phase, in der die einheimische Bevölkerung eher im Begriff war, sich von den Missionaren und deren christlicher Lehre zu distanzieren.

8.2.5. Betrachtungen der Einheimischen - Dominante Diskurse und Kategorien

In den ersten Wochen, die Johanna in Neuguinea verbrachte, äußert sie wiederholt den Wunsch, sich der autochthonen Bevölkerung annähern zu wollen. Obwohl sie deren „Nacktheit“ als abstoßend empfand, versteht sie es als Teil des Missionsauftrages, sich den „*lieben Schwarzen*“ nach dem christlichen Prinzip der Nächstenliebe zuzuwenden. So schreibt sie einige Tage nach ihrer Ankunft auf der Missionsstation in Siar:

„Nun stand ich wirklich in Neu-Guinea und vor den lieben Schwarzen, sie sehen doch recht wild aus gegenüber denen die ich bisher sah, doch ich hatte sie alle lieb. Wenn es auch ein wenig anstieß, daß sie so nackt waren, doch werde ich mich bald daran gewöhnen.“ (Klein 2005: 4)

Nach einem der ersten Besuche im Dorf Bogadjim vermerkt sie: *„Es ist für mich ein Genuß, wenn ich näher mit ihnen in Berührung komme, und sie sind so zutraulich, kamen und faßten mich an den Arm.“* (Klein 2005: 21) Die ersten Beschreibungen der Bevölkerung waren also

durchaus positiv konnotiert. Häufig hält sie in den ersten Monaten ihre Eindrücke über die traditionelle Lebensweise der Dorfbewohner fest, was später nicht mehr in gleichem Masse auftritt. Teils sind diese Beschreibungen nahezu wertfrei, teils bedient sie sich stereotyper pejorativer Formulierungen - beispielsweise, wenn sie über die traditionellen Feste „*Sing-Sing*“ berichtet, die sie als heidnische Bräuche darstellt, bei denen die Teilnehmer „*mit roter Farbe beschmiert waren.*“ (Klein 2005: 32f.)

Mit Beginn ihres Arbeitsalltages verändern sich ihre Ansichten, die wiederkehrende Darstellung der Einheimischen als „*liebe Schwarze*“ tritt in den Hintergrund, obwohl sich gegenüber einigen ihrer Angestellten durchaus Sympathie entwickelt. Wenn sie aus Sicht ihrer Position als Haushaltsvorstand berichtet, nehmen negative, abwertende Betrachtungen zu, die sich stereotyper dichotomer Kategorisierungen bedienen. Johanna betrachtet ihre „*Gehilfen*“ vorwiegend als ihr persönliches Hauspersonal und beurteilt diese dementsprechend nach deren Arbeitsmoral. Sie verurteilt die Hausangestellten als „*faul*“ und „*langsam*“, wenn deren Arbeitsweise nicht ihren Vorstellungen entsprach. Gleichzeitig beschreibt Johanna, dass sie „*rechte Freude*“ an ihren Gehilfen habe, wenn die Arbeiten entsprechend ihren Vorgaben „*tüchtig*“ verrichtet wurden (Vgl. Klein 2005: 17, 22, 23). Über diese Kategorien drückt sie vornehmlich ihre Zu- bzw. Abneigung aus. Von Enttäuschungen spricht sie auch, wenn etwas gestohlen wurde oder die Einheimischen logen. Johanna und ihr Mann versuchten, die „*Kinder*“, wie Johanna ihre Angestellten oft nannte, durchaus mittels autoritärer bürgerlicher Erziehungspraktiken - durch Belohnungen und Bestrafungen - zum Gehorsam zu bewegen (Vgl. Klein 2005: 17, 23). So schreibt Johanna 1907: „*Bis jetzt kann ich mich noch auf keinen recht verlassen [...]. Der Eingeborene hat eben kein Verantwortungsgefühl und es ist schwer, ihn dahingehend heranzubilden.*“ (Klein 2005: 37)

Johannas Vorsatz, die Einheimischen „*recht lieb haben*“ zu wollen, sich diesen also menschlich anzunähern, erwies sich demnach für sie in der Realität als nicht unbedingt einfach (Klein 2005: 7). Zusätzlich empfand Johanna, sobald sie mit den Einheimischen alleine war, Angst vor der „*Tücke der Leutchen*“ (Klein 2005: 17). Generelles Misstrauen und Furcht vor gewaltsamen Übergriffen resultierte bei den Deutschen aus den Geschehnissen rund um die gescheiterte Madang-Revolution von 1904 bzw. aus wiederkehrenden Berichten

über Morde an Europäern in Neuguinea. Die permanent empfundene Bedrohung führte zu einem vorsichtigen und distanzierten Verhältnis zu den Einheimischen sowie zu regelmäßig auftretenden Gerüchten über neue Komplote (Vgl. Hempenstall 1982: 228; Schütte 1995: 189-193). Johanna erfuhr bereits wenige Tage nach ihrem Eintreffen in Neuguinea durch Missionarskollegen von solchen Ereignissen, was ihre Angst schürte. Sie berichtet immer wieder von Aufstandsgerüchten, die sie stark beunruhigten, wie z.B. 1912, als die Deutschen eine weitere Revolte vermuteten und es zu massiven Sanktionen gegen die mutmaßlich beteiligten Dörfer kam. Wenn es zu Konfliktsituationen zwischen ihrem Mann und einheimischer Gruppen kam, betont sie die Empfindung von Furcht.

Die Kategorisierung der Einheimischen, vornehmlich Johannas Hausangestellten, erfolgt in der Regel mit diminutiven Termini wie „Leutchen“, „liebe[n] schwarze[n] Kleine[n]“, „Mädchen“, „Jungen“ oder „Kinder[n]“, welche durchaus positiv konnotiert waren - allerdings befanden sich die Angestellten, zumindest größtenteils, bereits im jungen Erwachsenenalter und waren durchaus keine Kinder mehr (Klein 2005: 7, 17, 23). Dies belegt folgendes Zitat, in dem Johanna ein Streitgespräch mit *Salei* zitiert, die ihr vorwarf: „[...] *ich sei ja nicht älter als sie, von mir habe sie keine Angst* [...].“ (Klein 2005: 69)

In ihren Beschreibungen spiegelt sich eine generell paternalistische Haltung der Missionare gegenüber den Einheimischen, so bestrafte auch Wilhelm einige seiner „Jungen“, die am Sonntag gegen Abgabe von Fleisch bei der NGK gearbeitet hatten, indem er deren „Lohn“ an die Hunde verfütterte - darüberhinaus erteilte er regelmäßig körperliche Züchtigung (Vgl. Klein 2005: 23, 55, 140).

Inferiore Betrachtungsweisen, Misstrauen und Angst gegenüber den Einheimischen sowie die eigene, selbstverständlich wahrgenommene kulturelle Superiorität konstituierten nicht nur eine deutliche Distanz, sondern markieren ethnische sowie kulturelle Abgrenzung - vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass sich eine tieferreichende zwischenmenschliche und kulturelle Annäherung recht schwierig gestaltete. Auch durch das ständige Vorhandensein von Bezugspersonen der eigenen „ethnischen“ Gruppe, mit denen sich Johanna als „Deutsche“ identifizieren konnte, kam es lediglich zu einer schrittweisen bzw.

eingeschränkter Annäherung an die autochthone Bevölkerung - die eurozentrischen Vorurteile und Betrachtungsweisen Johannas sollten bis zu ihrer Rückkehr nach Deutschland bestehenbleiben.

8.2.6. Missionarische Praxis - gegenseitige Annäherung und Abgrenzung

Johanna schildert auch allgemeine Ereignisse im Rahmen der Missionsarbeit, die, wie erwähnt, nicht durch kontinuierlichen Erfolg geprägt war, sondern sich im Laufe der Jahre als ein Wechselspiel von Annäherung und Skepsis seitens der einheimischen Bevölkerung darstellte. Sie hält fest, wenn es Tauffeste gab, der Gottesdienst gut oder schlecht besucht war, neue Interessenten aus fernen Dörfern die Station besuchten, oder auch, wenn den Missionaren Gerüchte zu Ohren gekommen waren, dass sich Einheimische kritisch gegenüber den Missionaren geäußert hatten. Die missionarische Praxis der RMG und damit auch der Diehls, jegliches aus ihrer Perspektive nicht christlich-angepasste Verhalten, etwaige moralische Vergehen wie schlechtes Benehmen in der Kirche, mangelnde Arbeitsmoral oder die Durchführung traditioneller kultureller Praktiken offen zu kritisieren und als „heidnische“ und „schlechte“ Sitte abzuurteilen, führte immer wieder zu einer Distanzierung seitens der Bevölkerung gegenüber den Missionaren und deren Lehre. So behinderte diese strenge und bevormundende Haltung, die durch wenig Verständnis für die Kultur und Traditionen der indigenen Bevölkerung geprägt war, die Christianisierung eher, als dass sie sie vorantrieb (Vgl. Klein 2005: 42, 88).

Vor allem in den Jahren 1911/1912 kam es zu einer deutlichen Distanzierung und Skepsis der Mission gegenüber. Johanna berichtet über Gerüchte, dass Geheimkulte wieder eingeführt worden wären, sich Individuen und Gruppen negativ über die Missionare geäußert und den einheimischen Christen geraten hätten, sich von den Diehls fernzuhalten. Johanna schreibt in dieser Zeit: *„Unsere Leute sind sehr zurückhaltend uns gegenüber.“* (Klein 2005: 179) Nachdem vermehrt „Sing-Sing“-Feste stattgefunden hatten, an denen auch einige Christen teilnahmen, beschloss Johanna entgegen ihrem bisherigen Verhaltensmuster, den Kontakt zu

den einheimischen Christen, vor allem zu den Frauen, zu intensivieren, was in der Folge zu einer gegenseitigen Annäherung führte. So schreibt sie 1912 über die „Christenmädchen“:

*„[...] ich habe ihnen sagen lassen, daß wir uns nicht so fremd würden (ich hatte das Gefühl, daß es so der Fall war seit dem letzten **sing-sing**, woran sie sich alle mit Ausnahme von **Gumbo** beteiligt hatten), sollten sie jeden Donnerstagabend zu mir kommen, wir wollten dann zusammen nähen und was erzählen und singen.“* (Klein 2005: 180)

Die regelmäßigen Aufstandsgerüchte führten indes in der Regel zu einer Zunahme des Misstrauens der Missionare gegenüber der Bevölkerung, wie im bereits erwähnten Fall des Jahres 1912, als zwei Dörfer in den Verdacht gerieten, eine erneute Revolte gegen die Europäer zu unternehmen und dies zu massiven Strafmaßnahmen gegen die Einwohner dieser Dörfer führte. Kurz nach diesen Geschehnissen schreibt Johanna, dass auch viele Bewohner Bogadjims, die an den Aufständen überhaupt nicht beteiligt gewesen waren, plötzlich zum Gottesdienst erschienen. Sie interpretiert dieses Verhalten folgend: *„Die Kirche war recht voll, unsere Leute haben Angst, es könnte ihnen auch so gehen.“* (Klein 2005: 202) So vermerkt sie auch, dass sich in Ragetta viele Leute, vor allem Ältere, zur Taufe anmeldeten. In ihren Aufzeichnungen verdeutlicht sich, dass es ab dieser Zeit bis zu ihrer Abreise 1913 wieder vermehrt zu Erfolgen in der Missionsarbeit kam, die wohl weniger als Resultat gelungener Überzeugungsarbeit, sondern vielmehr als Reaktion auf koloniale Repressalien im Zuge der gescheiterten Revolte zu sehen sind.

Interessant ist, dass Johanna trotz ihres generell distanzierten Verhältnisses zu den Einheimischen ihre Tochter durchaus in engem Kontakt mit der fremden Kultur aufwachsen liess, ohne große Vorbehalte zu hegen. So fand über die gemeinsame Begeisterung über ihre Tochter Hanni auch eine gegenseitige Annäherung zwischen Johanna und den Bewohnern Bogadjims statt. Johanna berichtet in den Jahren ab 1908 bis 1913 vermehrt, dass Frauen mit ihren Kindern zu Besuch kamen oder sie diese mit Hanni aufsuchte und auch, dass sie zur medizinischen Versorgung der Mütter und Babys gerufen wurde. Die Kinder stellten, so scheint es, einen verbindenden Faktor dar, so fand auf der Ebene der „Mutterschaft“ eine Identifikation und in deren Folge eine Intensivierung des zwischenmenschlichen Kontaktes statt (Vgl. Klein 2005: 65).

8.2.7. Exkurs - Einfluss der Missionare auf traditionelle Gesellschaftsstrukturen

Obwohl sich Johanna in ihren Tagebüchern hauptsächlich ihrem Alltag als Ehefrau, Hausfrau und Mutter widmet, erlauben ihre Aufzeichnungen doch einen gewissen Einblick, wie sich das Wirken der Missionare und die koloniale Einflussnahme auf die traditionellen Gesellschaftsstrukturen auswirkten.

In der Zeit, in der Johanna Diehl in Neuguinea tätig war, war die indigene Bevölkerung mit einem massiven gesamtgesellschaftlichen Wandel konfrontiert, auf den sie mit unterschiedlichen Strategien der Annäherung und Anpassung oder mit Abgrenzung und Widerstand reagierten, was sich exemplarisch auch in Johannas Zeugnissen abbildet (Vgl. Schütte 1995: 40-45). Die Verdrängung der „alten“ Ordnung zugunsten jener neuen Lebens- und Glaubenskonzepte, die die Missionare anboten, stellt sich beispielhaft im Umgang der jungen Christen mit älteren Dorfbewohnern dar. Es waren vor allem junge Menschen, die auf den Missionsstationen unter dem Einfluss der Missionare standen und sich dadurch aus ihrem traditionellen Umfeld entfernten. Johannas Tagebüchern ist zu entnehmen, dass sich die älteren Leute in Bogadjim am längsten von den Missionaren fernhielten, so bemerkt Johanna anlässlich der Taufe von 16 Konfirmanden 1908: *„Besonders erfreulich war es, daß 2 ältere Männer dabei waren, wenn man denkt, welche Fesseln doch das Heidentum für die Leute ist.“* (Klein 2005: 74) Die Auflösung der traditionellen Machtstrukturen und die Infragestellung der Autorität der Alten zugunsten des Missionars zeigt sich in folgender Erzählung deutlich, in der zwei Jungen einen alten Baum fällen, um Platz für das neue Schulhaus zu schaffen:

„Kommt da ein alter Mann aus dem Dorf und sagt den Jungen: Was, ihr haut den Baum um, den unsere Großväter haben stehen lassen? Wartet ich verzaubere euch. Sagt der eine Junge, tut es doch, dann gehen wir zu Diehl, der gibt uns Wasser und dann sterben wir nicht.“ (Klein 2005: 87)

Weiterhin vermerkt Johanna anlässlich einer Lichtbildvorführung in der Kirche, während derer die Alten sich laut unterhalten hatten, dass die jungen Christen sie daraufhin als „Wilde“ beschimpft hätten wegen solch „unangemessenem“ Verhalten (Vgl. Klein 2005: 142).

Durch die schrittweise Eingliederung der Bevölkerung in die koloniale Herrschaft, durch die die Menschen ihre ökonomische, politische und kulturelle Souveränität verloren und die kein Widerstand verhindern konnte, wurde das traditionelle Weltbild der Melanesier in seinen Grundfesten erschüttert und in Frage gestellt (Vgl. Schütte 1995: 42ff.) Das Wirken der Missionare begünstigte diese Entwicklung maßgeblich. Ihr Angebot eines neuen Glaubenssystems, das auch die europäische Lebensweise beinhaltete, bot in gewisser Weise eine alternative Form der Lebensgestaltung an. Die Hinwendung der Jugend zum Christentum wurde von den Alten meist mit Skepsis betrachtet, was die jungen Christen zu Außenseitern der eigenen Abstammungsgruppe machte. Allerdings waren die neuen Christen, die sich nicht immer streng an die von den Missionaren geforderte christliche Moral hielten, in der christlichen Gemeinschaft auch nicht als „vollwertige“ Mitglieder integriert.

Exemplarisch zeigt sich diese Zwischenposition an Johannas Darstellungen über *Gumbo*. Er war der erste getaufte Christ der RMG und langjähriger Angestellter der Diehls. Wegen des vertrauten Verhältnisses, dass er zu den Missionaren pflegte, wurde er einerseits von den Dorfbewohnern kritisiert, von den Diehls aber mit besonderer Strenge behandelt, wenn er sich nicht ihren Vorstellungen entsprechend verhielt. So schreibt Johanna 1907:

„Gumbo war gestern abend hier und erzählte Wilhelm, was er von seinen Landsleuten zu leiden hätte. Sie sagten, er sah garnicht aus wie ein Tamo [Bogadjim-Sprache: „Mann, Mensch“], weil er keinen Schmuck hätte, er trüge nur immer Lendentücher. Da hat er dann, um ihnen zu zeigen, daß er doch zu ihnen gehöre, sich mit roter Farbe einen Strich an die Stirne gemacht.“ (Klein 2005: 28)

Auch, weil *Gumbo* den Diehls Geschehnisse und Gerüchte aus dem Dorf berichtete, waren seine Stammesgenossen ihm oft nicht wohlgesinnt. So zeigt sich an seiner Geschichte deutlich die starke persönliche Zerrissenheit eines Individuums zwischen zwei völlig unterschiedlichen Kulturen, was *Gumbo* schwer zu schaffen machte (Vgl. Klein 2005: XVI, 88, 193).

Johannas Aufzeichnungen beinhalten auch interessante Informationen darüber, wie sich durch die Anwesenheit der Missionare neue Handlungsspielräume für melanesische Frauen eröffneten. So vermerkt Johanna ab 1909, dass Gruppen von Mädchen aus einigen

Bergdörfern zur Station kamen, um bei den Missionaren zu leben. In den Jahren 1911 und 1912 berichtet sie immer wieder, dass Frauen, die aufgrund von Ehebruch oder Heiratsstreitigkeiten in Konflikt mit ihren Familien geraten waren, bei den Missionaren Zuflucht suchten. Die „Christenmädchen“ wünschten sich 1912 sogar ein eigenes Haus auf dem Gelände der Missionsstation, da sie nicht mehr im Dorf Bogadjim wohnen wollten (Vgl. Klein 2005: 193).

So zeigt sich in Johannas Zeugnissen auch, dass die RMG - obwohl sie in Neuguinea lange keine nennenswerten Erfolge in der Christianisierung der Bevölkerung verzeichnen konnte, was zu einem guten Teil durch die ungeeigneten Missionsmethoden und die enge Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung begründet werden kann - im Rahmen ihres „Zivilisierungsprojektes“ maßgeblich daran beteiligt war, die alte soziale Ordnung aufzuweichen und durch eine „neue“ Sitte und Lebensweise zu ersetzen (Vgl. Schütte 1995: 252).

9. Schlussbemerkungen

Anhand der vorliegenden Analyse der Selbstzeugnisse der Missionarsfrauen Sarah Lyman, Maggy Paton und Johanna Diehl wurde deren Leben und Wirken im konkreten Missionsalltag sowie der Entwurf ihres Rollen- und Selbstverständnisses dargestellt. Im Folgenden sollen nun abschließend einige interessante Übereinstimmungen respektive Unterschiede zwischen den drei analysierten Frauen hervorgehoben werden - allerdings nicht mit dem Anspruch, diese direkt miteinander vergleichen zu wollen, sondern vielmehr, um das vielschichtige Wirken von Missionarsfrauen innerhalb ihrer Lebenswelten exemplarisch dazustellen.

Alle drei Frauen widmeten gemäß des christlich-bürgerlichen Frauenideals des 19. und frühen 20. Jhdt. einen Großteil ihrer Zeit der Organisation ihres Haushaltes und der Kindererziehung. Daneben waren sie allerdings auch stets in die „eigentliche“, praktische Missionsarbeit eingebunden. In Bezug auf Aufgaben, Arbeitsbereiche- und bedingungen innerhalb der missionarischen Arbeit, die Arbeitsteilung zwischen dem Missionar und der Missionarsfrau sowie die Interpretation der Rolle als Hausfrau, Ehefrau und Mutter kommt es zu individuell differierenden Darstellungen in den Zeugnissen. Es zeigt sich, dass sich das Arbeitsfeld der Frauen recht unterschiedlich gestaltete und der Umfang ihres Kompetenzbereiches außerhalb der häuslichen Tätigkeit schwankte. Die Aufgabenverteilung zwischen Missionar und Missionarsfrau war grundsätzlich durch eine geschlechterspezifische Arbeitsteilung geprägt, die sich in der Praxis individuell unterschiedlich ausprägte. Weiterhin fällt auf, dass die Frauen ihre Rolle als Ehefrau, Mutter, Hausfrau oder Missionarin recht unterschiedlich wahrnahmen und interpretierten; analog dazu wird in unterschiedlichem Umfang über die jeweiligen Tätigkeitsbereiche in den Zeugnissen berichtet.

Sarah Lyman betont kaum alltäglichen, häuslichen Pflichten und stellt den Arbeitsalltag hauptsächlich anhand ihres missionarischen Wirkens als Lehrerin dar. Ebenso wie ihr Mann gab sie Unterricht, vorrangig jedoch übernahm sie den Unterricht einheimischer Frauen und Kinder in Lesen und Schreiben, betreute die umliegenden *native schools*, verrichtete mit Schülern und Frauen Hilfsarbeiten im Rahmen des Schulbetriebes, übernahm die praktische Schulung von Frauen etwa in Handarbeit und Nähen, besuchte oder empfing Einheimische

auf der Missionsstation und übernahm einen großen Teil der medizinischen Versorgung. Sarah hatte zunächst in einigen missionarischen Arbeitsbereichen ähnliche Kompetenzen wie ihr Mann - erst mit wachsender Anzahl der eigenen Kinder zog sie sich zunehmend aus dem aktiven Lehrbetrieb zurück und widmete sich vordringlich dem Unterricht ihrer eigenen Kinder. Nichtsdestotrotz verrichtete sie weiterhin Hilfstätigkeiten für den Schulbetrieb, hielt Musikunterricht und unterstützte die *native teacher*. Entsprechend den Vorstellungen der ABCFM sollte die Christianisierung und Zivilisierung der Hawaiianer zu einem großen Teil durch schulische Bildung und entsprechende Institutionen erfolgen - so war Sarah als Missionarsfrau weitgehend in dieses Arbeitsfeld integriert, was sich in ihren Selbstzeugnissen dementsprechend widerspiegelt.

Auch Maggy Paton schenkt in ihren Darstellungen den alltäglichen Haushaltstätigkeiten wenig Aufmerksamkeit. Obwohl sie ihre Identität sehr stark auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter bezog, berichtet sie auch häufig von ihrer missionarischen Arbeit. Sie unterrichtete auf der Missionsstation Frauen und Mädchen im Nähen, übernahm einen Teil der medizinischen Versorgung und stand in regem Kontakt mit Einheimischen, die sie besuchte oder im Missionshaus empfing. Die Unterrichtstätigkeiten zwischen ihr und ihrem Mann waren ursprünglich gemäß der europäischen Geschlechtertrennung aufgeteilt. Maggy war für den „privaten“, häuslichen Sektor zuständig und unterrichtete ausschließlich Frauen und Mädchen in der klar dem europäischen Frauenideal zugeordneten Tätigkeit des Nähens. Erst in späteren Jahren übernahm sie vermehrt Arbeitsbereiche ihres Mannes, weil dieser überarbeitet oder schlechter Gesundheit war, unterrichtete die Schüler im Lesen und Schreiben und übernahm schließlich sogar repräsentative Aufgaben in der Öffentlichkeit. Obwohl sie einen großen Anteil an der Missionsarbeit leistete, versteht sie selbst ihre Rolle in erster Linie als Ehefrau und „Gehilfin“, die ihren Mann bei der eigentlichen Missionsarbeit zu unterstützen habe. Ihre Funktion im Bekehrungswerk verortet sie demgegenüber maßgeblich darin, als die „kultivierte europäische Frau“, als die sie selbst sich begriff, den Einheimischen die „Werte“ der europäischen Zivilisation durch ihr alltägliches Wirken als Ehefrau, Hausfrau und Mutter vorbildhaft zu vermitteln.

Johanna Diehl definiert ihre Position innerhalb der Mission vorrangig über ihre Rolle als Haushaltsvorstand, Ehefrau und „Gehilfin“ ihres Mannes, die innerhalb ihres „Heimes“ im Privaten wirkte. In Johannas Darstellungen nehmen Haushaltstätigkeiten wie Waschen, Nähen, Bügeln und Kochen einen überwiegenden Anteil ein. Weiterhin erledigte sie im Rahmen dessen diverse Hilfsarbeiten wie das Nähen von Schul- oder Taufkleidung und unterrichtete weibliche Hausangestellte im Nähen. Die Arbeitsteilung zwischen ihr und ihrem Mann beruhte demnach vorrangig auf der vorherrschenden europäischen Geschlechtertrennung des frühen 20. Jhdts. Die Tätigkeiten des Missionars waren dem „öffentlichen“, jene der Missionarsfrau dem „privat-häuslichen“ Bereich streng zugeordnet. So berichtet Johanna deutlich seltener, dass sie die medizinische Versorgung von Frauen oder Kindern übernahm, was eher eine Ausnahme innerhalb ihres Aufgabenbereiches darstellte. Obwohl sie in engem Kontakt zu ihren Hausangestellten stand, die meist gleichzeitig Missionsschüler waren und vor allem Einfluss auf die Frauen ihres Umfelds hatte, positioniert sie sich doch kaum als „aktive“ Missionarin in ihren Zeugnissen, noch betont sie sonderlich die Bedeutung ihrer Rolle bei der Vermittlung eines christlich-bürgerlichen Frauenideals. Erst im Laufe der Jahre erweiterte sich langsam ihr Aufgabenbereich, als die einheimische Frauen begannen, sich um medizinische Versorgung an sie zu wenden und sie - allerdings erst nach fünf Jahren Aufenthalts in Bogadjim - wöchentliche Nähtreffen für Frauen einrichtete.

Dass die Frauen ihre Rolle im Missionsfeld sehr unterschiedlich interpretierten, kann verschiedene, strukturell wie individuell-persönlich zu verortende Gründe haben, die anhand des vorliegenden Quellenmaterials jedoch schwer festzumachen sind. Immerhin lassen diese unterschiedlichen Selbstdarstellungen erkennen, dass der Aufgabenbereich, der den Frauen anvertraut wurde und auch die Auslegung der Rolle als „Ehefrau - Missionarin - Missionarsfrau“ sich nach bestimmten dominanten Diskursen im Herkunftsland, innerhalb der Missionsgesellschaften oder im engeren sozialen Umfeld der Frauen orientierte und dergestalt einen gewissen Handlungsrahmen definierte, innerhalb dessen individuelle Ausprägungen möglich waren.

Obwohl die Selbstwahrnehmung in der Rolle der Missionarsfrau unterschiedlich ausfällt, verdeutlicht sich doch allgemein, dass alle drei Frauen generell intensiveren Kontakt zur indigenen weiblichen als zur männlichen Bevölkerung hatten. So unterrichteten sie vornehmlich Frauen und Mädchen, erledigten die ihnen obliegenden Haushalts- bzw. Hilfstätigkeiten oft mit Frauen und übernahmen eher die medizinische Versorgung von Frauen, vor allem in Bezug auf Geburtshilfe und die Versorgung von Neugeborenen. Ebenso empfangen sie im Missionshaus Besuche von Frauen, Müttern und deren Kindern, welche wiederum den Kontakt eher zu den Missionarsfrauen suchten als zu den männlichen Missionaren - was sich bei allen Beispielen durchaus und wahrnehmbar positiv auf die Missionsarbeit auswirkte.

Die Tatsache, dass indigene Frauen neue oder ihren traditionellen Mustern entgegengesetzte Tätigkeitsfelder übernahmen, junge einheimische Mädchen und Frauen auf der Missionsstation lebten und unter der Obhut der Missionarsfrau standen oder sich Frauen und Mädchen freiwillig für ein Leben auf der Missionsstation entschieden, lässt vermuten, dass die Missionarsfrauen einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf den kulturellen und strukturellen Wandel der traditionellen Gesellschaften hatten - vor allem in Bezug darauf, dass sie bessere zwischenmenschliche Verbindungen zu den einheimischen Frauen knüpfen konnten - was sich für die männlichen Kollegen ungleich schwieriger gestaltete.

So ist auch besonders hervorzuheben, dass der Kontakt zu Einheimischen, insbesondere zu Frauen und Müttern, durch die Anwesenheit der Missionarskinder entscheidend positiv beeinflusst wurde. In Johanna Diehls wie auch in Maggy Patons Zeugnissen verdeutlicht sich, dass deren Kinder in relativ engem Kontakt zur melanesischen Kultur aufwuchsen und von der autochthonen Bevölkerung wohlwollend und herzlich aufgenommen wurden. So konnte sich Hanni Diehl lange Zeit besser in der Bogadjim-Sprache ausdrücken als in Deutsch, auch die Kinder Maggy Patons beherrschten die aniwanische Sprache erheblich besser als ihre Eltern. Die Anwesenheit von Kindern führte allgemein zu einer größeren menschlichen Annäherung und zu vertrauteren Verhältnissen zwischen den Missionaren und den Einheimischen. Sarah Lyman hielt ihre eigenen Kinder eher fern von der einheimischen Bevölkerung, was gleichzeitig begünstigte, dass sie sich zunehmend aus dem „aktiven“

missionarischen Leben zurückzog, da sie Tätigkeitsbereiche des privaten und öffentlichen strenger voneinander trennte.

In allen Zeugnissen der drei Frauen stellen die veränderten Umweltbedingungen und klimatischen Verhältnisse ein zentrales Thema dar. Das tropisch-heiße Klima erschwerte die tägliche Arbeit und stellte in Kombination mit regelmäßig auftretenden Fiebererkrankungen eine körperliche wie psychische Dauerbelastung dar. Darüberhinaus waren die Frauen und ihre Familien in wechselndem Ausmaß mit diversen bedrohlichen Naturgewalten, wie Erdbeben, Hurrikane, Sturmfluten oder Vulkanausbrüchen konfrontiert. Insbesondere Neuguinea war aufgrund der hohen Malariaverbreitung eine „Todesfalle“ für Europäer, so berichtet Diehl fortlaufend von ständigen Erkrankungen der Familie und von Missionskollegen - allerdings stand in Friedrich-Wilhelmshafen ein Hospital zur Verfügung und die medizinische Versorgung war durch die bessere Infrastruktur in dieser deutschen Kolonie des beginnenden 20. Jhdts. erleichtert. Dagegen mussten sich Lyman wie Paton in abgelegenen Regionen in Ozeanien des 19. Jhdts. mit einer marginalen Gesundheitsversorgung arrangieren, waren meist auf sich allein gestellt oder mussten weite, nicht ungefährliche Schiffsreisen antreten, um einen Arzt besuchen zu können. Das Ausgeliefertsein an Krankheiten und Klima traf Lyman und Paton besonders hart, da einige ihrer Kinder im Missionsfeld verstarben. Schwere Erkrankungen innerhalb der Familie - oft erkrankten Missionar und Missionarsfrau zeitgleich – führten bei Lyman und Paton dazu, dass indigene Hausangestellte die Versorgung der Missionare übernahmen. Insbesondere Todesfälle innerhalb der Missionarsfamilie, vor allem von Missionarskindern, zogen rege Anteilnahme seitens der einheimischen Bevölkerung nach sich. So resultierten solche lebensbedrohlichen Extremsituationen zu einer verstärkten und nachhaltigen menschlichen Annäherung, die sich in der Folge in einer positiveren Betrachtungsweise der Missionarsfrauen hinsichtlich der autochthonen Bevölkerung manifestierte.

Ein weiterer Aspekt, der in den Lebenserzählungen der Frauen eine wichtige Rolle spielt, ist der soziale Kontakt zu Missionarskollegen und die briefliche Verbindung zu Familie und Freunden in der Heimat. Dies war generell von großer Bedeutung für die Vergewisserung und Stärkung der eigenen kulturellen Identität und half, Heimwehgefühle zu lindern, an denen

alle drei Frauen litten. Lyman, die sich durch einen besonders rigides protestantischen Arbeitsethos auszeichnet, zögerte nicht, mitten im Unterricht ihre Schüler nach Hause zu schicken, als sie sah, dass das Missionsschiff mit der Post eingetroffen war. Vor allem die Trennung von den eigenen Kindern - wie im Fall von Paton und Lyman - die zur weiteren Schulausbildung die Missionsstationen verließen und forthin getrennt von ihren Eltern lebten, war für die Frauen nur schwer zu ertragen. In der Folge nimmt der Briefkontakt zu ihnen einen hohen Stellenwert ein.

Der Kontakt zu weltlichen Repräsentanten der westlichen Welt unterscheidet sich bei den drei Frauen deutlich, abhängig von den verschiedenen historischen und politischen Rahmenbedingungen ihrer Zeit am jeweiligen Einsatzort.

Sarah Lyman, die sich mit fortschreitender Dauer ihres Aufenthaltes zunehmend mit den Hawaiianern solidarisiert, kritisiert die immer stärker werdende westliche Einflussnahme auf Hawaii, bezeichnet westliche Seefahrer oder Unternehmer als „*foreigners*“ und äußert sich kritisch über Annexionspläne seitens der USA. Maggy Paton, die auf der Insel Aniwa relativ abgeschieden und unberührt von Kontakten zu europäischen Seefahrern oder *Blackbirdern* lebte, berichtet nur sehr selten von direkten Kontakten zu Seeleuten, die allerdings nicht sonderlich freundschaftlich verliefen wenn diese versuchten Arbeiter anzuwerben. Ihr Mann John Paton war ein vehementer Gegner des *Blackbirdings*, so fiel auch ihre Bewertung dieser Praxis dementsprechend negativ aus. Die im Dienste der RMG tätige Johanna Diehl hingegen pflegte im kolonialen Neuguinea regen und durchaus freundschaftlichen Kontakt zu diversen Kolonialbeamten und Angestellten der Kolonialbetriebe. Aufgrund des Naheverhältnisses der RMG zur deutschen Kolonialverwaltung wurden diese und ihre Vorgehensweise nur selten kritisiert.

Die Missionsarbeit umfasste nicht nur die Verbreitung der christlichen Lehre sowie bestimmter europäisch-christlicher, zivilisatorischer „Werte“, sondern auch praktische handwerkliche Unterweisung und bedingte einen engen Kontakt zu Einheimischen. Alle Frauen waren in bestimmter Weise durch eurozentrische Vorurteile und Bilder bzw. Diskurse über die Bevölkerung der Südsee geprägt, die sich aber teils veränderten durch den langen

Aufhalt in den Missionsgebieten, teils durch die neuen Erfahrungen, die sie im engen, täglichen Zusammenleben mit der ihnen zunächst „fremden“ Kultur gewannen. So lassen sich anhand der Selbstzeugnisse der Frauen Muster der Abgrenzung sowie der Annäherung erkennen, die sich im Verlauf der Zeit veränderten und die individuellen Beziehungen zur autochthonen Bevölkerung prägten. Nicht zuletzt war, so denke ich, auch der „Missionserfolg“ zu einem guten Teil davon abhängig wie die Missionare ihre Beziehungen zu den Menschen gestalteten die sie erreichen wollten und auch hier lassen sich erhebliche Unterschiede in den Selbstzeugnissen erkennen.

So sollte im Rahmen dieser Arbeit anhand der Analyse der Alltags-, Erfahrungs- und Lebensweltbeschreibungen dreier Missionarsfrauen ein spezifischer Bereich der komplexen Wechselbeziehungen im Spannungsfeld „Mission - Imperialismus - Kolonialismus“ und der drastische Kulturwandel beleuchtet werden, den maßgeblich Missionare in den außereuropäischen Gesellschaften Ozeaniens vorantrieben, sowie das Leben und Wirken der Frauen in ihrer Vielschichtigkeit dargestellt werden.

10. Literaturverzeichnis

10.1. Primärquellen der Analysen

KLEIN, Dieter (Hg.)

2005 Jehova se nami nami. Die Tagebücher der Johanna Diehl. Missionarin in Deutsch-Neuguinea 1907-1913. Quellen und Forschungen zur Südsee, Reihe A, Band 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

LYMAN, Sarah Joiner et al.

1979 The Lymans of Hilo. (Hg.) Martin, Margaret Greer. Hilo: Lyman House Memorial Museum.

PATON WHITECROSS, Margaret

1894 Letters and Scetches from the New Hebrides. London: Hodder and Stoughton.

10.2. Sekundärliteratur

ADICK, Christel und MEHNERT, Wolfgang

2001 Deutsche Missions- und Kolonialpädagogik in Dokumenten. Eine kommentierte Quellensammlung aus den Afrikabeständen deutschsprachiger Archive 1884-1914. Frankfurt: IKO.

AHRENS, Theodor

1995 Ozeanien: Das Versprechen neuen Lebens. In: Müller, Karl; Ustorf, Werner (Hg.): Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. Stuttgart: Kohlhammer, S. 159-180.

BADE, Klaus J.

- 1982 Zwischen Mission und Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft und Kolonialpolitik in der Bismarckzeit: der Fall Friedrich Fabri. In Bade, Klaus J. (Hg.) Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden: Franz Steiner, S. 103-141.

BOWIE, Fiona; KIRKWOOD, Deborah und ARDENER, Shirley (Hg.)

- 1993 Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Oxford: Berg Publishers.

BOWIE, Fiona

- 1993 Introduction: Reclaiming Women's Presence. In: Bowie, Fiona; Kirkwood, Deborah; Ardener, Shirley (Hg.): Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Oxford: Berg Publishers, S. 1-19.

CAPELL, Arthur

- 1958 The culture and language of Futuna and Aniwa, New Hebrides. Oceania Linguistic Monograph, No. 5. Sidney: University of Sidney.

DAMON, Ethel M.

- 1979 Hilo Boarding School. Summarized by Ethel M. Damon from historical sketches in The Friend of July, 1923, and other data in Hilo. In: The Lymans of Hilo. (Hg.) Martin, Margaret Greer. Hilo: Lyman House Memorial Museum, S. 216-223.

DIE BIBEL

- 1999 Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

FORMAN, Charles W.

- 1978 Foreign Missionaries in the Pacific Islands during the Twentieth Century. In: Boutilier, James A.; Hughes, Daniel T.; Tiffany, Sharon W. (Hg.): Mission, Church, and Sect in Oceania. ASAO Monograph, No. 6. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 35-63.

GEISS, Imanuel

- 1996 Mission, Imperialismus und Kolonialismus. In: Hyden, Ulrich van der; Liebau, Heike (Hg.): Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien. Stuttgart: Steiner, S. 69-87.

GNIELINSKI, Stefan von

- 1958 Struktur und Entwicklung Papuas und des von Australien verwalteten, ehemals deutschen Gebietes der Insel Neu-Guinea. Hamburg: Selbstverlag des Instituts für Geographie und Wirtschaftsgeographie der Universität.

GRIMSHAW, Patricia

- 1989 New England missionary wives, Hawaiian women and „The Cult of True Womanhood“. In: Jolly, Margaret; Macintyre, Martha (Hg.): Family and Gender in the Pacific. Domestic contradictions and the colonial impact. Cambridge: Cambridge University Press, S. 19-44.

GRÜNDER, Horst

- 2001 Die historischen und politischen Voraussetzungen des deutschen Kolonialismus. In: Hiery, Hermann J. (Hg.) Die deutsche Südsee 1884 – 1914. Ein Handbuch. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 27-58.

GUNDERT-HOCK, Sibylle

- 1986 Mission und Wanderarbeit in Vanuatu. Eine Studie zum sozialen Wandel in Vanuatu 1863-1915. München: Minerva-Publikation.

HABINGER, Gabriele

2006 Frauen reisen in die Fremde. Diskurse und Repräsentationen von reisenden Europäerinnen im 19. Und beginnenden 20. Jahrhundert. Wien: Promedia.

HACKE, Daniela

2004 Selbstzeugnisse von Frauen in der Frühen Neuzeit: Eine Einführung. In: Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16. – 18. Jahrhunderts. 39. Arbeitstagung in Heidelberg. 17.-19. November 2000. Ostfildern: Jan Thorbecke.

HAMMEL, Tanja

2012 Lebenswelten und Identitäten in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, 1884-1914. Hamburg: Dr. Kovac.

HAMMOND LYMAN, Nettie und LYMAN BOND, Kathryn

1979 Father and Mother Lyman. Extracts from a paper written for the Hilo Centennial by Nettie Hammond Lyman and Kathryn Lyman Bond. In: The Lymans of Hilo. (Hg.) Martin, Margaret Greer. Hilo: Lyman House Memorial Museum, S. 205-215.

HAUMANN, Heiko

2006 Geschichte, Lebenswelt, Sinn. Über die Interpretation von Selbstzeugnissen. In: Hilmer, Brigitte; Lohmann, Georg; Wesche, Tilo (Hg.): Anfang und Grenzen des Sinns. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 42-54.

HEMPENSTALL, Peter J.

1982 Europäische Missionsgesellschaften und christlicher Einfluß in der deutschen Südsee: das Beispiel Neuguinea. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium. Wiesbaden: Franz Steiner, S. 226-242.

HIERY, Hermann Joseph

2001a Zur Einführung: Die Deutschen und die Südsee. In: Hiery, Hermann J. (Hg.) Die deutsche Südsee 1884 – 1914. Ein Handbuch. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 1 – 24.

HIERY, Hermann Joseph

2001b Die deutsche Verwaltung Neuguineas 1884 – 1914. In: Hiery, Hermann J. (Hg.) Die deutsche Südsee 1884 – 1914. Ein Handbuch. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 277 – 311.

HIRSCHBERG, Walter

1999 Wörterbuch der Völkerkunde. Begründet von Walter Hirschberg. Grundlegende überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

JASPERS, Reiner

1972 Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. Münster Westfalen: Aschendorff.

JOOSTEN, Hans-Dirk

1987 Die Stätte des Lasters. Kolonialgeschichte des englisch-französischen Kondominiums der Neuen Hebriden. Münster New York: Waxmann.

KEIM, Christine

2005 Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901-1928). Münster: LIT Verlag.

KIRCHKNOPF, Gabriele

1997 Religiöse Riten und Bräuche im Lebenszyklus der Hawaiianer vor 1819. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien.

KIRCHNER, Irmgard

1987 Die Thematisierung christlicher Missionstätigkeit in der Ethnohistorie. Wiener Ethnologische Blätter. Heft 32, S. 89-98.

KIRKWOOD, Deborah

1993 Protestant Missionary Women: Wives and Spinsters. In: Bowie, Fiona; Kirkwood, Deborah; Ardener, Shirley (Hg.): Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions. Oxford: Berg Publishers, S. 23-42.

KOLONOVICS, Beate

2001 „Zerstrittene Brüder“. Vom Traum der einzelnen christlichen Gemeinschaften den pazifischen Inseln den „wahren“ Glauben zu bringen. Fallbeispiel Vanuatu, Melanesien. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien.

KONRAD, Dagmar

2001 Missionsbräute: Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission. Münster: Waxmann Verlag.

KRUSENSTJERN, Beninga von

1994 Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert. In: Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag. Jahrgang 2. Heft 1. Köln Weimar Wien: Böhlau, S. 462-470.

LANDWEHR, Achim

2004 Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse.
Tübingen: edition diskord.

LANGMORE, Diane

1989 Missionary Lives. Papua, 1874 -1914. Pacific Islands Monograph Series, No. 6.
Honolulu: University of Hawaii Press.

LOHMANN, Georg

2006 Vergessen und Erinnern. Marginalien zur Sinnstruktur des individuellen
geschichtlichen Bewusstseins. In: Hilmer, Brigitte; Lohmann, Georg; Wesche,
Tilo (Hg.): Anfang und Grenzen des Sinns. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft,
S. 29-41.

MAMOZAI, Martha

1989 Schwarze Frau, weiße Herrin: Frauenleben in den deutschen Kolonien.
Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

MÜCKLER, Hermann

2009 Einführung in die Ethnologie Ozeaniens. Wien: Facultas

MÜCKLER, Hermann

2010 Mission in Ozeanien. Wien: Facultas

MÜCKLER, Hermann

2012 Kolonialismus in Ozeanien. Wien: Facultas

NEILL, Stephan; MORITZEN, Niels-Peter und SCHRUPP, Ernst (Hg.)

1975 Lexikon zur Weltmission. Wuppertal: R. Brockhaus.

PACZENSKY, Gert von

1991 Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus. München: Albrecht Knaus Verlag.

PATON, John G.

1997 Missionar unter den Südseekanibalen. Autobiographie. Bielefeld: CLV Christliche Literatur-Verbreitung e.V..

PECH, Rufus

2001 Deutsche evangelische Mission in Deutsch-Neuguinea 1886–1921. In: Hiery, Hermann J. (Hg.) Die deutsche Südsee 1884 – 1914. Ein Handbuch. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 384- 416.

PRODOLLIET, Simone

1987 Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien. Zürich: Limmat-Verlag Genossenschaft.

SCHÜTTE, Heinz

1986 Koloniale Kontrolle und Mission: Überlegungen zu gesellschaftlicher Transition in Neu Guinea. Wiener ethnohistorische Blätter, Beiheft 9. Wien: Wernhart, Karl R./Institut für Völkerkunde, Universität Wien.

SCHÜTTE, Heinz

- 1995 Der Ursprung der Messer und Beile. Gedanken zum zivilisatorischen Projekt rheinischer Missionare im frühkolonialen Neuguinea. Asia-Pacific Abera Network, Band 1. Hamburg: Abera Verlag.

SCHULZE, Winfried (Hg.)

- 1996 Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Berlin: Akademie Verlag.

SIEDER, Reinhard

- 2001 Erzählungen analysieren - Analysen erzählen. In: Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (Hg.) Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft, S. 145-172.

SMITH, Sidonie und WATSON, Julia

- 2010 Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives. Minneapolis: University of Minnesota Press.

STAEHELIN, Ernst

- 1957 Von der protestantischen Orthodoxie zu den Erweckungsbewegungen. Sonderdruck aus Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Band VII: Übergang zur Moderne. Bern: Francke Verlag.

THEIL, Ilse

- 2008 Reise in das Land des Todesschatten. Lebensläufe von Frauen der Missionare der Norddeutschen Mission in Togo/Westafrika (von 1849 bis 1899) - eine Analyse als Beitrag zur pädagogischen Erinnerungsarbeit. Münster: Lit Verlag.

TYRELL, Hartmann

- 2004 Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen - Einleitung. In: Bogner, Artur; Holtwick, Bernd; Tyrell, Hartmann (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Würzburg: Ergon Verlag, S. 13-134.

WARNECK, Gustav

- 1897 Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Zweite Abteilung: Die Organe der Sendung. Zweite Auflage. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.

WERNHART, Karl R. und ZIPS, Werner (Hg.)

- 2001 Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft.

WYSS, Max; KOYANAGI Robert Y. und COX, Doak C. (Hg.)

- 1992 The Lyman Hawaiian Earthquake Diary, 1833-1917. US Geological Survey bulletin 2027. Washington: United States Government Printing Office.

10.3. Anhang

Abkürzungsverzeichnis

ABCFM	<i>American Board of Commissioners for Foreign Missions</i>
AWMMS	<i>Australian Wesleyan Methodist Missionary Society</i>
CMS	<i>Church Missionary Society</i>
DOM	<i>Diocese of Melanesia</i>
LMS	<i>London Missionary Society</i>
NGK	Neuguinea Kompanie
RMG	<i>Rheinische Missionsgesellschaft</i>
RPCS	<i>Reformed Presbyterian Church of Scotland</i>
SVD	<i>Styler Mission</i>
WMMS	<i>Wesleyan Methodist Missionary Society</i>

Abstract

Ozeanien wurde erst im 19. und 20. Jhdt. Ziel intensiver Missionierung und Kolonialisierung. Die Missionare trugen einen maßgeblichen Beitrag zum Kulturwandel in dieser Region bei - aber auch Frauen waren in der Überseemission als Missionarinnen, Lehrerinnen, Angestellte oder in ihrer Rolle als Missionarsehefrauen im Einsatz. Deren Anteil und Leistungen innerhalb der Missionsarbeit wurden jedoch von den männlich dominierten Missionsgesellschaften lange Zeit nicht angemessen wahrgenommen. Dementsprechend stammen die weitaus meisten Publikationen dieser Zeit von männlichen Missionaren; auch innerhalb der Missionsgeschichtsforschung wurde der Rolle der Frauen in der Missionsarbeit bis heute wenig Beachtung geschenkt. Vor allem Missionarsehefrauen stellen innerhalb der Gruppe jener Frauen, die missionarisch wirkten, eine besonders unterrepräsentierte Gruppe dar. Ihre Überlieferungen in Form von Tagebüchern, Briefen oder Berichten gingen selten in die öffentliche Archive der Missionsgesellschaften ein und blieben meist in Familienbesitz, was die Forschungsarbeit mit diesen Quellen erheblich erschwert. Ziel vorliegender Arbeit ist es, den Alltag und das vielschichtige Wirken von Missionarsehefrauen innerhalb der protestantischen Mission in Ozeanien im 19. und 20. Jhdt. exemplarisch anhand einer Analyse der Selbstzeugnisse dreier Missionsfrauen darzustellen, nämlich Sarah Lyman, Margaret Paton sowie Johanna Diehl. Im Fokus der Arbeit stehen dabei ihr Rollenverständnis und Selbstbild sowie die Deutung der Erfahrungen der Frauen in der „Fremde“ innerhalb des Machtgefüges „Mission“. Durch die Untersuchung dieses spezifischen Teilbereiches soll zu einer umfassenderen Darstellung der protestantischen Missionsarbeit im 19. und frühen 20. Jhdt. beigetragen werden, welche einen wesentlichen Einfluss auf den Kulturwandel in der Region Ozeanien hatte.

Lebenslauf

Name: Edeltraud Franziska Hruschka

Geburtsdatum: 1. Februar 1979

Geburtsort: 2100 Korneuburg

Staatsbürgerschaft: Österreich

Familienstand: ledig

Studium:

2003 - 2012: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

1999 - 2001: Studium der Publizistik und Kommunikationswissenschaften und Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Schulbildung:

1994 - 1999: BORG Hegelgasse in 1014 Wien, Musischer Zweig

1993 - 1994: Haushaltsschule in 2000 Stockerau

1989 - 1993: Hauptschule in 2103 Langenzersdorf

1985 - 1989: Volksschule in 2103 Langenzersdorf

Berufs - und Auslandserfahrung:

2009 - laufend Kulturvermittlerin im Urgeschichtemuseum Niederösterreich, Asparn/Zaya

2008 - 2011 Betreuungsarbeit mit autistischen Jugendlichen im Autismuszentrum „Arche Noah“, 1090 Wien

2008 Mitarbeiterin im Customer Service der Ausstellung „Tutanchamun und die Welt der Pharaonen“ im Völkerkundemuseum Wien

- 2005 Studentische Mitarbeit bei EASA Konferenz in Wien, Universität Wien, European Association of Social Anthropologists
- 2003 - laufend Künstlerische und organisatorische Tätigkeit bei der Feuerperformancegruppe Shining Shadows
- 2002 - 2003 „Future Capital- Project“ in Thessaloniki (GR)
EU- Jugendprojek im Umweltschutzbereich in Kooperation mit lokalen NGOs
- 2001 - 2002 „European Voluntary Service“ Europäischer Freiwilligendienst in Kavalla (GR) bei der lokalen NGO „Enoshi Katanaloton“ im Arbeitsbereich Konsumentenschutz

Sprachkenntnisse:

Deutsch (Muttersprache)
Englisch (sehr gut)
Griechisch (sehr gut)
Italienisch (Maturaniveau)

Besondere Kenntnisse:

Staatlich geprüfte Pyrotechnikerin der Klasse III und VI